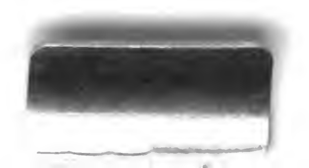
WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE





UNIVERSITY OF
LIBRARY


Wörterbuch

der

Philosophischen Begriffe

Historisch-quellenmäfsig bearbeitet

von

Dr. Rudolf Eisler

Zweite völlig neu bearbeitete Auflage

Erster Band:

A bis N

Berlin 1904

Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstrafse 68—71

Vorwort.

Der Gegenstand dieses Wörterbuches ist die Geschichte der philosophischen Begriffe und Ausdrücke auf Grundlage der Schriften der Philosophen, so dafs diese möglichst selbst zum Worte kommen. Jeder philosophische Terminus wird zunächst vom Herausgeber begrifflich bestimmt und sodann gezeigt, welche Bedeutung derselbe und welchen Inhalt der durch ihn vertretene Begriff bei den verschiedenen Philosophen des Altertums, des Mittelalters, der neueren und der jüngsten Zeit besitzt. Nicht alles, was von allen Philosophen jemals über den Sinn der Begriffe gesagt wurde, konnte angeführt werden, eine Auswahl mufste naturgemäfs getroffen werden, aber es wurde danach gestrebt, möglichst viel typische Begriffsbestimmungen aufzunehmen, so dafs wenigstens eine relative Art „Vollständigkeit" erzielt werden konnte. Das Hauptgewicht wurde auf die eigentlich philosophischen Begriffe gelegt, doch sind auch wichtigere angrenzende Begriffe und Termini berücksichtigt worden; Begriffe, die weniger philosophische Theorien, Deutungen, Bestimmungen ausdrücken als concrete, erfahrungsmäfsig-allgemeingültig festlegbare Tatsachen, sind teilweise nur kurz, mit Heranziehung einiger Hauptquellen, erörtert worden (z. B. Gehörsinn, Affinität, Freude u. dergl.). Betont mufs werden, dafs, wenn etwas unter dem einen Schlagworte vermifst wird, es sich noch finden kann: 1. bei verwandten Ausdrücken, 2. in den Nachträgen im Anhang, wo auch Berichtigungen zu finden sind. Ferner sei bemerkt, dafs der Herausgeber noch während des (lange Zeit in Anspruch nehmenden und daher früh begonnenen) Druckes

weiteres Material sammelte; dasselbe ist im Texte so weit verwertet, als dieser noch nicht gedruckt war, zum anderen (kleineren) Teile aber im Nachtrag angebracht; viele Autoren und Begriffsbestimmungen, die in den vorderen Partien des Buches noch nicht vorkommen, treten in späteren Teilen noch auf.[1]) Teils die verhältnismäfsige Kürze der Zeit, die dem Herausgeber vergönnt war, teils die Unmöglichkeit, alle gewünschten Werke rechtzeitig zu erhalten, sind schuld an diesem sowie an dem Umstande, dafs auch in dieser zweiten Auflage noch manches fehlt, was immerhin hätte berücksichtigt werden können. Wer also gewisse Lücken findet, möge nicht etwa glauben, dafs sie aus Mifsachtung bestimmter Autoren entspringen, sondern möge sie den Schranken, denen solch eine Arbeit begegnet, zuschreiben.

Die Anordnung des Materials ist so getroffen worden, dafs in erster Linie die Übersichtlichkeit des Stoffes gesichert wurde. Die logisch-systematische und die chronologisch-genetische Dispositionsweise wurden nach Möglichkeit miteinander combiniert. Auf allzu subtile Einteilungen kam es hier, in einem Wörterbuche, nicht so sehr an, verführt doch eine solche, die gewöhnlich durch allerhand Voraussetzungen und Annahmen bedingt ist, selbst also den Charakter einer Theorie, einer Hypothese hat, zur Subjectivierung der Darstellung, während doch dem Herausgeber an möglichster Objectivität lag; diese ist denn auch von der Kritik anerkannt worden. Den eigenen Standpunkt, den der Fachmann als einen in so mancher Beziehung selbständigen erkennen wird, hat der Herausgeber in den an der Spitze der einzelnen Artikel stehenden Begriffsbestimmungen zwar kurz, präcis, aber, wie er glaubt, nicht unwissenschaftlich, entwickelt.

Begriffe sind der Niederschlag von Einsichten in das Constante, Allgemeine, Charakteristische, Typische einer Gruppe von Objecten, die Concentrierung und Fixierung des in einer Reihe von Urteilen Gedachten. Sie enthalten das „Wesen“ einer Klasse von Objecten. Dieses „Wesen“ ist aber nicht etwa das „Ding an sich“, sondern das, was dem Denkenden als logisch wichtig, bedeutsam erscheint, und das hängt sehr vom Standpunkt und von der Individualität des

---

[1]) Ein Urteil über den Grad der Reichhaltigkeit des Buches ist daher erst nach Kenntnis des Gesamtwerkes möglich.

Denkenden ab. Daher repräsentieren insbesondere die philosophischen Begriffe ganze Theorien, Hypothesen, Deutungen, Wertungen, ein jeder von ihnen will eine Seite der Objecte erfassen, fixieren. Die Verschiedenheit der philosophischen Charaktere bringt Einseitigkeiten in der begrifflichen Bestimmung der Dinge mit sich, der Stand der wissenschaftlichen Forschung, der Einfluſs der Religion, Gesellschaft, Moral, Rasse u. a. m., sie wirken auf die Gestaltung, auf den Inhalt der Begriffe ein. Dazu kommt der Wechsel der Bedeutung der Ausdrücke, der seinen Grund teils in der Subjectivität der Philosophen, teils in allgemeinen Zweckmäſsigkeitserwägungen hat. Endlich führt die Notwendigkeit, neuen Begriffen entsprechende Fixationspunkte zu geben, zu neuen „Fachausdrücken". Diesen Wechsel in der Bedeutung der Begriffe und Ausdrücke, diese Veränderung von Quantität, Qualität, Wert der Begriffsinhalte will das vorliegende Wörterbuch erkennen lassen. Es will zeigen, was jeder Philosoph mit den von ihm in seinen Schriften gebrauchten, aber nur stellenweise definierten Ausdrücken meint, und welchen Inhalt die von ihm verwendeten Begriffe im Unterschiede von anderen Denkern haben. Es will damit auch die Quintessenz der Theorien und Weltanschauungen der verschiedenen Denker durch diese selbst formulieren lassen. Der Unterschied wissenschaftlich-präciser von der „naiven" Begriffsbestimmung soll dem „Laien" klar werden. Unterscheiden sich doch die philosophischen Begriffe von den „populären" hauptsächlich dadurch, daſs in ihnen dasjenige, was der „Naive" functionell, unterbewuſst denkt, mit voller Besonnenheit, mit der Klarheit und Bewuſstheit der Apperception erfaſst und fixiert wird. Gerade die Einseitigkeiten und Halbheiten der Begriffsbestimmungen aber sind notwendig, damit im Fortgange der philosophischen Evolution allmählich das wahre Wesen der Dinge, nach Überwindung der Einseitigkeiten, Irrtümer und Widersprüche, an den Tag komme. Die Kenntnis der verschiedenen, einander ergänzenden „Meinungen" ist für den nach Objectivität des Erkennens Strebenden wertvoll.

Solch eine Kenntnis wird zunächst durch das Studium der klassischen Autoren selbst erworben. Teils zum besseren Verständnis dieser, teils um auch andere, dem Nichtfachmanne ferner liegende Philosophen kennen zu lernen, also zur Vorbereitung und

Ergänzung des philosophischen Studiums, dienen die philosophiegeschichtlichen Werke. Da diese aber in der Regel die Philosophen in toto als Systematiker behandeln und den Stoff nach Perioden und Denkern anordnen, so sind auch Werke notwendig, welche eine Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Begriffe geben. Eine vollständige, allumfassende, ausführliche Geschichte aller philosophischen Begriffe gibt es naturgemäfs noch nicht, sie mufs erst allmählich entstehen. Das Bedürfnis nach Übersicht über die historische Gestaltung der Begriffe kann daher bis jetzt nur befriedigt werden durch das Studium: 1. der vorhandenen Monographien[1]), 2. einiger Speciallexika[2]), 3. durch allgemeine philosophische Wörterbücher[3]), deren es eine Anzahl gibt. Während diese aber das Historische nur nebenbei berücksichtigen und ihren Hauptzweck darin setzen, eine philosophische Encyklopädie, ein lexikalisches Compendium der Philosophie und Psychologie abzugeben, ist das vorliegende Wörterbuch in erster Linie historisch. Insofern unterscheidet es sich von allen anderen Werken dieser Art, vor allem durch die im wesentlichen consequente Durchführung der quellenmäfsigen, bezw. auch der wörtlichen (im Originaltext oder in Übersetzung) Darstellung. Das Wörterbuch bietet ein ausgewähltes,

[1]) Zu diesen ist auch R. EUCKENS „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart", 1878, zu rechnen; vgl. desselben Autors „Geschichte der philosophischen Terminologie im Umrifs", 1879. Vgl. WINDELBAND, „Gesch. d. Philos." 2. A.

[2]) MEISSNER, „Philosoph. Lexikon aus Wolffs deutschen Schriften", 1737. MELLIN, „Kunstsprache der krit. Philosophie", 1798; „Encyklopäd. Wörterbuch d. krit. Philos." 1797—1803; „Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen", 1794—95. G. WEGNER, „Kant-Lexicon", 1893. FRAUENSTÄDT, „Schopenhauer-Lexicon", 1871. L. SCHÜTZE, „Thomas-Lexicon", 1895. M. KAPPES, „Aristoteles-Lexicon", 1894. BOURDET, „Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive", 1875. J. J. WAGNER, „Wörterb. d. Platon. Philos.", 1799.

[3]) GOCLENIUS, „Lexicon philosophicum", 1613. MICRAELIUS, „Lexicon philosophicum", 1653. MARTINI, FOGELII „Lexicon philosophicum", 1689. WALCH, „Philosoph. Lexicon", 1726. CHAUVIN, „Lexicon rationale", 1692. LOSSIUS, „Neues philosoph. allgemein. Real-Lexicon", 1803. KRUG, „Allgemeines Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften", 1827 ff. Vgl. auch BAYLE, „Dictionnaire histor. et critique", 1695—97. VOLTAIRE, „Dictionnaire philosophique", 1764. Von neueren Wörterbüchern seien erwähnt: A. FRANCK, „Dictionnaire des sciences philosophiques", 1844—52, 3. A. 1885. A. BERTRAND, „Lexique de philosophie", 1893. J. R. THOMSON, „A Dictionary of philosophy", 1887; W. FLEMMING, „Vocabulary of Philosophy", 4. A. 1887. BAWLDIN, „Dictionary of Philos. and Psychol.", 1901 ff. F. KIRCHNER, „Wörterbuch der philosoph. Grundbegriffe." 4. Aufl. von C. Michaëlis, 1903 (populär).

geordnetes Quellenmaterial für vergleichende und kritische Untersuchungen, es erleichtert dem Fachmanne die Arbeit nach verschiedenen Richtungen, besonders demjenigen, der nicht eigentlich Historiker der Philosophie ist. Dem Schriftsteller und Lehrer gibt es Citatenstoff, dem Studierenden und Laien kann es zum leichteren Verständnis bei der Lektüre und beim Studium und es kann ihm als Hand- und Hilfsbuch für die Orientierung in der Entwicklung der philosophischen Begriffe dienen. Es kann ferner zum eigenen Denken anregen. Zahlreiche Zuschriften haben dem Herausgeber dargetan, dafs er mit seinem Buche einem Bedürfnisse entgegenkam. Nur möge man beachten, dafs das „Wörterbuch" nicht eine Geschichte der Philosophie überhaupt sein, nicht eine solche ersetzen will, sondern dafs es die Benutzung einer solchen voraussetzt, welche es ergänzen will. Bibliographisches z.B. bringt es nicht, zumal es schon ein eigenes biographisch-philosophisches Wörterbuch (von L. Noack, 1879) gibt.

Gegenüber der ersten Auflage weist die vorliegende besonders folgende Vorzüge auf: 1. Eine bedeutende Vermehrung des Stoffes (der Schlagworte wie der Citate); 2. eine systematischere, übersichtlichere Anordnung; 3. genauere und meist ausführlichere Begriffsbestimmungen seitens des Herausgebers; 4. umfassendere Berücksichtigung der Ethik, Ästhetik, Religions-, Rechts-, Socialphilosophie sowie 5. der neueren ausländischen Autoren. [1])

Der meist wohlwollenden, wenn auch zuweilen strengen Kritik spricht der Herausgeber für verschiedene nützliche Fingerzeige seinen Dank aus. Ebenso dankt er dem Publikum für die über Erwarten günstige Aufnahme seines Buches, die ihn für seine nicht geringen Anstrengungen entschädigt. [2])

Wien, Oktober 1903.

Der Herausgeber.

---

[1]) Soweit deren Werke hier zu erlangen waren. Eine noch umfassendere Berücksichtigung (auch deutscher Autoren) behält sich der Herausgeber für eine event. neue Auflage vor.

[2]) Die Nachträge sowie das Literatur-Register befinden sich am Schlufs des zweiten Bandes.

A.

A: in der Schul-Logik = Zeichen für das allgemein bejahende Urteil (alle S sind P), *„Asserit A sed universaliter“* (bei PETRUS HISPANUS: Prantl, G. d. L. III, 431). *„Asserit A“* wohl schon bei PSELLUS (l. c. I, 643, 656). Vgl. Logik von PORT-ROYAL II, 2 u. dgl.

A = A: Schema für den Satz der Identität (s. d.). J. G. FICHTE erklärt den Satz A = A für den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Er ist als unmittelbar gewiß gegeben. Er besagt, daß, *„wenn A sei, so sei A“*. Ein notwendiger Zusammenhang wird damit durch das Ich gesetzt, *„schlechthin und ohne allen Grund“* (Gr. d. g. Wiss. S. 4). Dagegen gilt der Satz Ich = Ich nicht bloß formal, sondern auch material, das Ich ist darin selbst gesetzt. Aus Ich = Ich folgt erst durch Abstraction das logische Gesetz A = A. Nach CARRIERE ist A = A *„das erste Gesetz im Denken wie in der Natur“*. *„Dieselben Umstände haben immer dieselben Ergebnisse“* (Ästh. I, 34). Bei SCHELLING ist A = A eine Formel für die Einheit des Absoluten, das sich in Potenzen (s. d.) $A = A^1$, $A = A^2$, $A = A^3$ entwickelt.

A = nicht Non-A: Schema für den Satz des Widerspruchs (s. d.). Nach J. G. FICHTE entsteht der Satz durch Abstraction aus dem sich Entgegensetzen des Nicht-Ich durch das Ich (s. d.). Vgl. Negation.

Abalienation: Geistesstörung (s. d.).

Abduction: Überleitung von einem Satz zum andern.

Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia: der Grundsatz, nach welchem man zwar von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, aber nicht umgekehrt schließen darf. *„Quod existit, id est possibile“* (CHR. WOLF, Ont. § 170). Aus der Gültigkeit des assertorischen folgt die des problematischen Urteils, nicht aber umgekehrt.

Abfall s. Böses, Gott.

Abgekürzter Schluß s. Enthymem.

Abgeleitet ist jede Erkenntnis, die eine andere voraussetzt, zur Grundlage hat, aus ihr folgt. Vgl. Prädicabilien.

Abgemessen = präcis = inhaltlich genau bestimmt, scharf umgrenzt.

Abgezogen = abstract (s. d.).

Abhängigkeit (Dependenz) ist die Beziehung, in welcher etwas seinem Sein, seiner Beschaffenheit nach durch ein anderes bestimmt, bedingt, gesetzt ist. Abhängig ist, was nicht ohne ein anderes sein, so sein kann. Zu unterscheiden ist: reale (ontologische) Abhängigkeit — die eines Dinges oder Geschehens von anderen Dingen oder Vorgängen; erkenntnistheoretische Abh. — die der Objecte vom Erkennen, von den Anschauungs- und Denk-

functionen, vom Subject; logische Abh. — die eines Gedankens von anderen; mathematische Abh. — das Functionsverhältnis (s. d.); moralische Abh. — die einer Willenshandlung von einem Willen; religiöse Abh. — die der endlichen Wesen von Gott. Daß mit dem Grunde die Folge gesetzt ist, ist der allgemeinste Ausdruck der Dependenz.

Die Scholastiker unterscheiden eine *„dependentia essentialiter“* und *„accidentaliter“*, *„causalis“*, *„relativa“*, *„personalis“* (vgl. GOCLEN, Lex. phil. p. 500). CHR. WOLF: *„Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus eius, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur“* (Ontol. § 851). KANT rechnet die Dependenz zu den Grundbegriffen des Denkens (Kr. d. r. V. S. 96). Eine Reihe von Philosophen (MACH, AVENARIUS u. a.) setzt den Begriff der functionellen *„Abhängigkeit“* an die Stelle des Causalbegriffs (s. d.). AVENARIUS bezeichnet das *„System C“* (s. d.) als *„Unabhängige“*, von dem jeder einzelne Erfahrungsinhalt *„abhängig“* ist (Kr. d. r. E. I, 40; II, 5, 16 ff.). Vgl. Causalität.

Abhängigkeitsgefühl s. Religion.

Abneigung s. Neigung.

Abraxas = die mystische Zahl 365 der Gnostiker. Nach BASILIDES besteht ein System göttlicher Kräfte (Äonen) in 365 Sphären (vgl. VORLÄNDER, Gesch. d. Philos. I, 210), die den Namen ἀβράξας führen: α (1) + β (2) + ρ (100) + α (1) + ξ (60) + α (1) + σ (200) = 365.

Abschreckungstheorie: Nach ihr besteht der Zweck der Strafe in der Einschüchterung des Verbrechers und anderer. Vgl. Rechtsphilosophie.

Abscheu ist das Gegenteil von Begierde (s. d.).

Absicht (Intention) ist die bewußte Anstrebung eines Zieles und auch das, worauf es bei einer Willenshandlung abgesehen ist, das bewußt Bestimmende derselben, das eigentliche, directe Motiv. Nach den Scholastikern ist Absicht (intentio) ein *„virtutis appetitivae actus“*, *„actus voluntatis“* (THOMAS, Verit. 22, 13c). Es gibt intentio absoluta, actualis, habitualis, animalis, bona mentalis, ferner intentio prima und secunda naturae (4 sent. 36, 1, 1 ad 2; Verit. 23, 2c). Nach CHR. WOLF ist Absicht *„dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedenken“* (Vern. Ged. I, § 910). MEINONG teilt die Absichten oder *„Willens-Objecte“* in egoistische, altruistische und neutrale ein (Wertth. S. 95 f.). SIGWART erklärt: *„Wo die Möglichkeit der Ausführung als vorhanden angenommen, aber der bestimmte Weg zum Ziel noch nicht gefunden ist oder nicht sofort betreten oder wenigstens nicht mit einem Schritt zurückgelegt werden kann, existiert der bejahte Zweck als Absicht“* (Kl. Schr. II², 150).

Absichtstheorie: die Beurteilung des Sittlichen rein nach der Absicht, dem Motiv des Handelns. Vgl. Ethik, Sittlichkeit, Tugend.

Absolut (absolutus): losgelöst von jeder Bestimmtheit, jeder Verbindung, jeder Abhängigkeit; in und durch sich bestehend, uneingeschränkt, beziehungs- und bedingungslos, unbedingt, in jeder Beziehung. Gegensatz: relativ (s. d.). *„Absolut“* entspricht dem καθ᾽ αὑτό (an sich) bei PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN. Bei den Scholastikern bedeutet *„absolutum“* das *„purum“*, *„sine ulla conditione“*, *„non dependens ab alio“* (GOCLEN, Lex. phil. p. 9). Gott wird das *„absolutum“* genannt von NICOLAUS CUSANUS (Doct. ignor. II, 9). Bei SPINOZA u. a. finden wir den Gegensatz von *„absolute“* und *„respective“* (Cog. met.

I. 6, p. 60). COLLIER gebraucht das Wort im Sinne von independent (Clav. univ. p. 2). Nach TETENS ist absolut, *„das auf nichts anderes sich Beziehende, das Unbezogene“* (Phil. Vers. I. 145). Zur Zeit Kants bedeutet absolut *„daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte“* oder *„daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist“* (Kr. d. r. V. S. 281). Bei J. G. FICHTE heißt absolut so viel wie *„gänzlich unbeschränkt“*, *„schlechthin“* (Gr. d. g. Wiss. S. 97). Er spricht von einem absoluten Ich (s. d.). Von SCHELLING an wird *„das Absolute“* für den Urgrund der Dinge, die Gottheit, häufig gebraucht. SCHOPENHAUER eifert gegen diesen Gebrauch, das Wort bezeichne nichts als das *„An-nichts-geknüpft-sein“* (Neue Paral. § 96). Als absolut wird Gott übrigens schon von THOMAS (*„Absolutum, secundum quod in se est“* Sum. th. I, qu. 85, 3), ferner auch von LEIBNIZ (Erdm. p. 138 ff.) bezeichnet. CHR. WOLF definiert das Absolute als *„dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat und also dergestalt ist, daß es unmöglich nicht sein kann“*, d. h. ein *„selbständiges Wesen“*, das *„von allen Dingen unabhängig ist“* (Vern. Ged. I, § 929, § 928). Vgl. Gott.

Absolute Erkenntnis s. Erkenntnis. Absolute Existenz = das *„in se esse“* der Scholastiker (THOMAS, Sum. th. I, 85, 3). Vgl. Sein. Absolute Freiheit s. Freiheit, Indeterminismus. Absolute Gültigkeit s. Gültigkeit. Absolute Idee s. Idee. Absolute Namen s. Connotatio. Absolute Notwendigkeit s. Notwendigkeit. Absolute Position s. Position.

Absolute Wahrheit ist eine Wahrheit, die unabhängig von anderen Wahrheiten und von allen denkenden Subjecten gilt. Vgl. Wahrheit.

Absoluter Geist s. Geist. Absoluter Idealismus s. Idealismus. Absoluter Raum s. Raum. Absoluter Wert s. Wert. Absolutes Ich oder Subject s. Ich.

Absolutes Wissen ist der Ausgangspunkt der SCHELLINGschen Philosophie. Es ist ein Wissen, *„worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist“* (Id. zu e. Ph. d. Nat. I², 71). Vgl. Wissen.

Absolutismus s. Rechtsphilosophie.

Absondern = abstrahieren (s. d.).

Abstoßungskraft (*„vis repulsiva“*) ist die den Körperelementen oder den Ätheratomen zugeschriebene distanzsetzende Kraft. Vgl. Atom, Materie.

Abstract (abgezogen) ist jeder Bestandteil einer Vorstellung oder eines Begriffes, der für sich allein durch die Aufmerksamkeit fixiert, appercipiert und dadurch aus dem tatsächlichen Zusammenhange herausgehoben wird. *„Abstract“* im engeren Sinne und *„begrifflich“* sind identisch. Die abstracten Begriffe sind die höchsten Stufen der Abstraction, sie haben nur mehr Verhältnisse, Relationen, kurz völlig Unanschauliches, Nichtsinnliches zum Inhalt (z. B. Sein, Wirken, Tugend). Gegensatz: concret.

Abstract (*τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως*) ist nach ARISTOTELES das Allgemeine, z. B. das Mathematische (Met. 1061 a 29; 1077 b 9; de an. 403 b 15, 432 a 5). Den Scholastikern gelten als abstract die Begriffe und Namen von Eigenschaften und Verhältnissen, als concret die Gegenstandsnamen. *„Concretum significat aliquam rem et supponit pro illa, quam nullo modo abstractum significat nec pro illa supponit“* (PRANTL, G. d. L. III, 363). Das abstracte Wort steht *„pro multis simul sumptis“*, das concrete *„pro uno solo“* (l. c. 364). Nach

HOBBES sind abstract Begriffe, wie Körperlichkeit, Größe, Ähnlichkeit, also Attributsbegriffe (Comp. 4, 3). „*Concretum*" ist „*quod rei alicuius, quae existere supponitur, nomen est*" (l. c. 3, 3; ähnlich J. ST. MILL, Log. I, 32). CHR. WOLF versteht unter „*notio abstracta*" einen Begriff, welcher „*aliquid, quod rei cuidam inest vel adest (scilicet rerum attributa, modos, relationes) repraesentat absque ea re, cui inest vel adest*" (Log. § 110). Nach BONNET entsteht das Abstracte durch Beschränkung der Aufmerksamkeit auf allgemeine Eigenschaften (Ess. de Psych. C. 12). DESTUTT DE TRACY bestimmt als „*termes abstraits*" „*les mots pureté, bonté etc., qui expriment ces qualités séparées de tout sujet*" (El. d' idéol. I, 6).

BERKELEY bestreitet die Existenz von „*abstract ideas*", d. h. Allgemeinvorstellungen; ein Dreieck, das weder gleichseitig, noch schiefwinkelig, noch ungleichseitig u. s. w. sein, sondern nur die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks haben soll, ist ein Unding, existiert nur „*in den Köpfen der Gelehrten*" (Princ. XIII). Das Abstracte, Allgemeine (s. d.) ist eine Function des Namens. In seinem Sinne sagt auch HUME: „*Alle abstracten Vorstellungen sind in Wirklichkeit nichts anderes als einzelne, die von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, mit allgemeinen Bezeichnungen verknüpft*" (Treat. II, sct. 3. S. 52). Gegen diese Auffassung ist J. J. ENGEL (Schriften 1844, X, 75 ff.).

KANT nennt einen Begriff desto abstracter, „*je mehr Unterschiede der Dinge aus ihm weggelassen sind*" (Log. § 6). Nach KRUG ist abstract „*ein Begriff, wenn er für sich allein, mithin außer Verbindung mit anderen Begriffen gedacht wird*" (Lexik. I, 15). Nach SCHOPENHAUER sind alle Begriffe abstract (W. a. W. u. V. Bd. I, § 9). BOLZANO versteht unter dem Abstracten jede „*Beschaffenheitsvorstellung*" (Wiss. I, 259 f.). HEGEL hält den Begriff nur insofern für abstract, „*als das Denken überhaupt und nicht das concrete Sinnliche sein Element, teils als es noch nicht die Idee ist*", „*als rein formellen Begriff*" (Encykl. § 164). Der lebendige Begriff (s. d.) ist hingegen das „*schlechthin Concrete*" (ib.). Das Vernünftig-Abstracte ist zugleich ein Concretes, „*weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist*" (§ 82). Alles „*Wahrhaftige des Geistes sowohl als der Natur ist in sich concret und hat der Allgemeinheit ohnerachtet dennoch Subjectivität und Besonderheit in sich*" (Ästh. I, 92).

Nach FORTLAGE ist ein „*Begriff mit lauter fixen Merkmalen*" concret; er wird um so abstracter, je mehr Merkmale beweglich werden (Psych. I, § 23). Abstract sind nach DROBISCH die Gattungs- und Artbegriffe (Neue Darst. d. Log. S. 22). Nach C. GÖRING gibt es nur Individualvorstellungen (Syst. d. krit. Philos. I, 234). So auch nach STRICKER (Stud. üb. d. Bewußts. 1879, S. 40 ff.). HAGEMANN erklärt: „*Das abstracte Wort bezeichnet die Wesenheit, Beschaffenheit oder deren Mangel (Privation), abgesehen (abstrahiert) von dem Subjecte, welchem sie zukommt. Das concrete Wort bezeichnet die Wesenheit, Beschaffenheit oder deren Mangel, zugleich mit ihrem Subjecte*" (Log. u. Noët. S. 35). Nach LIEBMANN gibt es abstracte Denkfunctionen, wenn auch die Existenz abstracter Begriffe durch innere Beobachtung nicht festzustellen ist (Anal. d. Wirkl.², S. 485). Nach WUNDT sind abstract „*diejenigen Begriffe, denen eine adäquate stellvertretende Vorstellung nicht entspricht*". Ihren anschaulichen Charakter verlieren die Begriffe durch Verdunkelung der mit den „*herrschenden Elementen*" verschmolzenen repräsentativen Vorstellung und endlich durch Verdunkelung der herrschenden Elemente selbst. Dann ist das gesprochene oder ge-

schriebene Wort das einzige Zeichen für den Begriff (Log. I², S. 46 ff., 51 ff. Gr. d. Psych. S. 312 ff. Syst. d. Phil.², S. 38 f., 44). Die abstractesten Begriffe bestehen nur noch in logischen Forderungen (vgl. Begriff). Nach JODL ist der logische Begriff abstract, *„denn er greift aus der Erscheinung . . gewisse Züge heraus und fixiert sie in dieser Besonderheit als allgemeine“*; der *„Wortbegriff“* hingegen ist concret (Lehrb. d. Psych. S. 609). H. CORNELIUS: *„Die Bedeutung des Prädicatswortes ist ‚abstract‘, insofern dasselbe gemäß der Entstehung seiner Bedeutung alle Inhalte der betreffenden Art unterschiedslos (also ‚abgesehen‘ von ihren Unterschieden) bezeichnet“* (Einl. in d. Phil. S. 236). HUSSERL nennt *„abstractum“* einen *„Inhalt, zu dem es überhaupt ein Ganzes gibt, bezüglich dessen er ein unselbständiger Teil ist“* (Log. Unt. II, 260). *„Concretum“* ist ein Inhalt mit Beziehung auf seine abstracten Momente (l. c. S. 261). HÖFLER bezeichnet als *„abstracte Vorstellungen“* *„die durch die abstrahierende Aufmerksamkeit hervorgehobenen Vorstellungsmerkmale“* (Gr. d. Log.², S. 16). Nach SCHUPPE ist *„concret“* das gegebene Individuelle, *„abstract“* jedes für sich gesondert gedachte Element der Wirklichkeit (Log. S. 79). Abstract ist *„ein aus dem Ganzen einer erlebten Wahrnehmung in Gedanken abgesonderter Bestandteil dann, wenn er für sich allein absolut nicht wahrgenommen werden kann, sondern immer nur zusammen mit einem andern Bestandteil“* (Zeitschr. f. imm. Phil. I, 40; Erk. Log. S. 162 ff.). Das Concrete ist *„dasjenige, was räumlich und zeitlich oder doch wenigstens zeitlich bestimmt ist und in dieser Bestimmtheit seine Unterscheidbarkeit hat“* (Grdz. d. Eth. S. 390). REHMKE setzt *„concret“* gleich *„unveränderlich“*, *„abstract“* gleich *„veränderlich“* (Allg. Psychol. S. 6 f.). *„Das Concrete besteht aus Abstractem und das Abstracte besteht nur als wirkliche Bestimmtheit des Concreten“* (l. c. S. 7). Es gibt ein allgemeines und individuelles Abstractes (l. c. S. 9). Concretes (Veränderliches) ist *„die gesetzmäßige Einheit des Nacheinander von unveränderlichen Augenblicks-Einheiten, die untereinander sowohl Identisches als auch Verschiedenes enthalten“* (l. c. S. 45).

Abstracte Gefühle sind (nach SULLY, Hum. Mind II, C. 16) die intellectuellen, ästhetischen, moralischen Gefühle.

Abstracte Vorstellung s. Abstract.

Abstracter Begriff s. Abstract, Begriff.

Abstractes Denken s. Denken.

Abstraction (Abziehung, Absonderung) ist die Heraushebung eines Erkenntnisinhalts durch die willkürliche, active Aufmerksamkeit (Apperception), das willkürliche, absichtliche, zweckbewußte Festhalten bestimmter Vorstellungsmerkmale unter gleichzeitiger Vernachlässigung, Zurückdrängung, Hemmung anderer Merkmale. Der Gegensatz zur Abstraction im engeren Sinne, d. h. zur Erweiterung des Begriffsinhalts, ist die logische Determination (s. d.).

Abstrahieren bedeutet das Absehen vom Individuellen, Zufälligen zugunsten des Allgemeinen, Notwendigen, Wesentlichen, Gattungsmäßigen, zunächst bei ARISTOTELES (Anal. post. 74 a 37; Met. 1036 b 3, 1077 b 9; Phys. 187 b 33, 236 a 15). Die Scholastiker betonen den Wert der Abstraction für die Erkenntnis der Universalien (s. d.). *„Per abstrahentem intellectum genera concipiuntur et species“* (JOH. v. SALISBURY bei PRANTL, G. d. L. II, 248). Es wird viel vom *„abstrahere formam a materia individuali“* (THOMAS, Sum. th. I, 85, 1) gesprochen. Die *„species intelligibiles“* (s. d.) werden von den sinnlichen Vor-

stellungen (phantasmata) abstrahiert durch den „*intellectus agens*". So können wir „*in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus condicionibus*" gewinnen (l. c. I, 85, 1). „*Formae fiunt intellectae in actu per abstractionem*" (C. gent. I, 44, 98; II, 82). Die Abstraction kann auf zweierlei Weise erfolgen: 1) „*per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo*", 2) „*per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio*" (ib.). Ferner gibt es eine Abstraction, „*secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine,*" und eine „*secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili*" (Sum. th. I, 40, 3c). Nach Duns Scotus gibt es eine zweifache Abstraction. „*Una est a materia et suppositis, sicut homo abstrahitur ab illo homine et ab isto et a materia, ut ab homine albo et nigro . . . Alia est abstr. a suppositis, sed non a materia, sicut homo albus abstrahitur ab illo homine et ab isto*" (bei Prantl, G. d. L. III, 212). Zabarella bestimmt das Abstrahieren als „*actio intellectus, quo separat a phantasmatibus seu visis universale et ipsum denudat omni materiali conditione*" (de mente agent. 6). Goclen erklärt, es sei die Abstraction eine „*consideratio alicuius absque eo, in quo est*" (Lex. phil. p. 14); zwei Abstractionsstufen gibt es: „*abstr. prima*" (z. B. color) und „*abstr. secunda*" (coloreïtas) (l. c. p. 19). Campanella führt die Abstraction auf ein Nachlassen der Verstandestätigkeit zurück, sie hat also einen negativen Charakter. „*Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitatibus vel ex raritate agendi*" (Univ. phil. I, 5, 1). Die Logik von Port-Royal erklärt das abstracte, discursive Erkennen durch die Beschränktheit unseres Geistes. „*Limitatio mentis nostrae causa est, ut nequeamus comprehendere res aliqualiter compositas alio modo, quam eas particulatim considerando et quasi diversas illarum facies contemplando, quae nobis obverti possunt; hoc autem ipsum est quod generaliter scire per abstractionem dicitur*" (I, 4).

Locke setzt das Abstractionsverfahren in die gesonderte Auffassung der Dinge, getrennt von allen andern Dingen und von den Nebenumständen der Dinge wie Zeit, Raum u. s. w. (Ess. c. h. u. II, § 9). Berkeley betont, abstrahieren heiße nur „*einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachten*", und das sei nur möglich bei Eigenschaften, welche ebenso gesondert existieren können (Princ. X; so auch Hume). Condillac erklärt abstraire als „*séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie*" (Tr. d. sens. I, ch. 4, § 2). Chr. Wolf: „*Si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta seiuncta intuemur, ea abstrahere dicimur*" (Psych. emp. § 282).

Als Absehen von dem Besonderen und Beibehaltung, Fixierung des Allgemeinen durch Hemmung, Verdunkelung des Specifischen wird, in einigen Modificationen, die Abstraction bestimmt von G. F. Meier (Met. S. 73 f.), von Kant („*Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden*") (Log. § 6). „*Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahieren (abstrahere aliquid), sondern von etwas abstrahieren (abstrahere ab aliquo). Abstracte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahierende (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen*" (l. c. S. 146 f.). Lambert erklärt: „*Da der Begriff der Art und Gattung nur die Merkmale in sich faßt, die die Sache mit anderen gemein hat, so läßt man in diesem Begriffe*

alle eigenen Merkmale weg und stellt sich die gemeinsamen besonders vor. Die Verrichtung des Verstandes, wodurch dies geschieht, nennt man abstrahieren" (Org. I. § 17). DESTUTT DE TRACY: *„Vous tirez de deux ou plusieurs idées individuelles tout ce qui les confond, en rejetant tout ce qui les distingue, et vous en faites une idée commune"* (El. d'idéol. I, 6, p. 91). Nach HERBART beruht die Abstraction psychologisch auf der *„Hemmung des Verschiedenen vieler Vorstellungen"* und Verschmelzung des Gleichartigen derselben zu einer Gesamtvorstellung (Psych. a. Wiss. II, § 121; ähnlich FRIES, Syst. d. Log. S. 63). DROBISCH definiert die Abstraction als *„die Denkoperation, welche von den verglichenen Objecten die ihnen eigentümlichen Merkmale absondert und dadurch ihren Gattungsbegriff bildet"* (Neue Darst. d. Log.[5], § 19, S. 21), VOLKMANN als den Process der *„Loslösung des Vorstellungs- oder Formbewußtseins von allen Beziehungen auf ein anderes durch die wechselseitige Hemmung dieser Beziehungen untereinander"* (Lehrb. d. Psych. II[4], S. 247).

Den positiven Charakter der Abstraction betont HEGEL. *„Das abstrahierende Denken . . . ist nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leidet, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduction desselben als bloße Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestiert"* (Log. II, 20). Nach LOTZE erfolgt die Abstraction nicht durch bloße Weglassung, sondern durch *„Ersatz der weggelassenen Merkmale durch ihr Allgemeines"* (Log.[2], S. 41). W. HAMILTON betrachtet die Abstraction als eine Function der Aufmerksamkeit. So auch J. ST. MILL, der aber keine gesonderte Existenz des Abstracten annimmt. *„The formation . . . of a concept does not consist in separating the attributes which are said to compose it, from all other attributes of the same objects . . . But . . . we have the power of fixing our attention on them, to the neglect of the other attributes"* (Examin. p. 393 ff.). Nach SULLY ist Abstraction eine *„geistige Abweisung dessen oder ein geistiges Abwenden von dem, was für den Augenblick nicht von Wichtigkeit ist"* (Handbuch d. Psych. S. 235). Wahre Abstraction ist erst durch die Sprache ermöglicht (l. c. S. 253). A. BAIN bemerkt: *„The identifying a number of different objects on some one common feature, and the seizing and marking that feature as a distinct subject of thought"* bildet das Wesen der Abstraction (Sens. and Int.[3], p. 511). Abstraction als Bewußtsein des Abstracten ist nach B. ERDMANN *„Aufmerksamkeit auf das Gleiche, das in dem Verschiedenen, welches in dem Kreise des bloßen Bewußtseins verbleibt, vorgestellt wird"* (Log. I, 48). Sprachliche Abstraction ist die *„Bildung und Verdichtung von Vorstellungen gleicher Merkmale durch die Reproduction von Erinnerungen und ihre Zusammenordnung zu neuen Gegenständen auf Grund sprachlicher Überlieferung durch die Einbildung"* (l. c. S. 51 f.). Nach SCHUPPE ist die Abstraction *„Unterscheidung der nächsthöheren eigentlichen Gattung von dem Specifischen im einfachsten Element"* (Log. S. 90 ff.), nach UPHUES ein *„Vorgang der Aufmerksamkeit auf bestimmte Teile der die Wahrnehmungen und entsprechenden Vorstellungen vermittelnden Empfindungen, die natürlich notwendig mit dem Absehen von den übrigen Teilen verbunden ist, ohne daß es dazu eines besondern Vorgangs bedürfte"* (Psych. d. Erk. I, 239). Es gibt eine natürliche und künstliche Abstraction (l. c. S. 240). WUNDT bestimmt die Abstraction (psychologisch) als active Apperception, Fixierung, Aussonderung bestimmter *(„herrschender")* Vorstellungselemente (auch an einer einzigen Vorstellung) (Log. I[2], S. 46 ff.). Die *„isolierende"* Abstraction besteht

in der Abtrennung eines bestimmten Teiles von einer complexen Erscheinung die *„generalisierende“* in der absichtlichen Vernachlässigung von Merkmalen (Log. II, 11 f.). Nach KREIBIG besteht die Abstraction darin, daß *„ein bestimmtes Merkmal in mehreren Einzelvorstellungen fixiert wird, wodurch von selbst die übrigen Merkmale im Bewußtsein zurücktreten“* (Die Aufm. S. 42). Nach LIPPS ist Abstraction die *„Heraushebung unselbständiger Bewußtseinselemente durch das bezeichnende Wort“* (Gr. d. Log. S. 126). H. CORNELIUS lehrt (mit HUME): *„Auf ein . . . Merkmal eines Inhaltes achten und von den übrigen abstrahieren heißt nichts anderes, als die Ähnlichkeit des Inhaltes mit einer Gruppe und nicht zugleich diejenige mit den übrigen Gruppen von Inhalten erkennen, mit welchen er außerdem noch Ähnlichkeit aufweist“* (Einl. in d. Phil. S. 237 f.; Psychol. S. 50 ff.). Vgl. MEINONG, Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinne Bd. 24. Vgl. Allgemein.

Abstraction, absolute, nennt SCHELLING *„die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective absolut sich erhebt“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 323).

Abstrahieren s. Abstraction.

Abstufungsmethode s. Methode.

Abstumpfung der Gefühle ist ein Product der Wiederholung eines starken Gefühles.

Absurd: sinnlos, denkwidrig, widerspruchsvoll. Ad absurdum führen: durch Aufzeigung von Widersprüchen, Ungereimtheiten jemandes Ansicht, Behauptung widerlegen, entkräften, wie es besonders die Sophisten, SOKRATES, die Eristiker taten.

Abulie: Willenlosigkeit, Schwächung der hemmenden oder der dirigierenden Function des Willens, verbunden mit einer übermäßigen Steigerung der automatischen Tätigkeit oder einer Schwäche der Sensibilität (RIBOT, Der Wille, S. 33 ff.). Eine Abulie liegt in der (pathologischen) Unfähigkeit, eine Willensintention auszuführen, durchzuführen, Unfähigkeit der Entschließung oder der Ausführung des Entschlusses (vgl. RIBOT, Les maladies de la volonté).

Ab universali ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia: Vom Allgemeinen darf man auf das Particuläre, Besondere schließen, weil dieses in jenem schon eingeschlossen ist. Vgl. Dictum.

Abzählungsmethoden s. Methode.

Acceptationstheorie = die Lehre des ANSELM (De conc. virg. c. 20 ff.), daß der Sohn Gottes sich als Äquivalent für die (sonst unsühnbare) Schuld des Menschengeschlechts geopfert hat.

Accidens (Accidenz) (*τὸ συμβεβηκός*) heißt das unwesentliche, wechselnde, äußere, *„zufällige“*, nur in Beziehung auf besondere Dinge auftretende Merkmal eines Dinges. Der Gegensatz zu *„accidentiell“* ist *„essentiell“*. Die *„Accidenzen“* werden auch als Zustände, Bestimmungen der Substanz (s. d.) dieser selbst gegenübergestellt.

Das *„Accidens“* im Sinne des Unwesentlichen, nicht im Begriffe eines Dinges Liegenden oder direct aus ihm Folgenden kommt zuerst bei ARISTOTELES vor. Es ist das, was sich *οὔτ᾽ ἐξ ἀνάγκης οὔτ᾽ ἐπὶ τὸ πολύ* an einem Dinge

findet (Met. IV, 30, 1025 a 14), z. B. das Weiß-sein des Menschen (Met. V, 2, 1026 b 35). Was einem Dinge nur beziehungsweise zukommt, ist *κατὰ συμβεβηκός*. Vom Accidentiellen gibt es kein eigentliches Wissen (Met. X, 8, 1065 a 4), weil es unbestimmt (*ἀόριστον*) ist (Phys. II, 4, 196 b 28). PLOTIN unterscheidet die Accidentien der Dinge von ihren Wesenheiten (Enn. II, 6, 2). PORPHYR definiert: *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς* (pag. 6, 4 a 25 ff.). In des BOËTHIUS Übersetzung: „*Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*". Es gibt ein „*accidens separabile*" und „*inseparabile*" (*χωριστόν* und *ἀχώριστον*) (l. c. p. 39). Der Terminus „*accidens*" kommt schon bei SENECA (Ep. 117, 3) vor.

Die Scholastiker halten diesen Begriff fest (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 343). Man unterscheidet zuweilen „*absolute*" (quantitas, qualitas) und „*respective*" Accidenzen (l. c. III, 282). Nach THOMAS ist accidens „*res, cuius naturae debetur esse in alio*" (Sum. th. III, 77, 1 ad 2), es ist „*praeter essentiam*" (l. c. I, 54, 3 ad 2). „*Accidentis esse est inesse.*" Es gibt „*accidens commune*" und „*accidens proprium*" (l. c. I, 3, 4 c). SUAREZ erklärt, „*accidens esse talem formam, quae afficit vel modificat subiectum extra rationem eius existens*" (Met. disp. 37, sect. 2). GOCLEN teilt uns mit, accidens bedeute „*quod accedit vel decedit absque rei corruptione*". „*Quicquid nihil confert ad constitutionem subiecti, sed ad illud constitutum insuper accedit, illud potest abesse vel adesse praeter subiecti ipsius corruptionem*" (Lex. phil. p. 26). So sind von den „*formae essentiales*" die „*formae accidentales*" zu unterscheiden (ib.). Man spricht auch von einer „*accidenteïtas*" als der „*essentia accidentis*", sowie von einem „*accidens per accidens*" für jenes accidens, „*quod non est per se seu essentiale*" (l. c. p. 33).

Die Motakallimûn lehren das beständige Von-neuem-Geschaffenwerden der Accidenzen durch Gott (vgl. STÖCKL, G. d. Ph. d. M. II, 148).

BERKELEY verwirft mit dem Begriffe einer materiellen Substanz auch den des Accidens (Princ. XVII).

Nach BAUMGARTEN ist accidens ein „*praedicamentum sive physicum, cuius esse et inesse*" (Met. § 191), und er erinnert an den scholastischen Satz: „*accidentia non existere possunt nisi in aliis, non extra suas substantias*" (l. c. § 194) KANT nennt Accidenzen „*die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als die besonderen Arten derselben, zu existieren*" (Kr. d. r. V. S. 178). Nach PLATNER sind sie „*die verschiedenen Arten und Grade des Wirkens oder Seins einer Substanz*" (Phil. Aph. I, § 864). J. G. FICHTE: „*Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz — die Substanz, analysiert, gibt die Accidenzen*" (Gr. d. g. W. S. 161). Nach SCHELLING ist an einem Objecte das Accidens, was nur eine Größe in der Zeit hat (Syst. d. tr. Id. S. 218, 233).

DESCARTES gebraucht lieber das Wort „*modus*", denn „*accidens*" ist nicht „*praeter modum cogitandi, utpote quod solummodo respectum denotat*" (Princ. ph. I, 51, 55). Ähnlich die Logik von PORT-ROYAL (I, 6). Nach HOBBES ist accidens ein „*modus concipiendi corporis*" (Comp. VII, 2). J. ST. MILL nennt Accidenzen „*alle Attribute eines Dinges, die weder in der Bedeutung des Namens eingeschlossen liegen, noch in einem notwendigen Connex mit den darin eingeschlossenen Attributen stehen*" (Log. I, 158). Es gibt trennbare und untrennbare Accidenzen (ib.). Vgl. Substanz, Ding.

Accidentale possibile est putari destructum ut remaneat subiectum (AVICENNA bei PRANTL, G. d. L. II, 326).

Accidentalis = accidentiell, accidential. (Vgl. PRANTL, G. d. L. II, 326).

Accidenteïtas ist die Eigenart des Accidenz-sein. Vgl. Accidens.

Accidenter = per accidens = accidential.

Accidential oder accidentiell, s. Accidens.

Accidenzen s. Accidens.

Accommodationsbewegungen spielen eine Rolle bei der Ausbildung der Tiefenvorstellung. Vgl. Raum.

Acedie (acedia): geistige Stumpfheit, Trägheit, Ekel an geistigen Gütern (*„taedium interni boni“*) (AUGUSTINUS, THOMAS, Sum. th. I, 63, 2 ad 2), Weltschmerz (PETRARCA, De contempl. mund. III).

Acervus (Haufen) ist der Name eines Schlusses, der die Unwahrheit, den Scheincharakter der Sinneswahrnehmung und der Veränderung der Dinge dartun soll (Eleaten). Ein fallender Kornhaufe (*κέγχρος*) kann hiernach kein Geräusch in Wahrheit hervorbringen, denn er ist aus lauter Körnern zusammengesetzt, die einzeln genommen lautlos zu Boden fallen (bei ARISTOTELES, Phys. VIII 5, 250b 20). Eine andere Art des *„Acervus“* (*σωρίτης*) ist die, daß weder ein Korn, noch zwei, noch drei Körner einen *„Kornhaufen“* bilden, und daß dieser eigentlich gar nicht zustandekommen kann. Vgl. Sorites.

Achamoth: die niedere Weisheit im System des Gnosticismus (s. d.).

Achilleus heißt ein von ZENO dem Eleaten zur Darlegung der Unwirklichkeit der Bewegung (s. d.) aufgestellter Schluß. Achilleus, der schnellste Läufer, kann die langsame Schildkröte nicht einholen, auch wenn sie nur einen geringen Vorsprung hat; denn die trennende Distanz besteht aus einer unendlichen Zahl von Teilen, die in einer endlichen Zeit gar nicht durchlaufen werden können (bei ARISTOTELES, Phys. VI 9, 239b 14 sq.) Vgl. Unendlich.

Achtung ist anerkennende Berücksichtigung des Wertes einer Persönlichkeit, des Sittengesetzes u. s. w. Sie besteht wesentlich in einem Achtungsgefühl, das sich an die Vorstellung der Überlegenheit oder Ebenbürtigkeit eines Wesens knüpft. — Nach KANT ist Achtung *„das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“* (Kr. d. Urt. S. 111), *„die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“* *„„die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewußtsein derselben“* (Gr. z. Met. d. Sitt. S. 20). Die Achtung vor dem Sittengesetz ist die Grundlage aller Moral (s. Sittlichkeit). In anderer Weise auch nach v. KIRCHMANN, der unter Achtungsgefühlen die sittlichen Gefühle (das Gewissen) versteht (Kat. d. Phil.[3], S. 172). Nach R. WAHLE ist Achtung *„die Vorstellung von der Schwierigkeit gewisser einzelner Leistungen und der Bereitschaft, die Person, von der sie ausgegangen, in einer ihr günstigen Weise zu behandeln“* (D. G. d. Ph. S. 391). Nach IHERING ist Achtung *„der durch Beachtung zum Ausdruck gebrachte Wert der Person“*, *„Anerkennung des Wertes der Person“* (Zw. im Recht II, 504). Nach H. SCHWARZ ist Achtung ein *„Gefallen an einer vorgestellten Würde der fremden Person“* (Psychol. d. Will. S. 39).

Act (actus): einzelne Tätigkeit, Handlung, Wirksamkeit. Das scholastische *„actus“* ist die Übersetzung der *ἐνέργεια* (s. d.) des ARISTOTELES (im Gegensatz zu *„potentia“*) und bedeutet Wirklichkeit, Wirklichsein, Verwirklichung, Vollendung einer Möglichkeit (*„potentiae perfectio“*). *„Actus primus“* ist die Wirklichkeit, durch *„actus secundus“* die Tätigkeit (das operari) des wirklich

Gewordenen bezeichnet. Der Gegensatz von esse *„actu“* und esse *„potentia“* schon bei Boëthius (Isag. Porph. p. 37, 49).

Actio manens, actio transiens: die in der Ursache bleibende, die auf ein anderes übergehende Tätigkeit. (Scholastiker).

Action: Handlung, Tätigkeit (s. d.). Gegensatz: Passion (s. d.).

Actionstheorie s. Apperceptionspsychologie.

Activ (activus): tätig, wirksam.

Activer Intellect s. Intellect.

Activität (activitas) = activer Charakter, Wirkungsfähigkeit (*„vis agendi“*, Goclen, Lex. phil. p. 59). Dem Bewußtsein kommt eine Activität zu, die es im Denken und Wollen betätigt und die, als *„Reactivität“*, schon dem Wahrnehmen und Empfinden zugrunde liegt. Der höchste Grad dieser Activität ist die Selbsttätigkeit, die Spontaneïtät (s. d.) des Ichs.

Descartes stellt den activen Geist der passiven Materie (s. d.) gegenüber. Unter den *„actiones animi“* versteht er *„omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere“* (Pass. an. I, 17, p. 10). Spinoza verlegt die Action der Seele in das genaue Erkennen; sie leidet, wenn sie unadäquate Vorstellungen hat. *„Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur“* (Eth. III, prop. I). *„Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent“* (l. c. prop. III). Ähnlich meint Leibniz: *„Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception . . . se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse“* (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 72). Geulincx verlegt alle, auch die geistige Activität in Gott. Sein Grundsatz lautet: *„Quod nescis quomodo fiat, id non facis“* (Eth. I, c. 3, sct. 2, § 2, p. 32). Daher *„ubi nihil vales, ibi nihil velis“* (l. c. Annot. p. 164). Ich bin nur ein Zuschauer (spectator) in dieser Welt, in der alles von Gott bewirkt wird (l. c. p. 35 f., s. Occasionalismus). Malebranche schreibt nur dem Wollen Activität zu, der Verstand verhält sich passiv, insofern er alles in und durch Gott erkennt (Rech. II, 7). Nach Locke ist die Seele nur activ, insofern sie fähig ist, Vorstellungen zu verknüpfen und zu ordnen (s. Empirismus). Nach Berkeley sind die geistigen Substanzen activ, die Dinge = Vorstellungen aber durchaus passiv. Die Activität des Geistes liegt in seinem Vermögen, Ideen zu producieren (bewußt zu machen) und zu verändern (Princ. XXVIII). Der Sensualismus (s. d.) leugnet eine schöpferische, originäre Activität des Geistes. Doch betont Condillac das Vorhandensein einer tätigen Kraft in der Seele, vermöge deren wir activ sind, nämlich in allem, was wir in oder außer uns erzeugen, in unserem Nachdenken wie in unseren Willkürhandlungen (Tr. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die active Seite des Bewußtseins berücksichtigt Dugald Stewart (Philos. of the active and moral powers), auch Hamilton.

Kant stellt der *„Receptivität“* (s. d.) der Sinne die *„Spontaneïtät“* des Denkens (s. d.) gegenüber. Seitdem berücksichtigen die meisten Erkenntniskritiker und auch viele Psychologen den activen Charakter des Bewußtseins. Eine Ausnahme machen die Associationspsychologen (s. d.) und E. v. Hartmann, nach welchem das Bewußtsein (s. d.) rein passiv ist; activ ist nur das

„Unbewußte“ (s. d.). — Nach MAINE DE BIRAN ist die Activität des Bewußtseins eine Tatsache, die im *„effort voulu“* (s. Wollen) zum Ausdruck gelangt. FRIES erklärt die Passivität des Geistes für bloß relativ als Nötigung, die Tätigkeit auf eine bestimmte Weise zu äußern (Neue Kr. I, 75). Die Activität des Bewußtseins betont GALUPPI (Filosofia della volontà). So auch LOTZE, WUNDT, PAULHAN (L'activité mentale . . .), HÖFFDING, WITTE (Wes. d. Seele S. 144), REHMKE, der das *„Tätig-sein“* der Seele als *„Bedingung“* für das Auftreten eines einzelnen Bewußtseinsvorgangs auffaßt (Allg. Psychol. S. 482, 464) u. a. Die Activität der Seele schon in der Sinnesempfindung behaupten u. a. FORTLAGE (Psych. II, § 80), A. BAIN (Sens. and Int.), HÖFFDING, der betont, die Activität des Geistes käme nur in ihren Resultaten zum Bewußtsein (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. Bd. 14, S. 308), JODL (Lehrb. d. Psych. S. 96, 105), STOUT (Anal. Psychol.). Vgl. Apperception.

Actu esse s. Act.

Actualität (actualitas): actuelles, tätiges Sein, Tätigkeitscharakter, Wirklich-sein, Wirksamkeit (vgl. THOMAS, Sum. th. I, 3, 4c; GOCLEN, Lex. phil. p. 58).

Actualitätstheorie: a. metaphysische = die Lehre, daß die Wirklichkeit nicht in einem (ruhenden) Sein, sondern in Wirksamkeit (actus), (lebendigem, schöpferischem) Tun, in einem Werden, in stetiger Entwicklung und Selbstverwirklichung besteht; b. psychologisch = die Ansicht, daß das Psychische im Bewußtsein selbst besteht, real ist, die Auffassung des Bewußtseins (der Seele) als Geschehen, Tätigkeit, Proceß. Gegensatz: Substantialitätstheorie (s. Seele).

Der Begründer der metaphysischen Actualitätstheorie ist HERAKLIT mit seiner Lehre vom ewigen Werden (s. d.) ohne ruhendes Sein. Auf ein geistiges Schaffen, Producieren führt PLOTIN das Sein zurück (Enn. VI, 8, 20). J. G. FICHTE nimmt als das Ursprüngliche das unendliche Tun des absoluten Ich (s. d.) an, welches das Sein erst setzt. Nach HEGEL ist die *„Idee“* (s. d.) als Weltgrund absoluter Proceß, dialektische Entwicklung. Nach HEINROTH ist die Kraft (s. d.) das Primäre, die Substanz ein Abgeleitetes. *„Es ist daher nur ein Schein, eine Täuschung, die uns außer der Kraft noch ein von ihr verschiedenes Substrat, als Bedingung ihrer Wirklichkeit, annehmen läßt“* (Psychol. S. 273). SCHOPENHAUER bestimmt das Sein als Product der Willenstätigkeit (s. d.). Nach WUNDT sind die Wirklichkeitsfactoren Willenseinheiten, aber nicht als tätige Substanzen, sondern als *„substanzerzeugende Tätigkeiten“* (Syst. d. Phil.[2], S. 419 ff.). Es gilt der Satz: *„so viel Actualität, so viel Realität“* (Eth.[2], S. 459). Die Verbindungen der Willenseinheiten zu einem Gesamtwillen sind daher ebenso real, ja, viel wirkungsvoller, realer als sie selbst. Die actuelle Willenseinheit ist *„nur das letzte Glied in einer unendlichen Reihe vorauszusetzender Tätigkeiten, die alle bloß in der ihnen zukommenden Verbindung Wirklichkeit haben und deren Wechselbestimmungen daher in diesem Sinne realer sind als sie selber“* (l. c. S. 422 ff.).

Die psychologische Actualitätstheorie geht eigentlich schon auf PROTAGORAS zurück, der gesagt haben soll, die Seele sei nicht παρὰ τὰς αἰσθήσεις (Diog. L. IX, 51). Bei ARISTOTELES kommt sie insofern vor, als er die Seele (s. d.) als Entelechie (s. d.) bestimmt. Nach SPINOZA ist die Seele keine Substanz, sondern die aus Teilideen zusammengesetzte *„idea corporis“* (Eth. II,

prop. XV). HUME faßt die Seele geradezu als *„Bündel"* von Bewußtseinsinhalten ohne substantiellen Träger auf. Es gibt keine Seele außer dem actuellen Bewußtsein (Treat. IV, sct. 5, sct. 6). Als Tätigkeit gilt die Seele bei J. G. FICHTE (*„die Intelligenz ist dem Idealismus ein Tun und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen"* WW. I, 1, S. 440), SCHELLING, HEGEL (der Geist ist *„absolute Actualität"*, Encykl. § 34), SCHOPENHAUER, als Kraft bei HEINROTH (Psychol. S. 270 ff.). FECHNER erklärt ausdrücklich: *„Im Bewußtsein gibt es . . . einen steten Fluß, Wechsel, ewige Veränderung dessen, was darin erscheint . . . wohl aber beharrliche Verhältnisse, feste Gesetze."* *„Was fest in sich ist, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden"* (Üb. d. Seel. S. 205). Ähnlich PAULSEN: *„Soll ein ‚Träger' für das Seelenleben gefunden werden, so muß man ihn nicht in einem isolierten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man ‚absolut setzt', sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, in dem und in dem es ist"* (Einl. in d. Phil.[2], S. 136). WUNDT versteht unter der Actualitätstheorie die Tatsache, *„daß jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) ist"*, daß das Psychische Ereignis, Geschehen und nicht ruhendes Sein, sowie daß es unmittelbare Wirklichkeit, nicht Erscheinung ist (Phil. Stud. X, 121; XII, 42, 81 f.). Das geistige Leben ist *„nicht eine Verbindung unveränderter Objecte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Tätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung"* (Vorles.[2], S. 495; Ess. 4, S. 115). Das Psychische ist als *„ein fortwährend wechselndes Geschehen in der Zeit, nicht als eine Summe beharrender Objecte, wie dies meist der Intellectualismus infolge jener falschen Übertragung der von uns vorausgesetzten Eigenschaften der äußeren Gegenstände auf die Vorstellungen derselben annimmt"* (Gr. d. Psych.[5], S. 17 f.). Die innere Erfahrung ist *„ein Zusammenhang von Vorgängen"*, sie besteht aus *„Processen"* (l. c. S. 18 f.). Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch das Verhältnis von Seele und Leib (l. c. S. 388). Als *„reines substratloses Geschehen"* bestimmt auch JERUSALEM das Psychische (Urteilsf. S. 7; Lehrb. d. Psych.[3], S. 3). Den Actualitätsstandpunkt (mindestens im Sinne des Erlebnischarakters des Psychischen) vertreten ferner: VON HARTMANN (Phil. d. Unb.[3], S. 401), aber nur für das Bewußtsein, hinter dem doch noch ein *„functionierendes Subject, das als Substanz zu bezeichnen ist"*, steht (Krit. Wander. S. 95), H. SPENCER (auch nur empirisch, Psych. § 469), A. SPIR (Viertelj. f. w. Ph. IV, 370), HÖFFDING, SULLY, JAMES, BALDWIN, LADD, VILLA, REHMKE, RIEHL, JODL, WAHLE u. a. Die Theorie (Seele = Tätigkeit) wird bekämpft von VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 62), A. VANNÉRUS u. a. Vgl. Seele.

Actuell (actualis): wirklich, wirksam, im Gegensatz zu *„potentiell"* (s. d.). Es ist das Aristotelische *ἐνεργείᾳ*. Nach ARISTOTELES erfolgt jeder Übergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Actuellen durch ein Actuelles (*ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος*, Met. IX, 8). Vgl. Wirklichkeit, Potentialität.

Actuelle Energie s. Energie.

Actus s. Act.

Actus apprehensivus: Erfassung des Objects durch das Bewußtsein, auffassende Tätigkeit (WILHELM VON OCCAM; vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. III, 333). Vgl. Apprehension.

Actus entitativus: nach DUNS SCOTUS das Sein der formlosen Materie (De rer. princ. 7, opp. III).

Actus iudicativus s. Urteil.

Actus nobilior est potentia: die Wirklichkeit ist mehr, ist wertvoller als die Möglichkeit (AVICENNA u. a.).

Actus primus — actus secundus: erste und zweite Wirklichkeit. „*Operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus*“ (THOMAS, C. gent. II, 59).

Actus purus: reine Wirklichkeit, immaterielle Wirksamkeit, stofflose Tätigkeit. So nennen die SCHOLASTIKER Gott (s. d.) im Anschluß an ARISTOTELES, nach welchem Gott ohne Leiden, nur ἐνέργεια ohne δύναμις ist (Met. XI 7, 1072b sq., XII 6 sq.). „*Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate*“ (THOMAS, Sum. th. I, 3, 2c). Actus purus ist ein actus, „*qui nihil habet admistum potentiae, ut aeternum. Itaque est sine motu*“ (GOCLEN. Lex. phil. p. 47). Nach LEIBNIZ ist Gott (s. d.), die oberste Monade, „*actus purus*“, weil er körperlos ist, das Universum in höchster Klarheit vorstellt und insofern rein activ ist (Monad. 72). SCHELLING nennt die Gottheit als Ursein actus purus. (WW. II, 210 f.). Vgl. Gott.

Adam Kadmon: nach der KABBALA das Urbild des Menschen und der irdischen Welt, eine Einheit von zehn „*Sephiroth*“ (s. d.) (FRANCK, La cabb. p. 179 ff.).

Adaption s. Anpassung.

Adaptionstheorie s. Sprache.

Adäquat: angemessen, gleichkommend, entsprechend, vollkommen genau getreu. Eine Erkenntnis (s. d.) ist adäquat, wenn sie die Wirklichkeit möglichst getreu in Begriffen und Urteilen nachconstruiert. Vgl. Definition.

Nach SPINOZA ist eine Idee adäquat, wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt: „*per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet — dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*“ (Eth. II, def. IV). Im adäquaten Erkennen besteht die „*actio*“ (s. d.) der Seele. Nach LEIBNIZ ist eine Erkenntnis adäquat, wenn in ihr alles deutlich gekannt wird oder wenn die Analyse des Begriffs vollkommen durchgeführt ist (opp. Erdmann, p. 79). PLATNER nennt einen Begriff adäquat, „*wenn er die zur Unterscheidung des Geschlechts erforderlichen gemeinsamen und eigentümlichen Merkmale enthält*“ (Phil. Aphor. I, § 527) — Adäquat muß jede gute Definition (s. d.) sein.

Adäquata causa s. Causa.

Adäquate Erkenntnis s. Adäquat.

Ad hominem (κατ᾽ ἄνθρωπον) sc. argumentatio: auf Zugeständnis, Überredung, Autorität, persönliche Motive u. dgl. sich stützendes, populäres Beweisverfahren.

Adiaphora (ἀδιάφορα): Ununterschiedenes, Gleichgültiges, Wertloses. Als solches gilt den Cynikern und besonders den Stoikern alles mit Ausnahme der Tugend, des sittlich Guten. Adiaphora ist τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ

κακίας (Diog. L. VI, 104). Selbst das Leben hat keinen Wert an sich, kann daher, wenn notwendig, aufgegeben werden (l. c. VII, 130; SENECA, Ep. 12, 10). Die späteren Stoiker mildern die Schroffheit der Adiaphora-Lehre, indem sie einige Güter als προηγμένα und ἀποπροηγμένα (vorzuziehendes und abzulehnendes) bestimmen (Stob. Ecl., II 6, 156). — Nach GOMPERZ (Griech. Denk. I, 345) hat PRODIKOS den Begriff der an sich gleichgültigen Dinge, die erst von der richtigen Verwendung ihren Wert empfangen, in die Sittenlehre eingeführt.

A dicto simpliciter und secundum quid: schlechthin u. relativ gedacht.

Aditi: Unendlichkeit, auch Materie (Upanishads). (Vgl. DEUSSEN, Allg. G. d. Ph. I, 200.)

Ad oculos: augenfällig, anschaulich. „*Ad oculos demonstrieren*": anschaulich darlegen.

Adrastea (ἀδράστεια): die Unentfliehbare = das Schicksal (PLOTIN, Enn. III, 2, 13), welches ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος ist (Stob. Ecl. I, 5, 188; I. 41, 966).

Advaitam: Nichtvielheit, Einheitslehre: Grundlehre des Vedântâ.

Affect (affectus, passio, πάθος) heißt ein erregter Gefühlsverlauf, Gefühlsausbruch, mit welchem bestimmte psychische und physiologische Veränderungen verknüpft sind, welche auf den Affect verstärkend zurückwirken. Im Altertum und Mittelalter werden die Affecte mit den Gefühlen und Trieben vermengt; der Affectbegriff bezeichnet hier „*alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Außenwelt abhängig ist*" (WINDELBAND, G. d. Ph. S. 129).

Zunächst gilt als Affect jede von außen in der Seele erregte mehr oder weniger starke Bewegung der Seele, des Vorstellungs- und Gefühlsverlaufes. So bei den Cyrenaïkern (s. Gefühl.) ARISTOTELES versteht unter πάθη τῆς ψυχῆς alle Zustände (ἕξεις) der Seele (De an. I, 1, 402 a 9), im engeren Sinne die Gemütsbewegungen, die teils von der Seele, teils vom Leibe ausgehen (σωματικὰ τὰ πάθη, Eth. Nic. X, 2, 1173 b 9). Als Affecte werden aufgezählt: θυμός, πρᾳότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, χαρά, φιλεῖν, μισεῖν, ἐπιθυμία, ὀργή, φθόνος, φιλία, πόθος, ζῆλος (De an. I, 1, 403 a 17 squ., Eth. Nicom. II, 4, 1105 b 21 squ., Polit. VIII, 6). Die Stoiker definieren den Affect (πάθος) als anormale, nicht naturgemäße, stürmische, vernunftlose Bewegung der Seele, sie betonen das Alogische des Affects: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα (Diog. L. VII, 110). *Πάθος εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς παρὰ φύσιν* (Stob. Ecl. II, 6, 47). „*Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*" (CICERO, Tusc. disp. IV, 6, § 11). „*Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione*" (l. c. 7, § 14). Der Affect enthält ein unlogisches Urteil. Die Grundaffecte sind: λύπη (aegritudo), φόβος (metus), ἐπιθυμία (libido), ἡδονή (laetitia) (Diog. L. VII, 110; Cic. Tusc. disp. IV, 6, § 11). Die Beherrschung, Unterdrückung der Affecte (Apathie, s. d.) ziemt dem Weisen, Tugendhaften, weil die Affecte gegen die Natur der vernünftigen Seele sind (Cic., Tusc. disp. III, 9, IV, 19; Senec. Ep. 116). Doch gibt es auch εὐπάθειαι, nämlich χαρά, εὐλάβεια, βούλησις (Diog. L. VII, 116). SENECA betont die freiheitshemmende Natur der Affecte (De ira II, 17, 7). Nach PLOTIN ist der Affect ein an bestimmte Vorstellungen der Seele sich anknüpfender Zustand des Leibes (Enn. III, 6, 3).

Nach Gregor von Nyssa stammen die Affecte vom Leibe her, sie sind beim Menschen Krankheiten der Seele (De an. p. 47; vgl. Siebeck, G. d. Ps. I, 2, 378). Nemesius nennt als Affecte Lust, Unlust, Furcht, Begierde (*Περὶ φύσεως* 17), Augustinus: Begierde, Freude, Furcht, Trauer (Conf. VIII, 14). Thomas: amor, concupiscentia, delectatio, dolor, tristitia (Sum. th. II, qu. 26 ff.). Affect heißt hier *„affectio, affectus, concitatio animi, passio animae, perturbatio"*; er ist eine Erregung des *„appetitus sensibilis"*, des sinnlichen Begehrens (1 perih. 2a; Sum. th. I. II, 24, 2c; 2 eth. 5b; De ver. qu. 26, 2). Goclen versteht unter Affecten *„appetitus et aversationes"* (Lex. phil. p. 80). *„Passio"* wird gebraucht für jede Form *„potentiae appetitivae"* (l. c. p. 802). Vgl. L. Vives, De an. III, p. 146 ff.

Nach Hobbes bestehen die Affecte gleichfalls in Begehrungen und Verabscheuungen (*„appetitu et fuga constant"*, De corp. c. 25, 12). Bewegungen des Bluts liegen ihnen zugrunde. Passiones sind appetitus, cupido, amor, aversio, odium, dolor (Leviath. I, 6). Physiologisch erklärt die Affecte auch Descartes: *„causam passionum animae non aliam quam agitationem, qua spiritus* (Lebensgeister) *movent glandulam, quae est in medio cerebri"* (Pass. an. II, 51). Die primitiven, einfachen Affecte sind *„admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror"* (l. c. 69). Spinoza erblickt (ähnlich wie die Stoiker) im Affect eine *„confusa idea"* (Eth. III, Schluß). Unter Affecten versteht er *„corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas"* (Eth. III, def. III). Affecte sind nur durch andere Affecte zu bekämpfen, zu beherrschen (Eth. V, so schon F. Bacon). Die Grundaffecte, deren mannigfache Formen analysiert werden, sind laetitia, tristitia, cupiditas. Malebranche versteht unter Affecten *„toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang"* (Rech. II. Bd., C. 1). Leibniz setzt die Affecte als *„perturbations ou passions"* in die *„pensées confuses où il y a de l'involontaire et de l'inconnu"* (Gerh. IV, 565). Shaftesbury bestimmt die selbstischen und socialen Affecte (Mitleid, Mitfreude u. dgl.) als natürliche, denen die unnatürlichen Affecte (Bosheit, Schadenfreude) gegenüberstehen. Von diesen *„sinnlichen"* werden die *„rationalen"* (Reflexions-)Affecte (Gefühle des Schönen und Schlechten) (Charact. of Men) unterschieden.

Wieder als Erregungen des Begehrens erscheinen die Affecte bei Chr. Wolf. *„Affectus sunt actus animae, quibus quid vehementer appetit vel aversatur, vel sunt actus vehementiores appetitus sensitivi et aversationes sensitivae"* (Psych. emp. § 603 ff.). Ein Affect ist *„ein merklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues"* (Vern. Ged. I, § 439). Ähnlich Bilfinger (diluc. met. § 294). Baumgarten betont wieder den alogischen Ursprung des Affects (*„ex confusa cognitione"*, Met. § 678). Condillac erblickt im Affect *„un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant"* (Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3).

Das Überraschende, Packende, Hemmende des Affects wird betont zunächst durch Kant. Nach ihm ist Affect *„das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Standpunkte, welches im Subject die . . . Überlegung nicht aufkommen läßt"*, *„Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird"* (Anthr. § 71 f.), *„diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen"* (Krit. d. Urt. S. 130). Die Affecte sind von den Leidenschaften

s. d.) zu unterscheiden (ib.). Je nachdem sie die Lebenskraft steigern oder mindern, sind sie *„sthenische (wackere)“* oder *„asthenische (schmelzende)“* Affecte (l. c. S. 130, Anthr. § 74). **Herbart** erklärt die Affecte aus dem Auftreten zu großer oder zu kleiner Vorstellungsmengen, die *„beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt“* sind (Psych. a. W. § 106; vgl. **Volkmann**, Lehrb. d. Psych. II[4], 390). Nach **Nahlowsky** ist der Affect *„die durch einen überraschenden Eindruck bewirkte vorübergehende Verrückung des inneren Gleichgewichts, wodurch auch der Organismus in Mitleidenschaft gezogen und demgemäß die besonnene Überlegung und freie Selbstbestimmung entweder reduciert oder sogar momentan aufgehoben wird“* (D. Gefühlsleb. S. 247). Zu unterscheiden sind *„Affecte der activen oder Plus-Seite“* und *„Affecte der passiven oder Minus-Seite“* (l. c. S. 258 f.). Nach **Beneke** entsteht der Affect aus einer Ausgleichung plötzlich entstandener Überreizung (Lehrb. d. Psych. S. 181). **Schopenhauer** definiert ihn als *„eine durch unmittelbar dargebotene, anschauliche Motive hervorgerufene so starke Bewegung des Willens, daß sie für die Zeit ihrer Dauer den Gebrauch der Erkenntniskräfte hindert und hemmt“* (Neue Paral. S. 401). Nach **Jodl** ist der Affect *„das plötzliche Eintreten oder rapide Anschwellen eines auf Vorstellungen beruhenden Gefühls zu solcher Intensität, daß dadurch jeder anderweitige Bewußtseinsinhalt verdrängt wird“* (Lehrb. d. Psych. S. 692). **Jerusalem** bestimmt den Affect als einen *„bestimmten Gefühlsverlauf, der sich von der ruhigen Gemütslage deutlich abhebt und einen intensiven Einfluß auf den Gesamtzustand des Bewußtseins ausübt“* (Lehrb. d. Psych.[3], S. 152). Es gibt Lust- und Unlustaffecte, erregende und deprimierende, spannende und lösende Affecte (ib.). Nach A. **Lehmann** ist Affect der Seelenzustand, *„in welchem starke Gefühle mit größerer oder geringerer Störung des normalen Vorstellungsverlaufes verbunden sind, und welche zugleich von verschiedenen Veränderungen des körperlichen Zustandes begleitet werden“* (Gefühlsleb. S. 59). Jeder Affect ist zugleich Trieb und umgekehrt (l. c. S. 141). Die Verwandtschaft von Affect und Trieb betont auch **Külpe** (Gr. d. Psychol. S. 337); er sieht in beiden *„Zustände, die eine Verschmelzung von Empfindungen und Gefühlen darstellen“* (l. c. S. 331).

Diese Auffassung des Affects als eigenartigen Gefühlsverlaufs ist die von **Wundt** begründete. Von einem Affect ist die Rede, wo sich *„eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlaufe verbindet, der sich gegenüber den vorangegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subject ausübt als ein einzelnes Gefühl“* (Gr. d. Psych.[5], S. 203). Der Affect ist ein psychisches *„Gebilde“* (s. d.). *„Jedes intensivere Gefühl geht in einen Affect über“* (l. c. S. 203), besonders das rhythmische (ib.). Jeder Affect beginnt mit einem *„mehr oder minder intensiven Anfangsgefühl, das durch seine Qualität und Richtung sofort für die Beschaffenheit des Affects kennzeichnend ist, und das entweder in einer durch einen äußeren Eindruck hervorgerufenen Vorstellung (äußere Affecterregung), oder in einem durch Associations- und Apperceptionsbedingungen entstehenden psychischen Vorgang (innere Affecterregung) seine Quelle hat. Darauf folgt dann ein von entsprechenden Gefühlen begleiteter Vorstellungsverlauf, der wieder sowohl nach der Qualität der Gefühle wie nach der Geschwindigkeit des Vorgangs bei den einzelnen Affecten charakteristische Unterschiede zeigt. Endlich schließt der Affect mit einem Endgefühl, welches*

nach dem Übergang jenes Verlaufes in eine ruhigere Gemütslage zurückbleibt, un in welchem der Affect abklingt, falls er nicht sofort in das Anfangsgefühl eine neuen Affectanfalles übergeht" (l. c. S. 204 f.). Durch die Summation und de Wechsel der aufeinander folgenden Gefühlsreize steigern sich auch die Wirkunge auf das Herz, die Blutgefäße und die Atmung sowie auf die äußeren Bewegungs organe (pantomimische Bewegungen u. s. w. als Ausdrucksbewegungen, s. d. Bei den relativ ruhigen Affecten: Verlängerung oder Verkürzung der Puls und der Atmungswellen, bei den sthenischen Affecten verstärkte Innervation verlangsamte und verstärkte Pulsschläge, bei den asthenischen Affecten Läh mung der Herzinnervation und des Tonus der äußeren Muskeln, starke Puls und Atembeschleunigung, aber schwächere Bewegungen des Pulses und Atmens bei den schnellen und langsamen Affecten größere oder geringere Schnellig keit der Zunahme oder Hemmung der Innervation (l. c. S. 207 f.). Die phy sischen Begleiterscheinungen verstärken den Affect (l. c. S. 208; vgl. Phil Stud. VI). Nach der Qualität der Gefühle gibt es Lust- und Unlustaffecte excitierende und deprimierende, spannende und lösende Affecte; nach der Inten sität sind schwache und starke Affecte zu unterscheiden, nach der Verlaufs form: plötzlich hereinbrechende, allmählich ansteigende, intermittierende Affect (l. c. S. 213—216).

Diese physiologischen Begleiterscheinungen (Bewegungen, vasomotorisch Störungen) machen zur Ursache des Affects James (früher) (Psychol. II, C. 25 C. Lange (Üb. Gemütsbeweg. 1887), auch Sergi (Dolore e piacere 1894). Vg Ch. Féré, Sensat. et mouvem. 1887, Ribot, Psychol. des sentim.

Affection (affectio): a. Zustandsänderung, Erregung, Erleiden. Die Scho lastiker unterscheiden *„affectio externa"*, *„quae subiecto advenit ob externam causam"* und *„affectio interna"*, *„quae manat a subiecti principiis intimis* (Goclen, Lex. phil. p. 78). Spinoza, der in den Einzeldingen Affectione (modi, s. d.) der Substanz (s. d.) erblickt, versteht unter *„entis affectiones „quaedam attributa, sub quibus uniuscuiusque essentiam vel existentiam intellig mus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur"* (Cog. met. I, 3). Nac Kant beruhen alle Anschauungen (s. d.) als sinnlich auf *„Affectionen"*, di Begriffe auf *„Functionen"* (Kr. d. r. V. S. 88). Nach Lotze sind Affectione *„Arten, wie uns zumute ist"* (Gr. d. Log. S. 9). — Sinnesaffection ist di Erregung der Sinnestätigkeit durch einen äußeren oder inneren Reiz. — Affec tion bedeutet b. Zuneigung, Schätzung. *„Pretium affectionis"* = subjective Wert. — Vgl. Afficieren.

Affectional (und *„Coaffectional"*) nennt Avenarius dasjenige, wodurc ein Empfindungsinhalt (ein *„E-Wert"*) zum *„Empfinden"* wird (z. B. ei *„Druck"* zu *„gedrückt werden"*, *„drücken"*) (Kr. d. r. E. II, 23, 89 f.).

Affectlosigkeit s. Apathie.

Afficieren (afficere): erregen, erleiden machen, einen Zustand in einem Wesen bewirken. *„Affici"* (πάσχειν) = informari, disponi, moveri, variari, im pressionem recipere. *„Obiecta dicuntur nos afficere"* (Goclen, Lex. phil. p. 79 Descartes: *„a re . . . quae sensus nostros afficit"* (Pass. an. II, 1, p. 24 Nach Kant werden die Sinne von den Gegenständen *„afficiert"* (Kr. d. r. V S. 49), das erkennende Subject wird afficiert oder afficiert sich selbst (im Selbstbewußtsein), wobei es sich leidend, receptiv verhält (Anthr. § 7). Nach Fries ist *„Afficiert-werden"* die Passivität, das Leidend-bestimmt-werden zu

sinnlichen Vorstellungen, die Nötigung, sie zu haben (Syst. d. Log. S. 37). Vgl. Wahrnehmung, Empfindung.

Affinität: Verwandtschaft. Logische A. = Verwandtschaft von Begriffen. Psychologische A. = Ähnlichkeit von Vorstellungen als Grund ihrer Association. — KANT nennt Affinität den *„Grund der Möglichkeit der Association, sofern er im Objecte liegt“*. Diese *„empirische“* ist die Folge einer *„transcendentalen“*, auf der Einheit des Selbstbewußtseins beruhenden Affinität (Kr. d. r. V. S. 125 f., 132). Affinität ist, allgemein, *„Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde“* (Anthr. § 29). Das *„Gesetz der logischen Affinität“* lautet nach FRIES: *„Jede zwei gegebenen Nebenarten grenzen so aneinander, daß sich ein stetiger Übergang von der einen zur andern denken läßt“* (Syst. d. Log. S. 105).

Affirmation: Bejahung, Behauptung.

Affirmatives Urteil: bejahendes Urteil (S ist P).

Agathologie: Lehre vom Guten (*ἀγαθόν*), von den Gütern = Teil der Ethik (s. d.). Vgl. Güterlehre.

Agens (*τὸ ποιοῦν*): das Tätige, Wirkende, Princip des Wirkens. *„Agens est nobilius patiente“* (AUGUSTINUS, THOMAS, Sum. th. I, 79, 2) = *ἀεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* (ARISTOTELES, De an. III, 5, 430a 18). Vgl. Action.

Agglutination (*„Anleimung“*): die einfachste Form der apperceptiven Verbindungen (s. d.).

Aggregat: äußerliche Aneinanderreihung von Teilen, Elementen. Die Körper sind nach LEIBNIZ Aggregate von Monaden (s. d.) (Monad. 2).

Agnosie (*ἀγνωσία*): Unwissenheit, Nichtwissen: a. als methodologisches Princip voraussetzungslosen Erkennens (SOKRATES: *„ich weiß, daß ich nichts weiß“*, bei PLATO, Apol. 21 A); b. als skeptisches Fundament, so schon bei GORGIAS, dann bei ARKESILAOS: *„negabat esse quidnam quod sciri potest“*, und nicht einmal das könne man wissen, daß man nichts weiß (Cicer., Acad. post. I, 12). Auch SANCHEZ meint: *„nec unum scio me nihil scire“* (Qu. nih. sc. p. 13). Vgl. Nihilismus, Skepsis.

Agnosticismus: Ansicht, daß es von dem an sich Seienden, von den Dingen an sich, den transcendenten Factoren, vom Absoluten kein Wissen gebe und geben könne — die Kehrseite zum Positivismus, Relativismus, Subjectivismus. Das *„Ignorabimus“* DU BOIS-REYMONDS (Üb. d. Grenzen d. Naturerk. 7, S. 40 ff.) kennzeichnet diesen Standpunkt. Das Wort *„Agnostiker“* (*„Agnoëten“*) kommt, als Bezeichnung für die *„Monophysiten“*, schon in der Kirchengeschichte vor. HUXLEY setzt das Wort *„Agnostiker“* dem Terminus *„Gnostiker“* entgegen. *„Der Agnosticismus ist in Wirklichkeit kein Glaubensbekenntnis, sondern eine Methode, deren Kern in der strengen Anwendung eines einzigen Grundsatzes liegt. . . . Positiv läßt sich der Grundsatz so ausdrücken: in Verstandesdingen folge deiner Vernunft, soweit sie dich eben trägt, ohne einer andern Erwägung ein Ohr zu leihen. Und negativ: in Verstandesdingen gib Folgerungen, die weder nachgewiesen noch nachweisbar sind, nicht für sicher aus“* (Sociale Essays XXXV). Agnostiker nennen sich auch CH. DARWIN und CARNERI (Empf. u. Bew. S. 28). H. SPENCER, nach welchem das Absolute unerkennbar ist,

lehrt einen *„agnostischen Monismus“* (PAULSEN, Einl. in d. Phil.). Meta physisch sind Agnostiker auch die Kantianer (z. B. F. A. LANGE) un Positivisten (s. d.), auch R. WAHLE.

Agoraphobie: Platzangst, Furcht vor dem Überschreiten eines größere Platzes.

Agraphie: pathologische Unfähigkeit, Worte niederzuschreiben. (Vgl WUNDT, Gdz. d. ph. Psych. I³, 170.)

Ähnlichkeit ist partielle Gleichheit. Sie hat verschiedene Grade un wird durch das vergleichend-beziehende Denken constatiert, hat aber in de Objecten des Denkens ein Fundament. — ARISTOTELES definiert: *ὅμοια λέγετα τά τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, κα ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ᾽ ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων τὸ πλεί ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτῳ· ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια* (Me V 9, 1018a 15 sq.). Nach BOËTHIUS ist Ähnlichkeit (similitudo) *„rerum diffe rentiarum eadem qualitas“*. THOMAS: *„Simile alicui dicitur, quod eius posside qualitatem vel formam“* (Cont. gent. I, 29). Nach CAMPANELLA ist Ähnlich keit *„influxus unitatis participiumque“* (Dial. I, 6, p. 141). CHR. WOLF *„Similitudo est identitas eorum, per quae entia a se invicem discerni debeban* (Ont. § 195). Zwei Dinge sind ähnlich, *„wenn dasjenige, woraus man sie er kennen und voneinander unterscheiden soll, oder wodurch sie in ihrer Art dete minieret werden, beiderseits einerlei ist“* (Vern. Ged. I, § 18). Die Wichtigke der Ähnlichkeit von Dingen für die Erkenntnis betont besonders HUM (Treat. I, sct. 7). Nach SPENCER kommt das Bewußtsein der Ähnlichkeit zu stande, *„wenn zwei aufeinander folgende Bewußtseinszustände beide aus in gleiche Weise angeordneten gleichen Bewußtseinszuständen zusammengesetzt sind“*. I die Ähnlichkeit vollkommen, so besteht ein *„Bewußtsein von der Coïntensia zweier connaturlicher Beziehungen zwischen Bewußtseinszuständen, die jewei gleicher Art, gewöhnlich aber ungleichen Grades sind“* (Psych. II, § 359, S. 20 Nach MÜNSTERBERG sind diejenigen Eindrücke *„ähnlich“*, welche *„teilwei gleiche Reactionen“* (des erkennenden Ichs) *„erzeugen“* (Grdz. d. Psychol. S. 553). RIEHL bemerkt, das Verhältnis der Ähnlichkeit schließe, wenn nicht unmittelbar durch Vergleichung gegenwärtiger Wahrnehmungen erfaß werde, schon die Causalitätsbeziehung ein (Z. Einf. in d. Phil. S. 90 f.). Nac EBBINGHAUS werden Ähnlichkeit und Verschiedenheit auch schon unmittelba sinnlich empfunden, ohne Denktätigkeit (Gr. d. Psychol. I, 476). KÜLPE e klärt, Ähnlichkeit sei kein Reproductionsprincip (Gr. d. Psychol. S. 197). Vg E. MACH, Die Ähnl. u. d. Analogie als Leitmotive d. Forsch.: Annal. d. Natu phil. I, 1902. Vgl. Association.

Ähnlichkeitsassociation s. Association.

Ähnlichkeitshypothese s. Wiedererkennen.

Ahnung (Ahndung): unbestimmtes Fürwahrhalten, Vorherwissen. Nac FRIES = *„die Überzeugung nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff“*, au welcher der religiöse Glaube entspringt (Syst. d. Log. S. 423 ff.). So scho JACOBI.

Akademie, Platonische, nach dem Hain des Heros Akademos, in de Plato lehrte. Im weiteren Sinne unterscheidet man fünf *„Akademien“* des Alte tums: die ältere (SPEUSIPPOS, XENOKRATES, KRATES, POLEMON, KRANTOR

die mittlere (ARKESILAOS), die jüngere (KARNEADES), die vierte (PHILO von Larissa) und die fünfte Akademie (ANTIOCHOS von Askalon). Die erste Akademie setzt die letzten (pythagoreisierenden) Lehren Platos fort, die zweite und dritte nehmen einen skeptischen Standpunkt ein, die beiden letzten Akademien huldigen einem Eklekticismus. Eine neue platonische Akademie begründete COSMO VON MEDICI (1440) (erster Leiter: GEMISTHOS PLETHON).

Akatalepsie (*ἀκαταληψία*), Unbegreiflichkeit s. Aphasie.

Akataleptisch s. Katalepsis.

Akosmismus: (Lehre von der) Weltlosigkeit = extremer Pantheismus, für den die Welt als Summe von Einzeldingen kein wahres Sein hat; wirklich ist nur Gott, die unendliche Einheit, in der alles Einzelne nur als Modus (s. d.), als Zustand ohne Sonderexistenz enthalten ist. Nach HEGEL (Encykl. § 50) ist das System SPINOZAS Akosmismus (als gerader Gegensatz zum Atheismus), weil in demselben *„die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird“*.

Akribie: Genauigkeit, Sorgfalt im wissenschaftlichen Denken und Forschen.

Akroamatisch heißen diejenigen Abhandlungen des ARISTOTELES, welche aus zusammenhängenden Vorträgen (*ἀκροάσεις*, Met. II 2, 994 b 32) hervorgegangen sind. Zugleich sind sie esoterisch (s. d.). Gegensatz zu akroamatisch: erotematisch (in Fragen).

Akroame = begriffliche Grundsätze (FRIES, Syst. d. Log. S. 411).

Alexandriner: Philosophen aus und in Alexandria, die meist griechische mit orientalischen (jüdischen) Lehren verschmelzen (ARISTOBULOS, PHILO JUDAEUS, Neupythagoreer, Neuplatoniker). Im 3. Jahrh. n. Chr. besteht eine christliche Schule von Alexandria (CLEMENS ALEXANDRINUS, ORIGENES von Alexandria u. a.).

Alexandrinismus, alexandrinische Secte, Alexandristen = Gegner des Averroïsmus (s. d.), stützten sich auf die Schriften des ALEXANDER VON APHRODISIAS. Sie behaupteten die Sterblichkeit auch des vernünftigen Teiles der Seele.

Alexie: krankhafte Unfähigkeit, Geschriebenes zu lesen, in Laute umzusetzen = Wortblindheit.

Algorithmus proportionum = die von NICOLE ORESME († 1382) eingeführte Rechnung mit Bruchpotenzen, wobei teilweise schon Buchstaben als Zahlen dienen (vgl. LASSWITZ, G. d. At. I, 281). Nach GOCLEN bezeichnet *„Algorithmus“ „rationum putationes seu ἀριθμούς, corrupta voce Graeca a Saracenis“* (Lex. phil.). Jetzt versteht man unter logischem Algorithmus *„die symbolische Darstellung der logischen Operationen, bei welchen diese sowie die Begriffe durch Zeichen fixiert und aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens die Verfahrungsweisen entwickelt werden, denen die Zeichen zu unterwerfen sind, um aus bestimmten Verbindungen derselben andere abzuleiten und deren logische Deutung zu finden“* (WUNDT, Log. I, 218). Anfänge dieses Algorithmus finden sich schon bei LEIBNIZ (s. Ars magna), HARTLEY u. a. Der eigentliche Begründer der *„symbolischen“* Logik ist G. BOOLE (The Mathematical Analysis of Logic 1847, An Analysis of the Laws of Thoughts 1854). Vgl. JEVONS

(Pure Logic 1864, The Substitution of Similars 1869), J. VENN (Symbolic Logic 1881), Mc-COLL u. a., ferner DELBOEUF (Logique algorithmique 1877). Vgl. Ars.

All (*τὸ πᾶν* zum Unterschied von *ὅλον*: ARISTOTELES, Met. V 26, 1024a 38. Stoiker (Plut., Ep. II): das Weltganze, Universum, der Inbegriff des Seienden.

Allbeseelung s. Panpsychismus.

Allbewußtsein: das göttliche Gesamtbewußtsein (FECHNER, PAULSEN, auch WUNDT, RÜLF u. a.).

Alleinheit (*ἓν καὶ πᾶν*): das als göttliche Einheit gedachte All der Dinge bei XENOPHANES (Simpl., Arist. Phys. fol. 56, Diels, p. 22), PATRITIUS („*Un-omnia*", Panarch. 7) und den Pantheisten (s. d.).

Alleinheitslehre s. Pantheismus.

Alles in allem (*πάντα ἐν παντί*): Nach ANAXAGORAS sind in jedem Dinge alle Elemente (Homöomerien, s. d.) enthalten, mit Überwiegen bestimmter. Nach PROCLUS ist *πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ* (Just., Theol. c. 103). Nach NICOLAUS CUSANUS ist jedes Ding eine besondere Contraction des Ganzen: „*omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu quod est*". MALPIGHI vertritt den Satz: „*Tota in minimis natura*". Vgl. Mikrokosmos.

Allgegenwart (omnipraesentia): Eigenschaft Gottes, bezeichnet dessen Sein und Wirken in allem und jedem, dessen Unabhängigkeit vom Raume.

Allgeist = Allbewußtsein (s. d.). Der Name und Begriff insbesondere bei M. VENETIANER.

Allgemein = einer Klasse von Objecten gemeinsam. Das Allgemeine, Universale, Gattungsmäßige, Typische ist dasjenige an einem Dinge, was es mit anderen teilt bezüglich Eigenschaften, Vorgänge, Tätigkeiten, gesetzmäßigen Verhaltens. Das Allgemeine besteht in den Dingen, wird aber im Denken (durch isolierende und generalisierende Abstraction) für sich gesetzt, oft auch hypostasiert. Auf das Allgemeine geht der (abstracte) Begriff. Das Bewußtsein der Allgemeinheit ist ein mit einem individuellen Inhalt verbundenes Meinen, daß dieser Inhalt sich an einer ganzen Gruppe von Objecten findet, finden läßt.

An den Begriff des Allgemeinen knüpft sich der mittelalterliche Universalienstreit. In des BOËTHIUS Commentar zur Isagoge des PORPHYR wird bei Besprechung der fünf „*Prädicabilien*" (s. d.) gefragt, ob das Allgemeine, der Gegenstand des Allgemeinbegriffs außer oder im Denken, außer oder in den Dingen besteht, ob die genera und species „*sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia*". Die „*Realisten*" antworten: die Universalien (Allgemeinheiten) sind etwas unabhängig vom Denken Seiendes, die „*Nominalisten*" (Terministen, Conceptualisten) halten sie für bloße subjective Namen oder Begriffe, eine vermittelnde Richtung lehrt das Sein der Universalien, aber nicht außer den Dingen („*extra res*"), sondern in den Dingen („*in rebus*"). Es wird auch erklärt: die Universalien sind „*ante res*" (nämlich in Gott), „*in rebus*" und „*post res*" (als Abstractionsproducte in unserem Denken).

Zunächst geben wir die Geschichte des universalistischen Realismus in seinen verschiedenen Schattierungen. Er beginnt mit der Lehre PLATOs von den an sich (*καθ' αὑτό*) seienden Ideen (s. d.). ARISTOTELES dagegen setzt

das Allgemeine als den Dingen immanent (Met. VII 10, 1035b 27). Es ist dasjenige, was einer Vielheit von Dingen naturgemäß zukommt: *λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή* (De interpr. VII, 17a 39). *ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό* (Anal. post. I 4, 73b 26). Begrifflich-wesenhaft (*κατὰ τὸν λόγον*) ist das Allgemeine das Prius, in der Erkenntnis aber das Spätere, erst aus dem Einzelnen Gewonnene (Met. VII, 1018b 33). Ein wahres Wissen gibt es nur vom Allgemeinen (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου*, De an. II, 5). PORPHYR betont, *ὅτι τὰ μὲν ὄντα καὶ τὰ τούτων γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ αἱ διαφοραὶ πράγματά ἐστι, καὶ αἱ φωναί* (*Ἐξήγησις* f. 3a; Prantl I, 632).

Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA sind die Universalien (als Ideen, s. d.) sowohl vor als in den Einzeldingen; nach BERNHARD VON CHARTRES bestehen sie für sich, so auch nach WILHELM VON CHAMPEAUX (vgl. Prantl, Gesch. d. L. II, 118 ff.). Nach JOHANN VON SALISBURY sind die Universalien in den Dingen, aus denen sie durch Abstraction erkannt werden (so schon GILBERTUS PORRETANUS). ALFÂRÂBI bestimmt das Allgemeine als „*unum de multis et in multis*", das „*non habet esse separatum a multis*" (bei Alb. Magnus, De praed. II, 5). Nach AVERROËS sind die Universalien in den Dingen (Ep. met. 2, p. 42), aber als Universalien werden sie erst vom Intellect gesetzt. „*Intellectus officium est, abstrahere formam a materia individuata*" (l. c. p. 54). „*Accidit in intellectu ipsa universalitas*" (l. c. p. 55; schon AVICENNA sagt: „*intellectus in formis agit universalitatem*", vgl. Prantl, G. d. L. II, 348 f.). VINCENZ VON BEAUVAIS: „*Universalia non solum in intellectu sunt, sed et in re*" (Specul. doctr. III, 9). ALBERTUS MAGNUS: „*Universalis dicitur ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente nostra: sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quae in collatione accipitur, quae est in multis et de multis, quam collationem facit ratio*" (Sum. th. I, qu. 42, 2). Das Allgemeine, das „*immutabile*" ist (l. c. qu. 3, 3), ist „*ante rem, in re et post rem*" (qu. 4, 1); es ist (wie schon ABAELARD sagt) das von vielen Dingen Aussagbare (De praed. II, 1). „*Universale naturae producitur in esse ab agente intelligentia, quae operatur per suum intellectuale lumen in omni natura*" (Prantl, G. d. L. III, 99; vgl. Hauréau II, 1, p. 232). THOMAS definiert das Allgemeine als „*quod est aptum natum de pluribus praedicari*" (1 perih. 10a), „*quod est semper et ubique*" (1 anal. 42b). „*Universalia . . . non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus*" (Contr. gent. I, 65). Vor den Dingen sind die Universalien im „*intellectus aeternus*" Gottes (Sum. th. I, qu. 16, 7). „*Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia*" (Sum. th. I, qu. 9, 5). „*Universale fit per abstractionem a materia individuali*" (Sum. th. I, II, 29, 6c). „*Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione*" (Cont. gent. I, 26, 4). „*Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium*" (Sum. th. I, 85, 3); „*scientia est universalium*" (De an. II. 12b). „*Universalia non movent, sed particularia*" (Cont. gent. III, 6). (Vgl. Log. I, 1 u. C. gent. I, 32.) DURAND VON ST. POURÇAIN: „*Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis . . . est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a condicionibus individuantibus*" (In l. sent. 1, d. 3, 5). „*Universale non est primum obiectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus*" (ib.). Nach RICHARD VON MIDDLETON sind die Universalien 1) „*in*

causando", (in Gott), 2) *„in essendo*", 3) *„in repraesentando*", 4) *„in praedicando*" (l. c. 2, d. 3, 3, qu. 1). Dem Universale entspricht ein *„fundamentum in re*" — dies behaupten die Thomisten insgesamt. Aber auch DUNS SCOTUS: *„Universale est ab intellectu, . . . universali autem aliquid extra correspondet, a quo moretur intellectus ad causandum talem intentionem . . . Effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime est*" (Qu. sup. Porph. 4; Prantl, G. d. L. III, 207). Universale *„non autem est in intellectu subiective, sed tantum obiective*" (Qu. de an. 17, 14; Prantl III, 208). SUAREZ: *„Naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales . . .*" (Met. disp. 6, sct. 2, 1). Es gibt ein *„universale physicum*", *„u. metaphysicum*", *„u. logicum*". *„Primam, qua a parte rei dicitur universalis; alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, iuxta quam ipsa natura repraesentatur ut communis et indifferens; tertiam relationis*" (De an. IV, 3, 22).

NICOLAUS CUSANUS erklärt: *„Habent . . . universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare . . . non sunt solum entia rationis . . . non sunt nisi in corpore,*" *„Intellectus tamen facit eas extra res per abstractionem esse, quae quidem abstractio est ens rationis*" (De doct. ign. II, 6). Nach SPINOZA ist das Allgemeinste, das All oder Gott (s. d.) das wahrhaft Wirkliche. So auch nach SCHELLING, SCHOPENHAUER, HEGEL. Dieser sagt: *„Das Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives, das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantiellen Gattungen in den einzelnen Dingen existieren*" (Naturph. S. 16 f.). Das Allgemeine im Denken ist die Bestimmtheit oder Form der Gedanken (Encykl. §. 54). Nach K. L. MICHELET ist das Allgemeine das Wesen der Dinge, das wahrhaft Seiende (Vorles. ü. d. Pers. Gottes, S. 81). K. ROSENKRANZ: *„Das Allgemeine ist der Begriff des Seins an sich, die in sich als Identität mit sich bestimmte Wirklichkeit, die Beziehung der unbedingten Gleichheit des Seins auf sich*", es ist die *„Tätigkeit, sich von sich zu unterscheiden*" (Syst. d. Wiss. S. 99). Das Besondere ist *„der Unterschied des Allgemeinen von sich selber*" (l. c. S. 100). DROBISCH unterscheidet (wie HEGEL) abstracte und concrete Allgemeinheit (Gattung — Art, Neue Darst. d. Log.[5], § 19).

Nach LOTZE ist das Allgemeine das, *„was in mehreren voneinander verschiedenen Vorstellungen gemeinsam, gleichartig vorkommt*" (Grdz. d. Log. S. 11). A. LANGE findet das Allgemeine schon in den Empfindungen enthalten (G. d. Mat. II[5], 80). J. BAUMANN erblickt in der *„Allgemeinheit*" nur *„eine mehr oder minder verbreitete Tatsächlichkeit*" (Ph. als Or. S. 154). DÜHRING: *„Die Gattungen und Arten, also überhaupt die gegenständlich fixierten Allgemeinheiten, sind das, was sie sind, nicht bloß durch Einerleiheit, sondern auch durch Ursächlichkeit*" (Log. S. 196 f.). VON KIRCHMANN versteht unter dem Allgemeinen sowohl eine Beziehungsform als auch das damit Bezogene, d. h. die Begriffe und Gegensätze, welche in den Gebieten der betreffenden Wissenschaft bestehen (Kat. d. Phil. S. 61). SCHUPPE definiert *„allgemein*" als *„etwas, was vielen gemeinsam sein kann*" (Log. S. 79). Im Unterschiede vom numerisch Allgemeinen ist das inhaltlich Allgemeine *„das Vorgestellte, sofern es durch seinen Inhalt das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame umfaßt*" (l. c. S. 89); *„es zerfällt in*

das *unbestimmt, erweitert, typisch und abstract Allgemeine*“ (l. c. S. 89 ff.). Das Allgemeine ist schon, als ein Stück der Wirklichkeit, im Einzelnen enthalten (l. c. S. 92). So auch VON SCHUBERT-SOLDERN, nach welchem das Allgemeine nicht erst durch Induction gefunden wird (Viertelj. f. w. Ph. Bd. 21, S. 151). Nach HUSSERL ist das Allgemeine ein Gegenstand des Denkens, es hat ein ideales Sein unabhängig vom Denken (Log. Unt. II, 111, 123 f., 146 ff., 210). Die Allgemeinheit des Wortes besagt, „*daß ein und dasselbe Wort durch seinen einheitlichen Sinn eine ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen so umspannt . . ., daß jede dieser Anschauungen als Grundlage eines gleichsinnigen nominalen Erkenntnisactes fungieren kann*“ (l. c. II, 501).

Der Nominalismus in seiner extremen Form behauptet, die Universalien seien bloße „*nomina, flatus vocis*“, nicht einmal im Bewußtsein des Erkennenden gebe es ein Allgemeines. Der gemäßigte Nominalismus oder Conceptualismus hingegen setzt das Allgemeine in Allgemeinbegriffe („*conceptus universales*“); es hat Existenz, aber nur im Bewußtsein.

Schon ANTISTHENES soll gelehrt haben, es gebe kein Allgemeines für sich, z. B. keine Pferdheit, nur einzelne Pferde (Prantl, G. d. L. I, 32). Die Stoiker halten die Ideen (s. d.) oder Gattungsbegriffe nur für subjective Gedanken. *Τὰ ἐννοήματα . . . μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι . . . ταῦτα δὲ οἱ στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν* (Stob. Ecl. I, 12, 332); *ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν ὡσανεὶ ποιόν* (Diog. L. VII 1, 61); *οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται* (Simpl. in Categ. f. 26c). Nach KLEANTHES sind die Ideen nicht einmal *ἐννοήματα* (Stein, Psych. d. St. II, 293). Auch nach ALEXANDER VON APHRODISIAS sind die Universalien nur im Denken (De an. 139b).

Im Sinne des Nominalismus lehrt schon MARCIANUS CAPELLA. Begründer des scholastischen Nominalismus ist ROSCELLINUS. Von den Nominalisten berichtet ANSELM: „*Illi utique nostri temporis dialectici . . . qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias*“ (Prantl, G. d. L. II, 78) und JOH. VON SALISBURY: „*Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit*“ (I, p. 260). Nach ABAELARD bestehen die Universalien nur in den „*sermones*“ („*Sermonismus*“), da das Prädicat eines Dinges nicht selbst ein Ding sein könne, sondern nur das, „*quod de pluribus natum est praedicari*“ (Prantl II, 181 ff.). „*Est sermo praedicabilis*“ (vgl. Joh. Sarebb., Metal. II, 17). ALGAZEL: „*Esse autem universale non est nisi in intellectibus*“ (Ritter VIII, 69). Nach ROGER BACON ist das Allgemeine nur eine „*convenientia plurium individuorum*“; „*singulare est melius quam universale*“ (Op. m. p. 383; Prantl, G. d. L. III, 126). Der Erneuerer des Nominalismus, WILHELM VON OCCAM, hält die Universalien für subjective Begriffe, Zusammenfassungen von Ähnlichkeiten der Dinge. Das Wort, die „*significatio*“, stellt das Allgemeine im Denken her. „*Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium . . . Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus*“ (Log. I, 14). Die Universalien sind „*ficta quibus in esse reali correspondent vel correspondere possunt consimilia*“ (Prantl, G. d. L. III, 337). „*Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in*

esse subiectivo, quale illud fingitur in esse obiectivo“ (l. c. S. 358). „*Nullus universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum, sed universaliter est tantum in anima, quia est pluribus est praedicabilis non pro se, sed pro rebus, quas significat*“ (l. c. S. 345). Die Universalien entstehen im Bewußtsein ohne Spontaneität des Denkens: „*Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive*“ (l. c. S. 346). G. BIEL: „*Universale est conceptus mentis, i. e. actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima et res singularis, significans univoce plura singularia aeque primo negative naturaliter proprie*“ (Coll. I, d. 2, qu. 8). Das Universale ist „*quoddam fictum ab intellectu habens tantum esse obiectivum in anima*“ (In l. sent. d. 2, qu. 8). J. BURIDAN: „*Genera et species non sunt nisi termini apud animam existentes vel etiam termini vocales aut scripti*“ (Prantl, G. d. L. IV, 16). Nach M. NIZOLIUS ist das Allgemeine nur ein Collectivname, die Comprehension einer Mehrheit von Dingen (De ver. princ. I, 4—7, III, 7).

DESCARTES erklärt das Universale für einen „*modus cogitandi*“ (Pr. ph. I, 58): „*Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod unum et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda: Ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus; quod nomen est universale*“ (l. c. 59). Nach SPINOZA entstehen Universalbegriffe, „*quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias . . , eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus, maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit, atque hoc nomine h o m i n i s exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat*“ (Eth. II, prop. XL, schol. I). Nach LEIBNIZ ist das Allgemeine nur in unserem Denken, zur Bezeichnung ähnlicher Dinge (Erdm. p. 305, 398, 439). Wirklich ist nur das Individuum (s. Monade). CHR. WOLF: „*Notiones universales sunt notiones similitudinum inter res plures intercedentium*“ (Phil. rat. §. 54). „*Genera et species non existunt, nisi in individuis*“ (l. c. § 56; Psych. rat. § 393). „*Ens universale est, quod omnino determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis iis, quae in individuis diversae sunt*“ (Ont. § 230). Der „*allgemeine Begriff*“ entsteht durch Abstraction des mehreren Dingen Gemeinsamen (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V.[9], S. 36).

HOBBES setzt das Allgemeine in die Namen, welche ähnliche Dinge bezeichnen (De corp. C. 2, 10; Hum. nat. C. 5, p. 22). LOCKE: „*Die Vorstellungen sind allgemeine, wenn sie als die Darstellungen vieler einzelner Dinge aufgestellt sind. Aber Allgemeinheit gehört nicht den Dingen selbst an, vielmehr sind diese, als daseiende, sämtlich einzelne, und dies gilt selbst bei den Worten und Vorstellungen, deren Bedeutung eine allgemeine ist. Verläßt man daher das Einzelne, so ist das Allgemeine, das übrigbleibt, nur ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die von dem Verstande ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelne zu bezeichnen und darzustellen; seine Bedeutung ist nur eine Beziehung, die ihm von der Seele zugegeben ist*“ (Ess. III, ch. 3, § 11). Die Genera und Species sind ein Product des Denkens, dem Ähnlichkeiten in den Dingen selbst entsprechen (l. c. § 13). Entschiedener Nominalist ist BERKELEY.

Nach ihm gibt es nicht einmal allgemeine Ideen, sondern Allgemeinheit besteht nur in den Zeichen für mehrere Einzelideen, deren jede durch das Wort besonders im Bewußtsein angeregt wird (Princ. XV, XI). So auch HUME (Treat. sct. 7), JAMES MILL (Anal. C. 15). HERBART erblickt im Allgemeinen nur eine „*Abbreviatur, zur Bequemlichkeit, ohne irgend eine eigene Bedeutung*" (Met. II, 417). Begriffliche Allgemeinheit ist ein logisches Ideal (Lehrb. z. Psych.[3], S. 127).

KANT betont, daß die wahre (im Unterschiede von der bloß „*comparativen*", inductiven) Allgemeinheit (= Allgemeingültigkeit) a priori (s. d.) sei, durch das Denken selbst gesetzt, nicht erfahren sei. Die Erfahrung „*sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit*" (Kr. d. r. V. S. 35). „*Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme*" (l. c. S. 648 f.). Schon früher bemerkt K.: „*Si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas, nisi comparativa*" (De mund. sens. sct. 3, § 15). Daß die Allgemeinheit von Sätzen aus unserem Geiste stammt, betont WHEWELL (Phil. of In. I, 257 ff.). Nach G. SPICKER ist Allgemeinheit von Sätzen schon eine Folge der Notwendigkeit (Kant, Hume u. Berk. S. 177). Allgemeinheit kommt nicht nur apriorischen Erkenntnissen zu (l. c. S. 62). Unter „*allgemein*" ist zu verstehen „*eine der Zahl nach bestimmte oder unbestimmte Menge gleichartiger Objecte, die irgend ein Merkmal oder mehrere oder alle gleich sehr miteinander gemein haben*". „*Etwas im allgemeinen betrachten, heißt also eine Eigenschaft oder ein Merkmal, das allen gleich wesentlich ist, betrachten*" (l. c. S. 142). Nach WUNDT bedeutet die Allgemeinheit der Begriffe, daß „*jeder Begriff in zahlreiche Urteilsacte als Element eingehen kann, und daß in diesen einzelnen Urteilen seine Beziehungen zu andern Begriffen bestimmt werden*" (Log. I[2], S. 95 ff.). RIEHL unterscheidet drei Arten des Allgemeinen: das Objective, das Allgemeine als Schlußergebnis, das rationell Allgemeine, als Folge der Gewißheit eines Urteils (Phil. Krit. II, 1, S. 223 f.). E. MACH: „*Den ‚Generalien' kommt keine physikalische Realität zu, wohl aber eine physiologische*" (Wärmelehre[2], S. 422). Nach BALDWIN ist das Allgemeine (Abstracte) kein Inhalt des Denkens, sondern „*eine Haltung, eine Erwartung, eine motorische Tendenz. Es ist die Möglichkeit einer Reaction, die gleichmäßig einer großen Menge von besonderen Erfahrungen dienen kann*" (Entw. d. Geist. S. 308). Vgl. Allgemeinvorstellung, Allgemeingültig, Abstract, Begriff, Gattung.

Allgemeinbegriff ist ein Begriff, der „*infolge des übereinstimmenden Ablaufs verschiedener Urteilsgliederungen*" als Bestandteil vieler Vorstellungen vorkommt (WUNDT, Gr. d. Psych.[5], S. 322). Vgl. Allgemeinvorstellung, Begriff.

Allgemeines Urteil = universales Urteil (s. d.).

Allgemeingültig ist ein Urteil, das unbedingt gilt, von jedem Denkenden anerkannt werden muß und für jede mögliche Erfahrung bestimmter Art Geltung bewahrt. Das Allgemeingültige ist nach KANT eins mit dem Apriori (s. d.). Objective (logische) Allgemeingültigkeit ist die von allgemein-notwendigen Erkenntnissen, subjectiv-ästhetische die des Gefühls, der Urteilskraft (Kr. d. Urt. § 8). Die Allgemeingültigkeit der Wissenschaft beruht

auf der Einheit und Gesetz in die Erscheinungen bringenden Tätigkeit der Vernunft. Nach RIEHL ist allgemeingültig *„eine Wahrnehmung, wenn und wofern sie gesetzmäßig ist, wenn unter denselben objectiven wie subjectiven Umständen immer nur eine und dieselbe bestimmte Wahrnehmung möglich ist“* (Ph. Krit. II, 70). WUNDT bestimmt das Allgemeingültige als das, *„was für jeden Evidenz“* hat (Log. I, 78.) Nach B. ERDMANN ist ein Urteil allgemeingültig, *„wenn sein Gegenstand, d. i. das in Subject und Prädicat Vorgestellte, für alle der gleiche, objectiv oder allgemein gewiß, und die Aussage über den Gegenstand, die es vollzieht, denknotwendig ist“* (Log. I, 6). Allgemeingültigkeit ist *„Geltungsbewußtsein“, „Denknotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten“* (l. c. S. 281). H. CORNELIUS betont: *„Unsere allgemeinen Begriffe und Gesetze, die wir auf Grund unserer Erfahrungen formulieren, um eben diese Erfahrungen zu begreifen, d. h. dem Ganzen unseres Erkenntnisbesitzes einzuordnen, gelten . . . als allgemein nur unter der Restriction, welche in dem genannten Gesetze ihren Ausdruck findet: wir geben in jenen Formen unsere Erfahrungen als allgemeingültig wieder mit dem Vorbehalt, daß jeder Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit durch die Berücksichtigung einer neuen, in jener allgemeinen Formulierung noch nicht berücksichtigten Bedingung sich mit den fraglichen Erfahrungen vereinbaren, d. h. unter einem höheren Gesichtspunkte zusammenfassen lassen muß“* (Einl. in d. Phil. S. 329). Vgl. Allgemein, Gültigkeit.

Allgemeinvorstellung (repraesentatio communis, generalis) ist eine Vorstellung, die typisch ist, d. h. eine Gruppe von Vorstellungen repräsentiert, indem die Besonderheiten dieser *„typischen Vorstellung“* zugunsten der allgemeinen, charakteristischen Merkmale der Vorstellungsgruppe im Bewußtsein zurücktreten; nur die letzteren werden appercipiert.

Gegen die Auffassung der Allgemeinvorstellung als einer Vorstellung mit bloß allgemeinem Inhalt (schon bei ARISTOTELES ist von den *συγκεχυμένα*, den Verschmelzungen des Gleichartigen in einer Vorstellung, die Rede, Phys. I 1, 184a 21 squ.) tritt LOCKE auf: *„Words become general, by being made the signs of general ideas; and ideas become general, by separating from them the circumstances of time and place and any other ideas, that may determine them to this or that particular existence“* (Ess. III, ch. 3, § 6; es ist eigentlich schon vom Begriff die Rede, der auf die beschriebene Weise entsteht). BERKELEY leugnet die Existenz von Allgemeinvorstellungen. Es gibt nur Einzelvorstellungen, und diese werden allgemein, indem sie andere Einzelvorstellungen derselben Art vertreten (Princ. XII, vgl. abstract). HUME: *„Some ideas are particular in their nature, but general in their representation . . . A particular idea becomes general by being annexed to a general term“* (Treat. sct. 7). Es besteht eine Tendenz, von einer Idee zu ähnlichen überzugehen (ib.). Nach JAMES MILL gibt es eine *„general idea“* nur, sofern *„we can group all individuals of a certain description into one class, to which class we give a name, equally applicable to every individual“* (Anal. C. 15). J. ST. MILL erklärt: *„General concepts . . . we have, properly speaking, none; we have only complex ideas of objects in the concrete: but we are able to attend exclusively to certain parts of the concrete idea.“* Die Association zwischen einem solchen Complex und einem Namen vermittelt das Allgemeinheitsbewußtsein (Exam. p. 393). Nach MORELL entsteht die *„general representation“* durch Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer

Vorstellungen zu einer „*common representation*“ (El. of Psych. I, 204 ff.), ähnlich GALTON. HERBART faßt die Allgemeinvorstellungen als „*Gesamteindrücke von ähnlichen Gegenständen*“ auf, diese sind „*Complexionen, worin das Ähnliche der Teilvorstellungen ein Übergewicht hat über dem Verschiedenen*“ (Lehrb. z. Psych.², S. 127). ÜBERWEG: „*Wenn mehrere Objecte in gewissen Merkmalen und somit die Einzelvorstellungen von denselben in einem Teil ihres Inhalts übereinstimmen, so entsteht durch Reflexion auf die Gleichartigkeit und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen infolge des psychologischen Gesetzes der Miterregung der gleichartigen psychischen Elemente und gegenseitiger Verstärkung des Gleichartigen im Bewußtsein die allgemeine Vorstellung*“ (Log.⁵). Nach WUNDT wird eine Vorstellung allgemein durch den „*Nebengedanken*“, daß sie eine ganze Gattung vertritt (s. Begriff). Nach KREIBIG wird eine Allgemeinvorstellung so vorgestellt, „*daß wir eine Einzelvorstellung anschaulich mit dem Wissen vorstellen, daß diese Einzelvorstellung nur ein Beispiel oder eine Vertreterin für eine Gruppe in bestimmter Weise ähnlicher Individuen sei*“ (Die Aufm. S. 42 f.). Nach KÜLPE sind Allgemeinvorstellungen Producte von Verschmelzungen ähnlicher Vorstellungsbestandteile (Gr. d. Psych. S. 209). Nach B. ERDMANN ist Allgemeinvorstellung eine solche, „*deren Gegenstand das mehreren Einzelgegenständen Gemeinsame enthält*“ (Log. I, 88). Nach SULLY ist Allgemeinvorstellung eine Vorstellung, „*welche in einem allgemeinen Sinne oder einer allgemeinen Bedeutung gebraucht wird*“ (Handb. d. Psychol. S. 239). Sie stellt die gemeinsamen Merkmale einer Classe von Gegenständen dar (ib.). Gattungs- oder typisches Bild ist „*ein malerisches, geistiges Bild zusammengesetzten Charakters, das durch eine Reihe auffallend ähnlicher Wahrnehmungen und Acte der Wiedererkennung geformt wird*“ (l. c. S. 240). JERUSALEM versteht unter „*typischen Vorstellungen*“ „*solche, die in unserem Bewußtsein als Vertreter einer ganzen Klasse oder Gruppe von Objecten fungieren. Das wesentliche Merkmal der typischen Vorstellung ist ihr repräsentativer Charakter*“. Auch einzelne Gegenstände sind in unserem Bewußtsein durch typische Vorstellungen vertreten. Es gibt daher typische Gemeinvorstellungen und typische Individualvorstellungen (Lehrb. d. Psych.³, S. 97 f.). Die typische Vorstellung entsteht schon sehr früh, sie ist „*keine Abstraction, sondern ein wirkliches Erlebnis*“, sie ist vom logischen Begriff vollkommen verschieden (l. c. S. 98 f.). Der Grund ihrer Entstehung ist ein biologischer. „*Die Ökonomie des Seelenlebens, welche mit den psychischen Kräften haushält, läßt nur diejenigen Dispositionen actuell werden, welche bedeutsam sind, und wir stellen von dem Objecte nur das vor, was für unsere Lebenserhaltung wichtig ist. Eine typische Vorstellung ist somit zunächst der Inbegriff der biologisch wichtigen Merkmale eines Objectes*“ (l. c. S. 99). Die typischen Vorstellungen sind anschaulich und individuell bestimmt und doch allgemein, sie lassen sich auch absichtsvoll erzeugen (l. c. S. 100). Sie sind ursprünglich die Resultate von Apperceptionen, die gleichsam instinctiv vollzogen werden (l. c. S. 101). Schon GRILLPARZER bemerkt: „*Es ist unstreitig, daß durch öftere Wahrnehmung mannigfaltiger Individuen, die zu einer Gattung gehören, sich der Einbildungskraft ein gewisses abgezogenes Bild, ein Typus der Gattung eindrückt, der sodann beim Formen von Begriffen die Grundlage macht*“ (WW. XV, 132 f.). Vgl. Begriff.

Allgemeinwille s. Wille.

Allgenugsamkeit = Aseïtät (s. d.).

Allheit (Totalität) ist, nach KANT, „*Vielheit als Einheit betrachtet*“ (Kr. d. r. V. S. 99).

Allmacht (omnipotentia): das unbedingte Können Gottes, die unbeschränkte Verwirklichungsmöglichkeit des göttlichen Willensinhaltes.

Allorganismus ist nach SCHELLING das Weltganze. Vgl. Weltseele.

Allotrope Causalität s. Causalität.

Allseele s. Panpsychismus, Weltseele.

Allsein s. Pantheismus.

Allsinn: das Vermögen, die Wesenheit der Dinge unmittelbar zu erfassen (SCHELLING u. a.), = intellectuelle Anschauung (s. d.), Einheit von äußerem und innerem Sinne (vgl. G. M. KLEIN, Anschauungs- und Denklehre 1824, § 77).

Allweisheit (Allwissenheit, omniscientia): das unmittelbare unendliche Wissen Gottes um den Weltinhalt (vgl. FECHNER, Zendav. I, 258).

Allwille s. Wille.

Alogisch (*ἄλογον*): unvernünftig, vernunftlos, bar des logischen Princips, geistig blind. „*Ἀξίωμα ἄλογον*“ (ARISTOTELES, Phys. VIII 1, 252 a 24). Alogisch sind nach den Stoikern die Affecte (Stob. Ecl. II 6, 168). Alogisch ist der „*Wille*“ (s. d.) SCHOPENHAUERS, der bei E. VON HARTMANN durch das Logische, die Idee (s. d.), ergänzt wird.

Altera (secunda) pars Petri = der zweite, vom Urteil handelnde Teil der Logik (s. d.) des PETRUS RAMUS.

Alteration: Gemütserregung, Aufregung.

Alteritas = Andersheit.

Alternative (alternierende) Urteile = 1) Urteile, die miteinander vertauscht werden können, ohne daß der Sinn des Urteils sich ändert, 2) disjunctive Urteile von der Form „*S ist entweder P_1 oder P_2*“ oder „*S ist entweder P oder nicht P*“ (WUNDT, Log. I, 179, 196).

Altruismus (von alter, der andere): Gegensatz zum Egoismus (s. d.), zur Selbstsucht, bedeutet Uneigennützigkeit, Denken an und Handeln für anderer Wohl, Selbstaufopferung im Sinne des Christentums. Auch SENECA erklärt: „*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*“ (Ep. 48, 2; vgl. 60, 4). Der Terminus „*Altruismus*“ stammt von COMTE, der im Altruismus die Bedingung aller Cultur und Sittlichkeit erblickt. Den Altruismus als ethisches Princip vertreten in verschiedener Weise CUMBERLAND, SHAFTESBURY, HUTCHESON, BUTLER, PALEY, HUME, A. SMITH, LEIBNIZ, CHR. WOLF u. a. H. SPENCER nennt altruistisch jede Handlung, „*welche im normalen Verlauf der Dinge anderen Nutzen schafft statt dem Handelnden selbst*“ (Pr. of moral. § 76). Der Altruismus ist ebenso ursprünglich wie der Egoismus (ib.). Übertriebener Altruismus ist schädlich (l. c. § 73 f.). Nach LIPPS ist Altruismus „*das Abzielen auf Verwirklichung fremder Güter, d. h. auf Verwirklichung solcher sachlicher Werte, die anderen Befriedigung gewähren*“ (Eth. Gr. S. 11). Der Altruismus ist etwas Ursprüngliches, er beruht auf natürlicher Sympathie, auf der inneren Einheit meiner selbst mit fremden Persönlichkeiten, von denen ich weiß (l. c. S. 15 ff., 23). Nach SIMMEL ist der Altruismus ein vererbter Instinct (Einl. in d. Mor. I, 92), er ist „*Gruppenegoismus*“ (I, 113, wie IHERING). Nach O. AMMON entspringen

die altruistischen (socialen) Triebe dem Schutztriebe (Gesellschaftsordn. S. 67). P. Rée erklärt: *„Nachdem der Instinct, die Nachkommenschaft zu lieben, durch Auslese und Vererbung seine Stärke erlangt hatte, zweigte sich von ihm durch Ideenverknüpfung, Gefühlsverknüpfung der Nächstenliebeinstinct ab“* (Philos. S. 14). A. Meinong nennt ein Begehren altruistisch, *„wenn dabei das Wohl des andern als solches entscheidend ist“* (Werttheor. S. 99); es ist *„selbstisch-altruistisch“* (z. B. Familienliebe) oder *„unselbstisch-altruistisch“* (allgemeine Menschenliebe) (l. c. S. 103). Nach Wundt ist der Altruismus erst im Dienste der Idee sittlicher Entwicklung sittlich (s. d.). H. Cornelius betont: *„nur die Rücksicht auf das dauernd Wertvolle, nicht aber die Rücksicht auf die einzelnen Gefühlserlebnisse darf für unser Handeln ausschlaggebend sein“* (Einl. in die Phil. S. 351 f.). Ein Gegner des schwächlichen Altruismus ist Nietzsche. Vgl. Ethik, Sittlichkeit, Sympathie, Social.

A maiori ad minus: vom Größeren, Umfangreicheren, Stärkeren, Allgemeineren auf das Kleinere, Besondere ist schließbar, aber nicht a minori ad maius.

Ambiguität: Zweideutigkeit.

Amechanische Bewegungen; nach Avenarius solche, die wir sonst als *„psychisch“* bedingt betrachten (Weltbegr. S. 26 ff.). Vgl. Psychisch.

Amimie (und Paramimie) sind Störungen in den Ausdrucksbewegungen.

Amnesie: krankhafte, senile Gedächtnisschwäche, wobei die neuen Eindrücke am schlechtesten haften und das Abstracte, Allgemeine, Typische besser als das Concrete, Particuläre. Es gibt eine partielle und totale (systematische) Amnesie. Vgl. Gedächtnis.

Amphibolie (*ἀμφιβολία*): Zwiefältigkeit, Zweideutigkeit, Verwechselung. So heißt eine sophistische Schlußform (vgl. Aristoteles, De soph. elench.) Nach den Stoikern ist Amphibolie eine *λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος* (Diog. L. VII, 1, 62). Kant nennt *„transcendentale Amphibolie“* die *„Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung“* (Kr. d. r. V. S. 245); einer solchen habe sich Leibniz schuldig gemacht, indem er Beziehungen, die nur für die erfahrbaren Objecte Sinn und Geltung haben, auf Dinge an sich anwendete (l. c. S. 243 ff.). Vgl. Reflexionsbegriffe.

Amphilogie: Streit, Widerspruch.

Amusie: Verlust der Auffassung für Töne oder der Fähigkeit des musikalischen Ausdrucks.

Anagoge (*ἀναγωγή*, Hinaufführung): allegorische Deutung.

Analgesie: pathologischer Mangel von Schmerzempfindungen.

Analog (*ἀνάλογος*): sich gleich verhaltend, entsprechend, proportional, ähnlich.

Analogie (*ἀναλογία*): Proportionalität, Ähnlichkeit, Gleichheit der Beziehungen, Übereinstimmung. So bei Aristoteles (Eth. Nic. V 6, 1131 a 31; Phys. IV 8, 215 b 29). So auch bei Quintilian. Die Scholastiker unterscheiden *„analogia proportionis“* und *„analogia attributionis“*. Tetens definiert Analogie als *„Einerleiheit in den Verhältnissen der Beschaffenheit“* (Phil. Vers. I, 29). Analogie ist nach Kant *„eine vollkommene Ähnlichkeit zweier

Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (WW. IV, 105). Nach LIPPS sind Analogien „*Urteilsübertragungen oder Übergänge einer Vorstellungsnötigung von Ähnlichem auf Ähnliches*" (Gr. d. Seel. S. 459). HÖFFDING bestimmt die Analogie als „*qualitative Beziehungsgleichheit*" (Relig. S. 63). JERUSALEM: „*Oft erweckt eine Beziehung zwischen Vorstellungen den Gedanken an eine früher bemerkte ähnliche Beziehung. Die Identification solcher Beziehungen nennen wir Analogie*" (Lehrb. d. Psych.[3], S. 79). Daß die Analogie allem poetischen und philosophischen Schaffen, ja schon unserer naiven Weltconception zugrunde liegt, betont besonders A. BIESE. „*Was wir an uns und in uns erleben, gibt uns den Maßstab für alles von außen auf uns Eindringende*" (Ph. d. Metaph. S. 72). Die Analogie, das „*Metaphorische*", baut die Brücke zwischen Außen- und Innenwelt (l. c. S. 74). Diese Nötigung, unser Innensein auf die Dinge der Außenwelt zu übertragen, ist das Metaphorische im engeren Sinne, das Anthropocentrische, ein Gesetz unserer seelischen Organisation (l. c. S. 218). So ist denn auch die Sprache (s. d.) metaphorisch (l. c. S. 40; so auch NIETZSCHE, MAUTHNER). Vgl. Object, Introjection, Analogieschluß.

Analogien der Empfindung heißen die (durch ähnliche Gefühlslagen vermittelten) Verwandtschaften von Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete (z. B. zwischen hohen Tönen und hellen Farben). Schon ARISTOTELES weiß dies (vgl. NAHLOWSKY, Gefühlsleb. S. 147, C. HERMANN, Ästh. Farbenlehre S. 45 ff., WUNDT, Gdz. d. ph. Psych. I[5], 530, RIEHL, Phil. Krit. II, 1, 71). Vgl. Audition colorée.

Analogien der Erfahrung nennt KANT Regeln, nach welchen „*aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrungen entspringen soll*" (Kr. d. r. V. S. 173). Sie gehören zu den „*dynamischen*" Grundsätzen (s. d.) möglicher Erfahrung, welche diese a priori (s. d.) bestimmen. Die Analogien betreffen nicht die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung, „*und zwar nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr, nach allgemeinen Gesetzen*" (Prol. § 26). Sie sind Folgesätze aus den Kategorien (s. d.). Ihr allgemeiner Grundsatz lautet: „*Alle Erfahrungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in der Zeit*" (Kr. d. r. V. S. 170). Da die drei Modi der Zeit Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein sind, so ergeben sich drei Analogien: 1) „*Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.*" 2) „*Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.*" 3) „*Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft*" (l. c. S. 170 ff.). Die Analogien der Erfahrung bilden die theoretische Grundlage, die Regulative der Naturerkenntnis. Vgl. LAAS, Kants Anal. der Erfahr. 1876.

Analogieschluß ist ein „*Schluß per analogiam*" („*ratiocinatio per analogiam*"), d. h. von der Übereinstimmung zweier Objecte in mehreren wesentlichen Punkten auf die Gleichheit oder Ähnlichkeit auch in anderen Merkmalen. — Als παράδειγμα kommt diese Schlußart schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. II, 24; Rhet. I, 2, 1357 b 25 sq.) vor. Ferner als συλλογισμὸς κατὰ τὸ ἀνάλογον in der pseudogalenischen Εἰσαγωγή (Prantl, G. d. L. I, 608), nachdem THEOPHRAST mit diesem Terminus einen Schluß aus hypothetischen Prämissen

bezeichnet hatte (l. c. I, 381, 391). Das παράδειγμα kommt als *„exemplum“* bei BOËTHIUS vor (Opp. p. 864). Die Epikureer sehen im Analogieschluß (ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος) den Weg von den Erscheinungen zu dem Unbekannten (vgl. GOMPERZ, Herculan. Stud. H. 1). HUME rechnet die Analogieschlüsse zu den Wahrscheinlichkeitsschlüssen (s. d.) (Treat. III, sct. 12), WUNDT zu den Subsumtionsschlüssen (s. d.) (Log. I, 309). Vgl. HAGEMANN, Log. u. Noet. S. 104 ff.

Analogieverfahren: die Anwendung des Analogieschlusses als Quelle von Erkenntnissen, besonders in der Metaphysik (LEIBNIZ: *„tout comme chez nous“*). Die Existenz fremder Ichs (Seelen) wird nach BERKELEY u. a. auf diese Weise erfaßt. Vgl. Analogie.

Analogismus = Analogieverfahren.

Analogon rationis: das der Vernunft Entsprechende in niederer Form (Gedächtnis, Erwartung, Association u. dgl. statt begrifflichen Denkens). Ein solches schreibt LEIBNIZ den Tieren zu (Monad. 26, 28); so auch CHR. WOLF (Psych. emp. § 506, Psych. rat. § 765, Vern. Ged. I, § 872).

Analyse (ἀνάλυσις), logische Auflösung, Zerlegung eines Begriffes in seine Merkmale, eines Bewußtseinsinhalts in seine Elemente (psychologische An.), eines Gegenstands in seine Eigenschaften, Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine. Gegensatz: Synthese (s. d.).

Als Begriffszerlegung bestimmt die Analyse schon ARISTOTELES (vgl. Eth. Nic. III, 5, 1120 squ.), zugleich als Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen. So auch ALEXANDER VON APHRODISIAS: Ἀναλυτικὰ δέ, ὅτι ἡ παντὸς συνθέτου εἰς ὧν ἡ σύνθεσις αὐτοῦ ἀναγωγή, ἀνάλυσις καλεῖται, ἀντεστραμμένως γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει, ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους εἰς τὰ ἐξ (Prantl, G. d. L. I, 623). Diese Definition findet sich noch bei KANT: *„Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes“* (De m. sens. sct. I, § 1). LEIBNIZ erklärt: *„Analysis haec est: datus quicumque terminus resolvatur in partes formales, seu ponatur eius definitio; partes autem hae iterum in partes, seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices, seu terminos indefinibiles“* (De arte comb. Erdm. p. 23 a, b). — Nach WUNDT ist die analytische Tätigkeit eine Wirkung der Apperception (Gr. d. Psych.[5], S. 303). Analyse und Synthese gehen aus der mehrfachen Wiederholung und Verbindung der Beziehungs- und Vergleichungsfunction hervor, so daß die Analyse zunächst das Product der vergleichenden Apperception ist (l. c. S. 316). Sie tritt in zwei Formen auf: als Phantasie- und als Verstandestätigkeit (l. c. S. 318). So beruht z. B. das Urteil (s. d.) psychologisch im wesentlichen auf einer analytischen Function (l. c. S. 321; dagegen SIGWART, Log. I[2], 130 und JERUSALEM, Urteilsf. S. 75). Die Analyse ist die ursprünglichste Erkenntnisoperation, *„welche durch die natürliche Beschaffenheit der Erfahrungsobjecte in der Regel zuerst angeregt wird“*. Sie gliedert sich in drei Stufen: 1) elementare Analyse, durch die eine Erscheinung in Teilerscheinungen zerlegt wird (in der Chemie), 2) causale Analyse, welche die zerlegten Bestandteile in ihren gegenseitigen Beziehungen erklärt (physikalische, psychologische Analyse); hier sind wichtig die Principien der *„Isolation“* von Elementen und der *„Variation“* solcher (beim experimentellen Verfahren), 3) logische Analyse (besonders in der Mathematik). Die Grundformen der Analyse sind

das disjunctive, das Abhängigkeits- und das Bedingungsurteil (Log. II², 1). RIEHL unterscheidet eine analytische, synthetische und analytisch-synthetische Bewußtseinsfunction. *„Mittelst der ersten wird das Beharrliche vom Veränderlichen unterschieden, durch die zweite die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft, durch die dritte endlich alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge, als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes Einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht“* (Phil. Kr. II, 2, S. 68). Nach SCHUPPE ist jede Analyse eine Erweiterung der Erkenntnis und zugleich eine Synthese, insofern *„das als im Ganzen enthalten entdeckte Moment bis dahin unbekannt war“* (Log. S. 98). Vgl. Induction, Methode, Psychologie.

Analyse, psychische: Zerlegung eines Bewußtseinsinhaltes in dessen Componenten (vgl. MEINONG, Beiträge zur Theorie d. psych. Analyse, Zeitschr. f. Psychol. VI, 340 ff.). Vgl. Elemente (psychische), Psychologie.

Analytik (ἀναλυτικὴ τέχνη) ist nach ARISTOTELES die Kunst des ἀναλύειν, der Gedankenzerlegung (Rhet. I 4, 1359 b 10), des Fortschreitens zu den Principien. Daher der Name Analytica für die Logik des Stagiriten (Analytica priora = Lehre vom Urteilen und Schließen, Analytica posteriora = Lehre vom Beweise). JOH. SCOTUS ERIUGENA: *„Ἀναλυτικὴ enim est disciplina, quae visibilium imaginum interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit omni forma carentium“* (Prantl, Gr. d. L. II, 27). Er nennt ἀναλυτική auch die *„divina processio“* (s. d.). Nach THOMAS ist *„analytica“* die *„demonstrativa scientia, quae resolvendo ad principia per se nota iudicativa dicitur“*, ein Teil der Logik, der auch *„dialecticam sub se continet“* (Sum. th. II, 53, 4 C).

Analytik, transcendentale ist derjenige Teil der Vernunftkritik KANTs, der *„die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis“* zum Gegenstande hat (Kr. d. r. V. S. 85), der Teil der *„transcendentalen Logik“*, der *„die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“* (l. c. S. 84); sie ist *„die Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren“* (l. c. S. 86). Sie handelt von den Kategorien (s. d.) und von den Grundsätzen (s. d.) des reinen Denkens. Eine Analytik enthält auch die *„Kritik der praktischen Vernunft“*, sie beginnt mit der Darlegung der Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori und schließt mit der Lehre vom moralischen Gefühl. Endlich gibt es bei KANT eine *„Analytik des Schönen“* (Kr. d. Urt. 1. T., 1. Abt., 1. B.), eine *„Analytik des Erhabenen“* (l. c. 2. B.) und eine *„Analytik der teleologischen Urteilskraft“* (l. c. 2. T., 1. Abt.).

Analytisch: durch Analyse (s. d.).

Analytische Methode s. Induction, Methode.

Analytisches Urteil s. Urteil.

Anamnese (ἀνάμνησις): Erinnerung. Als solche betrachtete PLATO die Erkenntnis des Allgemeinen, Seienden, Typischen, Idealen. Im Zustande der Präexistenz (s. d.) hat die Seele die Ideen (s. d.) unmittelbar geschaut, und wenn sie nun die Dinge wahrnimmt und denkt, so erinnert sie sich daran, d. h. sie erkennt vermittelst angeborener Spuren der einstigen Schauung, vermittelst einer Art

apriorischer Maßstäbe, die sie an die Erfahrung heranbringt sowohl im Logischen, Theoretischen als auch im Ethischen und Ästhetischen. *Τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως* (Phaedo 249 C). *Ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα* (Phaedo 72 E). *Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθὺς γενόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα* (l. c. 75 C, Meno 86 A; vgl. WINDELBAND, Gesch. d. Phil. S. 92). Als Bewußtwerden der angeborenen Ideen (*φυσικαὶ ἔννοιαι*) kennt eine Anamnese NEMESIUS (*περὶ φύσεως* 13, 203 f.). Im Sinne Platos lehrt auch BOËTHIUS (Cons. phil. V), ferner M. FICINUS (Theol. Plat. XII, 1), N. TAURELLUS (Phil. triumph. 1, p. 62). Ein Gegner der Lehre ist u. a. ARNOBIUS (Adv. Gent. II, 24). HILLEBRAND betrachtet das *„freie ideelle Denken des Übersinnlichen"* als eine Art Wiedererinnern (Phil. d. Geist. I, 91). Eine Art Anamnese auf biologisch (phylogenetisch)-erkenntnistheoretischer Grundlage (als Bewußtwerden latenter Vererbungen) wird vielfach angenommen, so auch von L. NOIRÉ (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 144), L. GEIGER (Umf. u. Qu. d. erf. Erk. S. 16), SIMMEL (Probl. d. Gesch. S. 25 f.) u. a.

Anästhesie: Aufhebung der Erregbarkeit für Sinnesreize, des Empfindens, besonders der Tastempfindung, durch äußere und innere (intraorganische) Momente. Gegenteil: Hyperästhesie. Unter Hypästhesie versteht man die bloße Herabsetzung der Empfindlichkeit (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. S. 221 ff.).

Anderheit (alteritas): Übersetzung der *ἑτερότης* bei ARISTOTELES (bei PLATO: *ἕτερον*: Verschiedenheit der Gattung (Met. X, 8, 1058a 7). *„Alteritas"* bei BOETHIUS (Comm. Isag. p. 33), *„Alietas"* bei THOMAS. Nach PLOTIN hat der νοῦς (Geist, s. d.) im Unterschiede vom *„Einen"* (*ἕν*) eine Anderheit (*ἑτερότης*), weil er in sich eine Zweiheit des Erkennenden und Erkannten hat. Von der Anderheit im metaphysischen Sinne, als von der Eins ausgehend, spricht GEORGIUS VENETUS (Opp. III, 38).

Anderssein: bei HEGEL ein Ausdruck für die Natur (s. d.) als äußere Form, Veräußerlichung der Idee (s. d.), des Absoluten. *„Die Negation, nicht mehr das abstracte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein"* (Encykl. § 91).

Andre, das (*τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός, τὸ ἄλλο, τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους*) nennt PLATO das Nicht-Eine, den Gegensatz zum Einen, die Mannigfaltigkeit, Unbestimmtheit, die am Formprincip, an der Idee (s. d.) teilhat (Parm. 158 C, Soph. 239 f., 258 f., Phaedo 100 C, 102 B).

Anerkennen = Beifall erteilen, für wahr halten, als wahr annehmen. Das liegt in der Synkatathesis (s. d.) der Stoiker, im *„actus iudicativus"* des WILHELM VON OCCAM, *„quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit . . . quod verum existimamus"* (Prantl, Gesch. d. L. III, 333), im *„Glauben"* (belief, s. d.) des J. ST. MILL, endlich in der Function des Urteils (s. d.), wie es BRENTANO auffaßt. — PLATNER nennt die *„Anerkenntnis der Idee nach Merkmalen der Gattung und Art in dem Gedächtnis"* einen notwendigen Factor des Bewußtseins (Ph. Aph. I, § 44). Das Anerkennen erfolgt durch *„Vergleichen der vorschwebenden Idee mit anderen im Gedächtnis*

durch sie erweckten“ (l. c. § 71), ist also ein „*Erkennen*“. — Nach HEGEL ist der Proceß des Anerkennens der „*Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen und für den andern als solches dazusein*“ (Encykl. § 430). Hier ist von Anerkennen im praktisch-socialen Sinne die Rede.

Angeboren: ererbt, in der Natur, der Organisation, der Gesetzmäßigkeit, der Functionsweise des Ichs, des Geistes, des Anschauens, des Denkens begründet. Angeboren können nur Anlagen, Dispositionen, nicht Erkenntnisse, Begriffe als solche sein, wie der einseitige Rationalismus (s. d.) dies zuweilen behauptet hat.

In der Lehre von den „*angeborenen Ideen*“ finden wir zwei Richtungen, deren eine das Angeborene als etwas Positives, Concretes, Fertiges, wenn auch der Bewußtwerdung Bedürfendes aufzufassen geneigt ist, während die andere das Angeborene mehr als Potenz, Anlage, Entwicklungstendenz bestimmt.

PLATO begründet durch seinen Begriff der Anamnese (s. d.) die Lehre von den angeborenen Wahrheiten, die nur der Erweckung durch die Erfahrung bedürfen, um bewußt zu werden. Nach ARISTOTELES sind die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze der Potenz nach (*δυνάμει*) angeboren, d. h. im Wesen der Vernunft begründet. Die Stoiker setzen an die Stelle angeborener Ideen *κοιναὶ ἔννοιαι*, allen gemeinsame Begriffe, die, aus der Erfahrung entstehend, zu *ἔμφυτοι προλήψεις* (eingepflanzten Vorannahmen) werden. Später werden daraus „*notiones innatae*“, deren jede „*animo quasi insculptum*“ ist (CICERO, De nat. deor. II, 12). Zu diesen Gemeinbegriffen, „*notiones communes*“, gehören die Idee der Gottheit, des Guten, der Unsterblichkeit (CICERO, De leg. I, 8, 24; Tusc. disp. I, 24, § 57). So auch bei BOËTHIUS (Cons. ph.). Zu gewissen Begriffen haben wir eben schon die Dispositionen in uns (CICERO, De fin. IV, 3; SENECA, Ep. 120, 4). Nach JUSTINUS ist der Gottesbegriff *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα* (Apol. II, 6), *σπέρμα λόγου ἔμφυτον* (l. c. II, 8). Ähnlich ARNOBIUS (Adv. gent. I, 33). NEMESIUS spricht von *φυσικαὶ ἔννοιαι* (*Περὶ φύσ.* 13, 203 f.). JOH. SCOTUS nimmt die Existenz angeborener Begriffe an (Div. nat. IV, 7 f.). Nach AVICENNA stammen dieselben aus der „*tätigen Vernunft*“ (vgl. SIEBECK, G. d. Psych. I 2, 437). THOMAS: „*Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas*“ (Sum. th. I, 84, 3). Doch „*präexistieren*“ „*in nobis quaedam semina scientiarum . . ., primae conceptiones*“ (De ver. 11, 1). Als „*ewige Wahrheiten*“ (s. d.) sind die Begriffe Gottes u. a. angeboren, das lehren die Scholastiker allgemein.

M. FICINUS glaubt, die Grundbegriffe seien in den Tiefen der Seele verborgen (Th. Plat. XI, 3). MELANCHTHON verteidigt gleichfalls die Lehre vom Angeborenen (De an. p. 208). CHARRON erklärt: „*Les germes de toutes sciences et vertus sont naturellement esparsées et insinués en nos esprits*“ (De la sag. I, 14, 11). Sogar der Empirist F. BACON spricht von Idolen (Vorurteilen), welche „*inhaerent naturae ipsius intellectus*“ (N. Org. p. 6). DESCARTES erneuert die Lehre von den angeborenen Ideen. Es sind „*notiones, quas ipsimet in nobis habemus*“ (Princ. phil. II, 75; vgl. Medit.). Sie sind nicht als bewußte Gebilde angeboren, sondern führen den Namen „*innatae*“, weil sie „*nec ab obiectis, nec a voluntatis determinatione procedunt, sed a sola facultate cogitandi necessitate quadam naturae ipsius mentis manant*“ (Opp. I, p. 185), so daß sie einen apriorischen, denknotwendigen Charakter haben. Ähnlich MALEBRANCHE (Rech.

I, 4) und **Spinoza** (Em. int.). **Fénelon** erblickt in der angeborenen Idee „*le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage*" (De l'ex. de Dieu p. 132). Angeborene (sittliche u. a.) Ideen nehmen auch **Cudworth** und H. **More** an.

Leibniz nimmt nur angeborene Anlagen, ursprüngliche Functionsweisen des Geistes an, die der Erfahrung und Entwicklung bedürfen. Sobald sie aber einmal zu Begriffen und Urteilen geführt haben, müssen diese als notwendig eingesehen werden. „*Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour estre vérifiées, . . . les notions innées sont implicitément dans l'esprit*", d. h. der Geist hat „*la faculté de les connoistre . . ., quand il y pense comme il faut*" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 21). Nur „*virtuellement*" sind die Grundwahrheiten, z. B. die ganze Arithmetik und Geometrie, angeboren: „*Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit*" (l. c. préf., I, ch. 1 ff.). „*C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des indispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles*" (ib.). Der Geist ist keine „*tabula rasa*" (s. d.), sondern er verhält sich, „*comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant*" (l. c. § 25). Gegen **Locke** (vorher schon **Hobbes**, Leviath. C. 1), der den Empirismus (s. d.) vertritt, bemerkt **Leibniz**: „*Nihil est in intellectu nisi per intellectus*" (l. c. II, ch. 2, § 2). Es kann, da die Seele kein Körper und einfach ist, nichts von außen in sie hineinkommen, sie entwickelt alle ihre Anlagen aus sich selbst (ib.). So bemerkt auch **Chr. Wolf**: „*Weil die Seele durch ihre ihr eigentümliche Kraft die Empfindungen hervorbringet, so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von außen hinein, sondern die Seele hat sie in der Tat schon in sich, nicht wirklich, sondern bloß dem Vermögen nach, und entwickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus*" (Vern. Ged. I, § 819; ähnlich **Platner** I, § 91 ff.). **Voltaire**: „*Nous apportons, en naissant, le germe de tout ce qui développe en nous*" (Phil. ign. V). **Locke** stellt die von ihm angefochtene Angeboren-Theorie so dar: „*It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, κοιναὶ ἔννοιαι, characters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it*" (Ess. I, ch. 2, § 1). Zu vermitteln sucht **Hume**: „*Versteht man unter ‚angeboren' das Ursprüngliche und von keinem vorhergehenden Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, daß alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind*" (Inqu. III, Anm.). Gegen die angeborenen Ideen polemisiert **Holbach** (Syst. I, ch. 10). Die schottische Schule hingegen behauptet die Ursprünglichkeit von Axiomen, „*self-evident truths*", die im „*common sense*" (s. d.) begründet sind (vgl. D. **Stewart**, Phil. Ess. p. 103, **Reid** u. a.).

Kant verwirft die Annahme angeborener Erkenntnisse oder Begriffe und setzt statt derselben ursprüngliche, in und mit dem Intellecte gegebene Functionen der Verarbeitung des Erfahrungsstoffes durch die Einheit des Ichs. Das A priori (s. d.) hat an und für sich mit dem „*Angeboren*" nichts zu tun, jenes ist logisch, dieses psychophysisch. Doch setzt **Kant** zuweilen beide Begriffe zueinander in Beziehung. „*Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Anlagen und Keimen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie*

vorbereitet liegen, bis sie endlich, bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“ (Kr. d. r. V. S. 86 f.). „*Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung. . . . Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge in Raum und Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren*“ (Üb. e. Entdeck. 1. Ab., S. 43). Nur der „*erste formale Grund*“ z. B. der Möglichkeit einer Raumanschauung, nicht diese selbst, ist angeboren (l. c. S. 44).

Nach S. MAIMON sind die Verstandesbegriffe dem Denken angeboren, werden aber erst durch die Erfahrung bewußt (Vers. üb. d. Tr. S. 44). Angeboren = ursprünglich sind nach JACOBI die Begriffe der Einheit, Vielheit, des Tuns, Leidens, der Ausdehnung und Succession (WW. II, 262). Nach HILLEBRAND gibt es keine angeborenen Begriffe, wohl aber eine „*eigentümliche Urstimmung*“ des Geistes (Phil. d. Geist. I, 89 ff.). SCHELLING: „*Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene*“ (Syst. d. tr. Id. S. 317). Angeborene Ideen nimmt an CHR. KRAUSE (Grundr. § 43), so auch AHRENS („*idées fondamentales*“), ferner ROSMINI SERBATI (vgl. Sein) und JOUFFROY. Ursprüngliche Anlagen, Dispositionen (s. d.) gibt es nach BENEKE, VON HARTMANN u. a. P. RÉE bemerkt: „*In gewissem Sinne sind alle Objecte angeborene Vorstellungen des Subjects*“ (Philos. S. 125).

Einige führen die „*angeborenen Vorstellungen*“ auf Vererbung zurück. So H. SPENCER, der in ihnen Niederschläge, Spuren der „*Erfahrung aller Vorfahren*“ erblickt (Gr. d. Psych. II, § 332), CARNERI, nach dem die Fähigkeit zur Reproduction von Ideen angeboren ist (Sittl. u. Darw. S. 229), SIMMEL, L. STEIN. Letzterer erklärt: „*Nihil est in intellectu — nisi functiones, quae formant intellectum*“ (An d. Wende d. Jahrh. S. 30). Der Streit zwischen Empirismus und Nativismus ist durch den „*evolutionistischen Kriticismus*“ so geschlichtet, daß „*der Empirismus für den Naturmenschen, der Nativismus für den Culturmenschen gilt*“. Dieser findet bereits die Dispositionen zu Vorstellungen und ihren Verbindungen als „*ererbte, abgetrennte, rasch functionierende Associationsbahnen*“ vor (ib.). Angeborene Dispositionen nimmt JERUSALEM an (Lehrb. d. Psych.[3], S. 31). KROELL erklärt, vor dem Reiz sei in der Hirnrinde nur eine „*Functionsmöglichkeit*“ angeboren (Die Seele, S. 42). WUNDT verneint die Möglichkeit angeborener Vorstellungen, da diese keine Objecte, sondern Functionen sind, die nur als Bewußtseinsvorgänge wirklich bestehen (Grdz. d. ph. Psych. II[3], 234). — Der psychologische Nativismus (s. d.) lehrt das Angeborensein der Raumanschauung (s. d.). Vgl. A priori, Disposition.

Angelegtheit s. Anlage.

Angemessen s. Adäquat.

Angenehm ist, was sinnlich gefällt, dem Willen gelegen kommt. —

Nach CRUSIUS ist angenehm *„derjenige Zustand unserer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entsteht“* (Anweis., vernünft. zu leben², 1751, S. 28), nach KANT. *„was den Sinnen in der Empfindung gefällt“* (Kr. d. Urt. § 3). *„Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen), ist mir unangenehm — es schmerzt mich; was ebenso mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben), ist mir angenehm — es vergnügt mich“* (Anthr. II, § 58). Angenehm ist, was vermittelst der Empfindung, individuell-subjectiv, den Willen bestimmt (Gr. z. Met. d. Sitt. 2. Ab.). Nach HERDER ist angenehm, *„was unser Sinn gern annimmt, was ihm genehm, d. i. angemessen ist, was er im Empfangen genehmigt“* (Kallig. 1800, I, S. 6). Nach ZIEGLER ist angenehm, was uns reizt und von uns assimiliert wird (D. Gef.², S. 106). Nach GROOS ist angenehm das der Sinnestätigkeit Angemessene. (Einl. in d. Ästh. S. 206, 283 ff.).

Animalische = *„körperliche Empfindung“* = sinnliches Gefühl (KANT, Kr. d. Urt. § 54).

Animismus: 1) der Glaube an Seelen, Geister in Menschen und Naturobjecten als primitive Religion (vgl. TYLOR, Anfänge der Cultur 1873, von ihm der Terminus; vgl. AKSÁKOW, Anim. u. Spirit.², 1894). 2) Ansicht, daß die Seele (das Seelische) das Princip des Lebens und Lebendigen sei. Diese Auffassung findet sich bei den ionischen Naturphilosophen (s. Hylozoismus), bei ARISTOTELES (s. Seele), den Stoikern (s. Pneuma), bei den Scholastikern. In der Renaissance-Philosophie wird das Leben auf einen *„spiritus“*, *„archeus“* u. dgl. zurückgeführt, so von PARACELSUS, AGRIPPA VON NETTESHEIM, VAN HELMONT, CARDANUS, TELESIUS u. a. Auch LEIBNIZ vertritt den Animismus. Vorzugsweise heißt Animismus die Lehre des G. E. STAHL, der die Seele als Bildnerin des Leibes betrachtet. *„Corpus hoc verum et immediatum animae organon. . . . Anima praesens omnium actuum in homine“* (Disqu. de mech. et organ. div. p. 44). Ähnliche Lehren in der SCHELLINGschen Naturphilosophie. — WUNDT versteht unter Animismus *„diejenige metaphysische Anschauung, welche, von der Überzeugung des durchgängigen Zusammenhangs der psychischen Erscheinungen mit der Gesamtheit der Lebenserscheinungen ausgehend, die Seele als das Princip des Lebens auffaßt“*. Die Seele (s. d.) ist nach ihm eins mit dem Lebensprincip, Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe; die physische Entwicklung ist schon die Wirkung der psychischen Entwicklung (Gdz. d. ph. Psych. II⁴, S. 633 ff.; Phil. Stud. XII, 47; Ess. 4, S. 124; Syst. d. Phil.², S. 605 f.). Vgl. Lebenskraft, Seele, Vitalismus.

Anklingen der (Gesichts-)Empfindungen: Ausdruck für die Tatsache, daß jeder Eindruck (auf den Gesichtssinn) einer gewissen Zeit bedarf, um wahrgenommen zu werden (schon bei TETENS).

Anlage, psychophysische, heißt zunächst jede ursprüngliche Beschaffenheit des Organismus, des Ichs, vermöge deren dieses imstande ist, bestimmte Functionen überhaupt oder leicht und sicher zu verrichten (s. Genie, Talent). Erworbene Anlagen entstehen durch Übung (s. d.). Es lassen sich unterscheiden: Empfindungs-, Gefühls-, Trieb-, Charakter-, Willens-, Verstandes-, Phantasie-Anlagen. Vgl. Disposition, Angeboren, Angelegtheit, Phrenologie.

Anlaß s. Veranlassung.

Anmut ist Schönheit in der Bewegung, beruht in der Leichtigkeit und

Harmonie dieser. — Die literarische Richtung der Schweizer im 18. Jahrh. bestimmte *„Anmut"* als undeutliche Vorstellung einer Schönheit des Kleinen (DESSOIR, G. d. n. Psych. I², S. 596). SCHILLER definiert: *„Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjecte selbst hervorgebracht wird"* (Üb. An. u. W.; Phil. Schr., hrsg. von Kühnemann, S. 99). *„Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit."* Sie kann nur der Bewegung zukommen, wiewohl auch feste und ruhige Züge, als Spuren früherer Bewegungen, Anmut zeigen können (gegen HOME, Grds. d. Krit. II, 39; l. c. S. 109). *„Anmut ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjecte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann"* (l. c. S. 96). Sie ist Ausdruck der *„schönen Seele"* (l. c. S. 134), liegt in der *„Freiheit der willkürlichen Bewegungen"*, während die *„Würde"* in der *„Beherrschung der unwillkürlichen"* beruht (l. c. S. 144). Nach VISCHER ist anmutig *„eine Erscheinung, die ohne weiteres, ohne Störung schön ist"* (D. Sch. u. d. Kunst², S. 192). SIMMEL bestimmt Anmut als *„fließende Schönheit"* (E. in d. Mor. I, 228).

Annahme (acceptio) sc. als wahr, = Fürwahrhalten, Glauben (s. d.), Voraussetzung bei einem Beweise. Vgl. Hypothese.

Annihilation: Zunichtemachung, Zerstörung.

Anomalie (*ἀνωμαλία*): Abweichung von der Regel, Ungesetzmäßigkeit. Der Name stammt von den Stoikern (STEIN, Psych. d. Stoa II, 284).

Anordnung s. Ordnung.

Anorganisch: nicht organisch, unlebendig. Vgl. Organismus.

Anosmie: Unempfindlichkeit, Abstumpfung für Gerüche.

Anpassung (Adaption, Adaptation): 1) Organische, biotische = die Gestaltung der Organe und Functionen eines Lebewesens entsprechend den Lebensbedingungen, dem biologischen Milieu. Die Anpassung ist das Resultat des Zusammenwirkens von Organismus (und dessen Trieben und Willensacten) + Milieu. Überwiegen die Einflüsse des letzteren, spricht man von passiver, kommt mehr das eigene Sich-anpassen des Organismus in Frage, von activer Anpassung. Die Anpassung ist eine directe, wenn unmittelbar, eine indirecte, wenn durch Selection (s. d.) erfolgend. Die Anpassung ist ein Factor der Entwicklung (s. d.) der Organismen. — Schon ANAXIMANDER soll die Idee der Anpassung ausgesprochen haben (Plut., Plac. V 19, 1). CH. DARWIN hat die (auch von LAMARCK gelehrte) Anpassungs-Theorie neu begründet, insbesondere sie auf Selection zurückgeführt (Entsteh. d. Arten). Während der extreme Darwinismus die Anpassung ausschließlich als selectorische, indirecte auffaßt (z. B. WEISMANN), betonen andere Naturforscher und Philosophen (z. B. WUNDT, E. VON HARTMANN, BALDWIN, JAMES, STOUT, FOUILLÉE u. a.) die Notwendigkeit directer und activer Anpassungen. So auch REINKE. Nach ihm ist Anpassung *„die vorteilhaft wirkende Reaction des Organismus gegenüber der Außenwelt sowohl in seiner Gestaltung wie auch in seinen Verrichtungen"* (Welt a. Tat S. 245). Active Anpassung ist *„die Fähigkeit, sich den Bedingungen der Außenwelt entsprechend zu verändern"*, *„die Fähigkeit, auf die Umgebung zweckmäßig zu reagieren"* (Einl. in d. th. Biol. S. 105 ff.). Die Anpassung ist letzten Endes eine Reizwirkung. (Es gilt der PFLÜGERsche Satz: *„Die Ursache jedes Bedürfnisses eines lebendigen Wesens ist zugleich die Ursache der Befriedigung*

des *Bedürfnisses*", D. teleol. Mech. d. leb. Nat. 1877, S. 37; ähnlich schon LAMARCK und LOTZE). *„Die Veränderung der Lebensbedingungen wirkt als Reiz, löst eine Reaction aus, die für den Organismus nützlich ist*" (l. c. S. 122; vgl. A. WAGNER, Grundprobl. d. Naturwiss. 1897, S. 230). Unter *„functioneller Anpassung*" versteht W. ROUX die Fähigkeit der Organe, durch verstärkte Übung in höherem Maße ihren Functionen sich anzupassen (Beitr. zur Morph. d. funct. Anpass., Arch. f. Anat. u. Phys. 1883); er lehrt eine Anpassung der Organe aneinander (D. Kampf d. Teile im Organ. 1881). Nach SIMMEL muß das Anpassungsprincip nicht zur Erhöhung und Erhaltung einer bestimmten Art führen, sondern zur Steigerung der Gesamtlebenssumme auf einem gegebenen Raume (Einl. in d. Mor. I, 185).

2) Psychologische Anpassung: a. der Sinnesfunctionen an die Reize (SPENCER, JODL, WUNDT, RIEHL u. a.); b. der Aufmerksamkeit an den sie auslösenden Reiz. Sie bekundet sich in Spannungsempfindungen (WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II[4], 269 ff.; Phil. Stud. II, 34). EBBINGHAUS versteht unter Adaptation die *„Abstumpfung der Empfindungen bei continuierlicher Fortdauer der objectiven Reize*" (Gr. d. Psychol. S. 520).

3) Logische Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, besonders von MACH betont (Populärwiss. Vorles. S. 231 ff.). Vgl. Evolution, Ökonomie.

Anschauung (Intuition) ist die unmittelbare (nicht durch Begriffe und Schlüsse vermittelte) Erfassung eines concret gegebenen Objectes in dessen (räumlich-zeitlicher) Bestimmtheit. Das *„Anschauen*" besteht in der ruhigen Betrachtung des Objects, in der Umspannung der Merkmale des Objects durch die Einheit der Apperception. Von der *„sinnlichen*" unterscheidet man oft die *„geistige*" Anschauung *(„Schauung")* als eine auf Erinnerungsbilder, Phantasiegestalten oder aber auf das eigene psychische Erleben gerichtete Bewußtseinsfunction (*„innere*" Anschauung).

Daß das Denken (s. d.) der Anschauung (*φάντασμα*) bedarf, betont ARISTOTELES und mit ihm THOMAS VON AQUINO (Sum. th. I, 85, 5); nach diesem Denker ist *„intuitus*" die *„praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*" (1 sent. 3, 4, 5c). Als Gegenstand der Anschauung im Sinne des Einzelbegriffs *(„conceptus singularis")* bestimmt BAUMGARTEN das Einzelding (Acroas. Log. § 51).

KANT stellt die Anschauung dem Denken einerseits, dem bloßen Empfinden anderseits gegenüber. Die Anschauung ist ein Zustand der Receptivität (s. d.) des Bewußtseins (*„intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus*", De mund. sens. sct. I, § 10). Sie ist *„eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde*" (Proleg. § 8), *„diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann*" (Kr. d. r. V. S. 659). Sie enthält nur die Art, *„wie wir von Gegenständen afficiert werden*" (l. c. S. 77), beruht auf *„Affection*" (l. c. S. 88). Anschauung und Begriff sind *„ganz verschiedene Vorstellungsarten*", und erstere ist nicht eine *„verworrene*" Erkenntnis (Fortschr. d. Met. S. 120; gegen die Leibnizianer). *„Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.*" *„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*" (Kr. d. r. V. S. 77). Die Anschauung muß, um Erkenntnis zu verschaffen, erst kategorial (s. d.) verarbeitet werden. Empirisch ist sie, wenn *„Empfindung darin enthalten ist*" (l. c. S. 76) oder

wenn sie sich *„auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht“* (l. c. S. 48). Die reine Anschauung enthält *„lediglich die Form, unter welcher etwas vorgestellt wird“* (l. c. S. 76), sie ist eins mit der Anschauungsform (s. d.), die *„a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet“* (l. c. S. 49). Die Summe der äußeren Anschauungen bildet den äußeren, die der inneren den inneren Sinn (s. d.) (l. c. S. 50).

Nach BECK heißt anschauen *„sich der Dinge selbst bewußt sein“* (Lehrb. d. Log. § 1). KRUG versteht unter Anschauung im weiteren Sinne jede *„sinnliche Vorstellung“*, im engeren die auf das Objective gerichtete Vorstellung (Fundam. S. 166). Nach G. E. SCHULZE ist Anschauung der Zustand der Erkenntniskraft, in dem *„der erkannte Gegenstand dem Bewußtsein selbst gegenwärtig ist“* (Gr. d. allg. Log.[3], S. 1). FRIES definiert Anschauung als *„unmittelbar für sich klare Vorstellung“* (Syst. d. Log. S. 36); die reine (mathematische) Anschauung ist die, welche *„ursprünglich der Selbsttätigkeit unserer Erkenntniskraft gehört“* (l. c. S. 75).

J. G. FICHTE bestimmt die Anschauung als *„absolutes Zusammenfassen und Übersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein Unendliches sein dürfte“* (WW. I 2, S. 7). Sie ist *„stumme, bewußtlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert“* (Gr. d. g. W. S. 364) und erfolgt durch einen *„Anstoß“* auf die ins Unendliche gehende Ich-Tätigkeit, die nach innen getrieben wird und dann zurückwirkt, so daß das Angeschaute ein (unbewußt gesetztes) Product des Ich ist (l. c. S. 194). Nach SCHELLING ist die Anschauung *„jene Handlung des Geistes, in welcher er aus Tätigkeit und Leiden — aus unbeschränkter und beschränkter Tätigkeit in sich selbst — ein gemeinschaftliches Product schafft“* (Naturph. S. 311). Nach HEGEL bestimmt die Intelligenz *„den Inhalt der Empfindung als außer sich Seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist“* (Encykl. § 448 f.). J. E. ERDMANN erklärt das Anschauen als Abtrennen desselben Inhalts, der als mein Zustand Gefühl war, und Hineinversetzen desselben in Raum und Zeit (Psych. Br. S. 272). Die Intelligenz ist anschauend, insofern sie sich *„auf die in Zeit und Raum hinausgeworfene Totalität ihrer Bestimmtheiten bezieht“* (Gr. d. Psych. § 71). Nach K. ROSENKRANZ ist der Geist anschauend als *„der den Inhalt des Gefühls in seinem bestimmten Unterschied von allem andern Inhalte setzende Geist“* (Syst. d. Wiss. S. 419). Von der Intellectualität der Anschauung spricht (im Gegensatz zu KANT) SCHOPENHAUER, für den sie schon ein unbewußtes Denken enthält. Sie ist *„Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung“*, daher ist *„alle Anschauung intellectual“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). Die anschauend-denkend gesetzte Ursache wird zum Object (s. d.) der Anschauung. Diese ist *„primäre Vorstellung“*, während der Begriff *„secundär“* ist (l. c. Bd. II, C. 7). Die Intellectualität der Anschauung behaupten im Sinne Schopenhauers HELMHOLTZ, (Tatsach. d. Wahrn. S. 27), A. FICK (D. W. a. V. S. 5 ff.), O. LIEBMANN (Üb. d. obj. Anbl. S. 1 ff.). Nach PREYER ist die Anschauung *„eine Wahrnehmung mit ihrer Ursache“* (Seele d. Kind. S. 227). Nach HERBART heißt Anschauen *„ein Object, indem es gegeben wird, als ein solches und kein anderes auffassen“* (Lehrb. z. Psych. S. 204). BOLZANO nennt eine Einzelvorstellung erst dann Anschauung, *„wenn für den Gegenstand derselben kein reiner, ihn allein auffassender Begriff angeblich ist“* (Wiss. I, 341). Er nimmt auch

„*Anschauungen an sich*“ (die unabhängig vom erkennenden Subjecte gelten) an. Nach VISCHER ist Anschauung „*der Act der Ergreifung durch die Aufmerksamkeit, wodurch das Angeschaute in verschärften Umrissen von seiner Umgebung wie von einem Hintergrund abgehoben und dem Anschauenden zugleich Eigentum und zugleich gegenständlich klar gegenübergestellt wird*“ (Ästh. II, 2, 316 f.). O. CASPARI hält eine völlig „*reine*“ Anschauung für unmöglich (Grund- u. Lebensfrag. S. 91; vgl. R. ZIMMERMANN, Anthropos. S. 23). ÜBERWEG versteht unter Anschauung „*das psychische Bild der objectiven (oder doch mindestens als objectiv fingierten) Einzelexistenz*“ (Log.[4], § 45). VOLKMANN nennt Anschauung „*jene Complexe von Empfindungen, deren Glieder die Zeit- oder Raumform angenommen haben*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 115). SIMMEL bestimmt „*Anschauen*“ (eines Gegenstandes) als „*Empfindungen in einer Art ordnen, die wir räumlich nennen*“ (Einl. in d. Mor. I, 5). Nach H. SPENCER ist Anschauung „*jede durch einen unzerlegbaren geistigen Act erreichte Erkenntnis*“ sowohl in der Wahrnehmung als auch in der Erinnerung (Psych. II, § 278, S. 11; HAMILTON beschränkt die Anschauung auf das wahrnehmende Erfassen). Nach LAZARUS ist Anschauung die „*Sammlung und Einigung der verschiedenen Empfindungen gemäß der in den Dingen verbundenen Eigenschaften*“ (Leb. d. Seele II[2], 92). Sie ist ein psychischer Act, „*die ideelle Vereinigung der inhaltlich gesonderten Empfindungen*“ (l. c. S. 93). Die Anschauung enthält auch reproducierte Elemente (ib.). STEINTHAL sieht in der Anschauung nur einen „*Begriff geringer Subsumtionsfähigkeit*“ (Einl. in d. Psych. S. 110). Nach VON HARTMANN ist Anschauung alles Positive in unseren Bewußtseinsinhalten (Kr. Grundleg. S. 149), im engeren Sinne ist sie „*nur ein Begriff von niedrigerer Abstractions- und Combinationsstufe*“ (l. c. S. 151). — WUNDT nennt Anschauungen „*Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun außer uns existieren oder zu unserm eigenen Körper gehören*“ (Gdz. d. ph. Psych. II[4], 1). Die reine Anschauung ist Anschauung, sofern wir uns „*einen beliebigen, übrigens völlig homogenen Inhalt vorstellen*“, ein Begriff ist sie aber, „*sobald sich mit dieser Vorstellung der Gedanke verbindet, daß der zur Vergegenwärtigung der Form gewählte Inhalt ein gleichgültiger sei, und daß daher statt seiner jeder andere gewählt werden könne*“ (Log. I[2], S. 480; Syst. d. Phil.[2], S. 105 ff.). Anschaulich ist „*alles concret Wirkliche, im Gegenteil zum abstract und begrifflich Gedachten*“ (Gr. d. Psych.[5], S. 6). Anschaulich oder unmittelbar ist die Erkenntnisweise der Psychologie (s. d.) RIEHL: „*Impressionen für sich genommen sind nicht einmal Anschauungen. Zu Anschauungen werden sie erst dadurch, daß sie Raum und Zeit bestimmen, als Teile von Raum und Zeit erscheinen*“ (Z. Einf. in d. Phil. S. 103). JERUSALEM erklärt: anschaulich ist, „*was ich jetzt in meiner Umgebung wahrnehme, die Dinge und Vorgänge, die ich von bestimmten eigenen Erlebnissen her in der Erinnerung habe, was ich mir mit meiner Einbildungskraft jetzt so und nicht anders vorstelle*“ (Viertelj. f. w. Ph. Bd. 21, S. 164). „*Physische Phänomene können nur discursiv, psychische nur intuitiv erkannt werden*“ (Urteilsf. S. 260). Vgl. Intuition, Contemplation.

Anschauung, intellectuale (oder intellectuelle), bedeutet eine übersinnliche, geistige, aber doch anschaulich-unmittelbare Erfassung des Wesens eines Objects, ein schauendes Denken, denkende Selbstbesinnung auf das, was in uns eigentlich vorgeht, wenn wir allgemeine Urteile fällen, Grundbegriffe

(Kategorien) gebrauchen. Die intellectuale Anschauung, weit entfernt eine mystische Kraft zu sein, beruht auf einer logischen Betätigung der Phantasie, welche das Typische, die Idee einer Sache intuitiv, in einem Acte heraushebt und klar macht.

Schon PLATO und ARISTOTELES schreiben der Vernunft die Fähigkeit zu, die letzten Seinsgründe unmittelbar (durch θεωρία) zu erfassen. Auch BOËTHIUS kennt eine „*Anschauung der Vernunft*", welche die Idee des Menschen an sich unmittelbar erkennt (Consol. phil. V). Nach AUGUSTINUS gibt es einen „*adspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur*" (De trin. XII, 2, 2). THOMAS schreibt Gott eine unmittelbare Anschauung seines Wesensinhaltes zu. „*Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua*" (Sum. th. I, 85, 4). Die Mystiker glauben an ein ekstatisches (s. d.) inneres Anschauen des Göttlichen im Geiste. NICOLAUS CUSANUS spricht von einer „*visio intellectualis*" (so schon JOH. SCOTUS, der sie auch „*intuitus gnosticus*" nennt) (De div. nat. II, 20). Vgl. Contemplation, Speculation.

PLOTIN schon bezeichnet das „*Sein*" als Product eines „*Schauens*" (sc. des „*Geistes*", s. d.) (Enn. III, 8; vgl. VI, 9, 3). In der Lehre von der intellectualen Anschauung seit KANT kommt dieser Gedanke zu neuer Verwendung. KANT versteht unter intellectualer Anschauung eine schöpferische, Objecte setzende (nicht bloß nachbildende) Intuition. „*Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis*" (De mund. sens. sct. II, § 10; dies führt auf die Lehre von den Ideen (s. d.) als Urbilder der Dinge im göttlichen Geiste zurück). „*Intellectuell*" ist eine nicht auf Receptivität (s. d.), sondern „*Selbsttätigkeit*" beruhende Anschauung (Kr. d. r. V. S. 72), „*durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die . . . nur dem Urwesen zukommen kann)*" (l. c. S. 75), die aber „*nicht die unsrige ist*" (l. c. S. 685), denn diese bedarf des Denkens, der Kategorien (s. d.) und kann daher nur auf Erscheinungen sich beziehen (Üb. e. Entdeck. 1. Abschn., S. 37; gegen EBERHARD, der im Philos. Mag. Bd. I, S. 280 f. nicht-sinnliche Anschauungen der Dinge an sich annimmt). J. G. FICHTE nimmt eine intellectuale Anschauung auch für das Ich an; sie ist „*das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle; sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue*" (WW. I 463). Sie ist die Quelle philosophischer Erkenntnis. So auch bei SCHELLING. „*Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben*" (Phil. Br. üb. Dogm. u. Krit.). Diese intellectuale Anschauung ist das Vermögen, „*gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu producieren und anzuschauen, so daß das Producieren des Objects und das Anschauen selbst absolut eins ist*" (Syst. d. tr. Id. S. 51). Diese Anschauung ist „*der Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind*" (Darst. m. Syst. § 2). CHR. KRAUSE nimmt eine „*intellectuale Intuition*" oder „*Wesensschauung*" an (Abr. d. Rechtsph. S. 19 f.; Vorles. üb. d. Syst. d. Ph. I, 273). HEGEL spricht von einem „*übersinnlichen Anschauen*" und einem „*anschauenden Verstand*" (WW. III, 328 ff.). STAHL schreibt der intellectualen Anschauung Weissagungskraft zu (Rechtsph. II, 499), J. H. FICHTE ein Hellsehen (Anthr. S. 354). Eine

intellectuale Anschauung der Wirklichkeit gibt es auch nach GLOGAU. Gegen die intellectuale Anschauung als Quelle philosophischer Erkenntnis polemisiert SCHOPENHAUER, wiewohl er eigentlich selbst etwas Ähnliches voraussetzt. Vgl. Intuition.

Anschauungsformen sind die Ausdrücke für Raum und Zeit, insofern diese zunächst nichts sind als zwei Arten der Formung, Ordnung, Vereinheitlichung unserer Anschauungen oder Wahrnehmungen (Empfindungsinhalte). Diese Formungen sind als solche a priori (s. d.) und subjectiv (s. d.); da aber keine Form ohne Inhalt bestehen kann und da ferner im Geistigen die formende Tätigkeit sich nach dem zu formenden Stoffe richten muß, so sind die Anschauungsformen objectiv bedingt, d. h. sie haben ein Fundament in der Erfahrung und damit in den Dingen selbst, ohne daß damit gesagt wäre, die Dinge seien an sich schon raum-zeitlich; sie können es — cum grano salis genommen —, müssen es aber nicht sein.

Zuerst gelten die Anschauungsformen (ohne aber noch als solche bestimmt zu werden) als empirisch und objectiv zugleich. Empirisch und subjectiv (aber objectiv: in den Dingen, in Gott) begründet sind sie nach LEIBNIZ, nach BERKELEY u. a. Als absolut apriorisch und subjectiv fassen sie KANT und seine Anhänger auf. Als relativ apriorisch und subjectiv-objectiv gelten sie bei verschiedenen neueren Philosophen. Der Begriff *„Anschauungsform"* wird bald mehr logisch (transcendental), bald rein psychologisch, bald physiologisch (psychophysisch) bestimmt.

Gegen die idealistische Auffassung LEIBNIZ' wendet sich L. EULER (Reflex. sur l'espace et le temps 1748). TETENS (er nennt Raum und Zeit *„Verhältnisideen"*, Phil. Vers. I, 359) und LAMBERT machen auf den Unterschied von Form (s. d.) und Stoff der Erkenntnis aufmerksam. KANT erst prägt den Begriff der *„Anschauungsformen" (= „reine Anschauungen")*. Form der Erfahrung ist allgemein das, *„welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird"* (Kr. d. r. V. S. 49). Die Form, d. h. *„das, worin sich die Empfindungen ordnen"*, *„kann nicht selbst Empfindung sein, sondern muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden"* (ib.). Raum und Zeit sind Formen des äußeren bezw. des inneren Sinnes (s. d.). Sie sind a priori (s. d.) und subjectiv (s. d.). Sie sind nicht als fertige Vorstellungen angeboren (s. d.). Angeboren ist nur der *„erste formale Grund"* der Möglichkeit einer Raum- oder Zeitanschauung, nicht diese selbst. *„Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects . . . zu bestimmen"* (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 106). Raum und Zeit sind *„nichts als subjective Formen unserer sinnlichen Anschauung"*, nicht Bestimmungen der Dinge an sich (l. c. S. 107). Zwar sind die letzten objectiven Gründe von Raum und Zeit Dinge an sich (s. d.), aber diese selbst sind nicht im Raume und in der Zeit zu suchen (l. c. S. 26 f.). Mit KANT stimmt LICHTENBERG überein. Nach REINHOLD sind die *„Formen der Vorstellung"* vor jeder Einzelvorstellung im Subjecte begründet (Vers. e. n. Theor. S. 291 f.). BECK bestimmt die Anschauungsformen als ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen in der Erfahrung (Erl. Ausz. S. 144). KRUG meint, die Anschauungsformen seien nicht *„Fachwerke"*, sondern Handlungsweisen des Geistes (Fundam. S. 151, 168). BARDILI nennt die

Anschauungsform einen „*modus generalis*“ des Vorgestelltwerdens (Grundr. d. erst. Log. S. 72). Nach G. E. SCHULZE ist die Unterscheidung von Form und Inhalt nichts Ursprüngliches, sondern eine Folge der Reflexion (Aenesid. S. 216; vgl. auch WUNDT).

Nach J. G. FICHTE sind die Anschauungsformen durch die Handlungsweise des Ichs bestimmt, sie entstehen zugleich in und mit dem Anschauungsinhalte als dessen und damit der Objecte Formen (Gr. d. g. Wiss. S. 415). SCHELLING betrachtet die Anschauungsformen gleichfalls als Producte des reinen, überzeitlichen Ichs (Syst. d. tr. Id. S. 59 f.) und zugleich als Formen der Dinge. Letzteres gilt auch von HEGEL (Encykl. S. 177) und SCHLEIERMACHER (Dialekt. S. 335). Dagegen betont SCHOPENHAUER die Subjectivität der Anschauungsformen. Diese sind „*selbsteigene Formen des Intellectes*“, bestehen nur im Kopfe des Erkennenden, bedeuten nur „*die Art und Weise, wie der Proceß objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird*“ (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 4). Nach FRIES äußert sich in der Form des Anschauens wie des Denkens unmittelbar die Selbsttätigkeit des Bewußtseins (Neue Krit. I², 73 f.). ABICHT erblickt in den Anschauungsformen „*active Sinneskräfte*“ (Syst. d. Elementarph. S. 42 ff.). J. H. FICHTE verlegt den Ursprung der Anschauungsformen in den vorbewußten Geist; sie sind apriorisch, aber doch objectiv bedingt (Psych. I, 326 f., 329; II, 236, 256). CARRIERE: „*Raum und Zeit sind Grundformen unserer Anschauung, weil sie Grundformen der Dinge sind*“ (Ästh. I, 13). TRENDELENBURG betrachtet die Anschauungsformen als Erzeugnisse der dem Geiste immanenten Bewegung (s. d.), die zugleich für die Dinge Geltung haben (Log. Unt. I, 160, 166 ff.). Nach ÜBERWEG sind sie „*das gemeinsame Resultat subjectiver und objectiver Factoren, deren Beitrag ermittelt werden kann und muß*“ (Log.⁴, S. 89). Nach FECHNER sind Raum und Zeit „*wesentliche Formen der Intelligenz überhaupt*“ (Tagesans. S. 228). Nach LOTZE entspringen sie aus der Gesetzmäßigkeit unseres Vorstellens der Dinge (Log. S. 521); sie sind aber in den Dingen selbst begründet. A. LANGE erblickt in der seelisch-leiblichen Organisation die Bedingung und Quelle der Anschauungsformen (G. d. Mat. II, 36). Ähnlich HELMHOLTZ (Tats. d. Wahrn. S. 16, 30), LAAS (Id. u. pos. Erk. S. 444). Nach JODL sind sie „*Abstractionen von der uns gegebenen Wirklichkeit, durchaus auf sie bezogen und in ihrer formalen Beschaffenheit für jeden Inhalt unserer Erfahrung unbedingt gültig, ihrem Inhalte nach von unserer Organisation abhängig*“ (Lehrb. d. Psych. S. 543). Die Kantianer (RENOUVIER, COHEN, NATORP, LIEBMANN u. a.) betonen die Apriorität (s. d.), meist auch die Subjectivität der Anschauungsformen (so z. B. H. LORM, Grundlos. Optim. S. 163 ff.).

SPENCER: „*Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Raum erkennen; es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit erkennen . . .*“ (Psych. I, § 95, S. 238). Die Anschauungsformen sind gattungsmäßig erworben, individuell a priori (s. d.). Nach OSTWALD sind sie „*während zahlloser Generationen erworben und durch Vererbung festgelegte Formen . . ., in denen uns unsere Erfahrung erscheint*“ (Vorl. üb. Nat.², S. 141). Nach MARTINEAU sind die Anschauungsformen apriorisch, aber sie können auch objectiv sein. E. VON HARTMANNS „*transcendentaler Realismus*“ behauptet die Gültigkeit der Anschauungsformen auch für das Sein (Kr. Grundl. S. 145; Phil. d. Unb.³, S. 309). So auch DÜHRING (Wirklichkeitsph. S. 272 ff.). Nach

G. SPICKER sind die Anschauungsformen auch Begriffe (K., H. u. B. S. 56), sie sind nicht a priori, sondern *„gedachte Empfindungen"* (l. c. S. 180). Nach RIEHL sind die Anschauungsformen zugleich *„empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein, wie für die Wirklichkeit selber gültig ist"* (Phil. Krit. I, 2, S. 73). Ähnlich WUNDT (Phil. Stud. VII, 48, XIII, 355; Log. I², S. 487 ff., 506 ff.; Syst. d. Phil.², S. 140 ff.). Die Trennung von Form und Inhalt der Anschauung ist nicht ursprünglicher Art. Die Constanz der Anschauungsformen ist der Grund ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit (Syst. d. Phil.², S. 106, 111 ff.; Einf. in d. Phil. S. 345; Phil. Stud. VII, 14 ff., 18 ff., XII, 355). Diese Constanz beruht auf der beliebigen Wahl des Empfindungsinhaltes, die es gestattet, von dem besonderen Inhalte abzusehen. Zur Sonderung von Form und Stoff der Anschauung führt sowohl die *„Constanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile"* als die unabhängige Variation der materialen und formalen Bestandteile der Wahrnehmung. Der Wahrnehmungsstoff kann sich verändern, ohne daß die räumlich-zeitliche Form sich mit ändert, dagegen wird jede Veränderung der Form von einer Veränderung des Stoffes begleitet (Syst. d. Phil.², S. 105 ff.). Auf der Constanz der Anschauungsformen beruht auch deren Objectivität. Als allgemeinste Formen des Denkinhalts sind sie zugleich Formen der Dinge selbst, *„subjective Reconstructionen eines objectiv Gegebenen"* (Log. I, 307, 463). Das Apriorische (s. d.) der Anschauungsformen bedeutet teils die Unableitbarkeit des Specifischen derselben, teils die ihnen zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit des denkenden Bewußtseins. Nach SIGWART sind die Anschauungsformen Producte der notwendigen Verknüpfungstätigkeit des Bewußtseins (Log. II², 86). H. CORNELIUS versteht unter den *„allgemeinen Formen unserer Anschauung"* Ordnungen, *„in welche alle vorgefundenen Inhalte sich fügen müssen"* (Einl. in d. Phil. S. 245). Zu diesen Formbegriffen gehören diejenigen der Gesamtheit und der Teile, die Zahlbegriffe, die Zeitbegriffe (während die Raumform nicht allgemein ist), die Begriffe der Ähnlichkeit und Gleichheit, der Constanz und Veränderlichkeit (l. c. S. 245 ff.).

HERBART führt die Anschauungsformen auf *„Reihen"* von Empfindungen zurück, deren Ordnungen schon in und mit ihnen gegeben sind (Met. II, 411). Nach BENEKE sind die Anschauungsformen schon in den Empfindungen enthalten und können nicht von ihnen ganz abstrahiert werden (Syst. d. Log. II, 29). Vgl. Raum, Zeit, A priori, Nativismus.

Anschauungssätze unterscheidet BOLZANO von den Begriffssätzen. Sie zerfallen in 1) reine Wahrnehmungsurteile, 2) Erfahrungsurteile.

An-sich = dem eigenen Sein nach, unabhängig vom erkennenden Bewußtsein und dessen Formen, in metaphysischer Wirklichkeit und Wahrheit. Gegensatz: Erscheinung, Für-uns-sein, Objectivation. Das *„An-sich"* der Dinge = der jeder Erscheinung zugrunde liegende, *„transcendente"* Factor.

Der Gegensatz von *„An sich"* (svagam-bhu) und Erscheinung findet sich schon in der indischen Philosophie. DEMOKRIT lehrt, die Atome (s. d.) seien in Wahrheit, an sich (*ἐτεῇ*), die Sinnesqualitäten nur in unserer Meinung (*νόμῳ*). Die Scholastiker unterscheiden das *„esse in re"* (dingliche Sein) vom *„esse in intellectu"* (Gedachtsein). Nach DESCARTES erfahren wir durch die Sinne nicht, wie die Dinge *„in se ipsis"* sind (Pr. phil. II, 3). MALEBRANCHE spricht geradezu von den *„choses en elles-mêmes"* (Rech. I, préf.); so auch FÉNELON

(De l'ex. d. Dieu p. 195 ff.). SPINOZA versteht unter der *„intuitiven"* Erkenntnis ein Erfassen des Wesens der Dinge, während die *„imaginatio"* (s. d.) uns die Dinge von einem beschränkten Standpunkt aus zeigt (Eth. II, prop. XL, schol. II). LEIBNIZ stellt die Verstandeserkenntnis der Dinge ihrer bloß *„verworrenen"* Vorstellung durch die Sinne gegenüber. BONNET: *„chose en soi"* — *„ce que la chose parait être"* (*„chose par rapport à nous"*) (Ess. d. Psych. C. 36). LAMBERT: *„Die Sache an sich"* — die Sache, *„wie wir sie empfinden, vorstellen"* (Organ. Phän. I, § 20, § 51). KANT bringt den Gegensatz von *„Ding an sich"* (s. d.) und *„Erscheinung"* (s. d.) zu fundamentaler Bedeutung. *„An sich"* ist nach ihm das Sein, unabhängig sowohl von den Anschauungsformen als auch von den Formen des Denkens, es ist das positiv durchaus Unbestimmbare, Unerkennbare, nicht bloß ein *„ens rationis"* gegenüber den Sinnesobjecten. Später wird diese Bedeutung des *„An-sich"* beibehalten (Neukantianer, die teilweise ein An-sich negieren, nur Bewußtseinsinhalte kennen) oder dahin modificiert, daß als *„An sich"* das vom erkennenden und wollenden Subjecte unabhängig Existierende betrachtet, aber doch auf positive Weise (etwa analog dem eigenen Ich) bestimmt wird (z. B. WUNDT). Im Sinne SCHELLINGS meint u. a. CARRIERE: *„Indem sich mittelst unserer Empfindung die Natur zur Welt der Töne und Farben steigert, wird das An-sich der Dinge verwirklicht; es bringt sich in der eigenen Lebensgestaltung hervor und wird dadurch zugleich für andere"* (Ästh. I, 100). (Ähnlich FECHNER, BR. WILLE.) Nach GUTBERLET kann das An-sich der Dinge durch die Erscheinungen, in denen es sich manifestiert, erkannt werden, wenn auch nicht vollkommen (Kampf um d. Seele, S. 14; so schon THOMAS). Vgl. Ding an sich, Erscheinung, An-sich-Sein.

An-sich-sein = das Sein in seiner Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Absolutheit, Begrifflichkeit, Wesenhaftigkeit im Gegensatze zum beziehungsweisen Sein. Schon bei den Pythagoreern kommt der Begriff des *καθ' αὑτό, αὐτὸ τὸ ἕν* vor (ARISTOTELES, Met. I, 5). Dann bei PLATO, der das wahre Sein der Ideen (s. d.) als *αὐτὸ καθ' αὑτό, ὄντως ὄν* bestimmt (Phaedo 78 D, Parm. 129 A, K 9 B, D, 130 B etc.). Nach ARISTOTELES ist das im Begriff erfaßte Sein der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*), ihr Wesen, das *καθ' αὑτό*, und dieses *φύσει πρότερον*, das in Wirklichkeit Primäre, während es im erkennenden Bewußtsein (*πρὸς ἡμᾶς*) das Spätere ist (Eth. Nic. I 3, 1096 b 29). Die Stoiker unterscheiden *καθ' αὑτά — πρός τι*. Die Scholastiker halten an der Aristotelischen Begriffsbestimmung des An-sich-seins fest. Sie wird erneuert von HEGEL, der unter *„An-sich"* die in sich betrachtete, unentfaltete Wesenheit im Unterschiede von der *„Beziehung auf anderes"* versteht, das *„Sein der Qualität als solches"* (Encykl. § 91). An-sich ist der Begriff (s. d.) in seiner *„Unmittelbarkeit"* (l. c. § 83). Die Eichel z. B. ist das An sich des Eichbaumes. *„An-sich"* — *„Für-sich"* — *„An und-für-sich"* bedeuten die drei Stadien des dialektischen Processes (s. d.).

Ansicht = Meinung, Auffassung, Betrachtung (*„Weltansicht"*).

Anstrengung besteht in Spannungs- und Widerstandsempfindungen + Gefühlen passiver und activer Art, die eine Willensintention, insbesondere die Betätigung unserer Muskeln begleiten. Die Anstrengung ist nach SIGWART *„ursprünglich ein intensiveres Wollen, mit dem sich aber sofort die Gefühle verknüpfen, welche die höchste Spannung unserer Muskeln begleiten"* (Kl. Schr. II², S. 131). — M. DE BIRAN sieht im *„effort voulu"* die Quelle des Ich- und

Objectsbewußtseins (s. d.). In jedem freiwilligen Bewegungsact sind zu unterscheiden die *„résistance organique"*, *„sensation musculaire"* und *„force hyperorganique"* (Oeuvr. inéd. p. par Cousin I, 217). A. BAIN leitet die *„sensation of effort"* aus den *„trial movements"* (Probebewegungen) her, welche das Ich macht, um ein Lustgefühl zu erlangen. Vgl. L. DUMONT, Vergn. u. Schmerz, S. 147 ff.

Antagonismus (ἀγών, Kampf): Gegenstreit, Entgegenarbeiten. Solch Antagonismus findet sich im religiösen Dualismus (s. d.), ferner nach SCHOPENHAUER zwischen Wille und Intellect (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 30).

Antecedens — Consequens: das Vorhergehende — das Nachfolgende. Im Urteil = Subject — Prädicat, im Schlusse = Ober-, Untersatz — Conclusion, beim Beweise heißt *„antecedens"* der Beweisgrund. Sonst = Grund — Folge.

Anteprädicamente unterscheidet ALBERTUS MAGNUS von den Prädicamenten (s. d.) (PRANTL, G. d. L. III, 103).

Anthropocentrisch ist jene Anschauung, nach welcher der Mensch der Mittelpunkt, das Centrum, das Ziel, der Zweck der Welt, des Weltgeschehens ist (= *„Anthropologismus"*). In verschiedener Weise denken so SOKRATES, die christlichen (IRENAEUS, Ref. V, 29, 1, u. a.), scholastischen Philosophen, CHR. WOLF u. a. Diese Auffassung hängt eng mit der geocentrischen (s. d.) Weltanschauung zusammen.

Anthropologie: Wissenschaft vom Menschen, besonders in körperlicher Beziehung (Schädelbau, Rasse, Abstammung u. dgl.). Früher war Anthropologie die Lehre vom specifisch menschlichen Leben in physischer und psychischer Hinsicht. — KANT: *„Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll"* (Anthr. Vorw.). G. E. SCHULZE: *„Die wissenschaftliche Darstellung des in der menschlichen Natur vorkommenden Lebens ist Menschenlehre, Menschenkunde, Anthropologie"* (Psych. Anthr. § 1). *„Philosophische"* Anthropologie nennt FRIES die Theorie des inneren Lebens des Menschen (Neue Kr. S. 34 ff.). Nach HILLEBRAND besteht die *„Anthropologie des Geistes"* aus Psychologie, Pragmatologie (s. d.), Philosophie der Geschichte (Phil. d. Geist. I, S. V). Die Gliederung der Anthropologie in Physiologie und Psychologie bei FORTLAGE (Psych. I, § 2), nach andern in Somatologie, Biologie, Psychologie.

Anthropologismus s. Anthropocentrisch.

Anthropomorph (Anthropomorphisch, Anthropomorphistisch): nach dem Ebenbilde des Menschen, in menschlicher, menschlich-bedingter Form, vermenschlicht. Anthropomorphismus: Vermenschlichung, Hineinlegen des Menschlichen in die Dinge. Insofern unser ganzes Erkennen die Formen des Menschentums an sich trägt, ist es anthropomorphisch, muß sich aber gleichwohl vom Anthropomorphismus im engeren, schlechten Sinne, d. h. von der Betrachtung des Außermenschlichen als etwas dem specifisch Menschlichen Analogen fernhalten.

Gegen die anthropomorphe Religion wendet sich schon der Eleate XENOPHANES. Er sieht ein, daß die Menschen die Götter nach ihrem Bilde denken (Clem. Alex.,

Strom. VII, 711 b), ihnen menschliche Eigenschaften beilegen (l. c. V, 601c Sext. Emp. adv. Math. IX, 193). PROTAGORAS lehrt, der Mensch sei das Maß aller Dinge: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (s. Erkenntnis). GOETHE macht auf das Anthropomorphische unserer Erkenntnis aufmerksam. — J. C. S. SCHILLER lehrt (Riddles of the Sphinx 1891) eine wissenschaftlich-anthropomorphische Methode und Weltanschauung, die alles auf individuelle Existenzen, auf Monaden (s. d.) zurückführt. SULLY betont den anthropomorphen Ursprung der Idee der Ursache (s. d.) und des Zwecks (s. d.) (Unt. üb. d. Kindh. S. 74 ff.). Auf den Ursprung der Kategorien (s. d.) aus der inneren Erfahrung und die Introjection (s. d.) derselben in die Außenwelt machen verschiedene Denker aufmerksam. So auch NIETZSCHE, für den alles Erkennen durchaus anthropomorphistisch ist (WW III, 1, S. XIV; XV, S. 168). Die *„empirische"* Welt ist nur die anthropomorphisierte Welt. Die Menschen sehen einen Wert und eine Bedeutung in die Natur hinein, die sie an sich nicht hat (X, 176; XII, 1, 8; 1, 9; XI, 6, 1). REINKE erklärt: *„Wir können über die Natur nur nach Maßgabe unseres Erkenntnisvermögens urteilen. Dies ist die grundlegende Voraussetzung alles Forschens, durch die allerdings die Wissenschaft eine anthropomorphe Grundlage erhält"* (Einl. in d. theor. Biol. S. 17). JERUSALEM betont (in *„D. Urteilsfunct."*), daß wir den Anthropomorphismus auch auf der höchsten Stufe des Erkennens nicht los werden. So auch H. CORNELIUS (Einl. in d. Philos. S. 22).

Anthroponoëtismus: menschliche Denkungsart. Vgl. Anthropomorph.

Anthropopathismus: die Auffassung Gottes als eines menschlicher Affecte (πάθη) fähigen Wesens, als zürnend, eifervoll u. dgl.

Anthroposophie: Menschenweisheit, Philosophie vom menschlichen Standpunkte (vgl. R. ZIMMERMANN, Anthropos.).

Anthropoteletismus: Beziehung des Weltgeschehens auf die Zwecke der Menschheit. Vgl. Teleologie.

Antichthon (ἀντίχθων), Gegenerde, nahmen die Pythagoreer an, um die Zehnzahl der Himmelskörper zu erreichen (ARISTOTELES, Met. I 5, 986a 11 De coel. II 12, 293a 24).

Anticipation: Vorwegnahme. Bei REID = Voraussicht des Gleichartigen im Geschehen (Inqu. II, 24). Vgl. Prolepsis.

Anticipationen der Wahrnehmung nennt KANT die aus dem apriorischen (s. d.) Charakter der Anschauungsformen (Raum und Zeit) unmittelbar sich ergebenden, alle Erfahrung formal a priori bestimmenden Grundsätze. Anticipation ist eine *„Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann"* (Kr. d. r. V. S. 163). Anticipiert können aber nur *„die reinen Bestimmungen im Raum und in der Zeit sowohl in Auffassung der Gestalt als Grösse"* werden, und zwar deshalb, weil *„das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondiert, nichts bedeutet als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt"* (l. c. S. 169). Der Grundsatz der Anticipation lautet: *„In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe d. i. einen Grad"* (l. c. S. 162).

Antilogie (ἀντιλογία): Widerspruch, besonders vom Standpunkt der Skeptiker, nach welchen jeder Grund eines Beweises (λόγος) seinen Gegengrund von gleicher Gültigkeit hat (darauf beruht das Gleichgewicht der Argu-

mente, die *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), so daß nichts mehr, sicherer gilt (*οὐ μᾶλλον*) als sein Gegenteil. Vgl. Skepticismus.

Antilogisch: dem Logischen entgegengesetzt, widerspruchsvoll.

Antimoralismus: die Auffassung des Ethischen als ohne Eigenwert seiend („*antiethische*" Auffassung), Gegensatz zur Moral, z. B. bei NIETZSCHE (vgl. H. SCHWARZ, Gr. d. Eth. S. 8).

Antinomie: Widerstreit zweier Gesetze (*νόμοι*), zweier Urteile oder Schlüsse, welche (anscheinend) von gleicher Überzeugungskraft und Geltung sind, wiewohl sie einander widersprechen. Der Terminus „*antinomia*" wird nach GOCLEN gebraucht „*pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum*" (Lex. phil. p. 110). BONNET hat ihn in die natürliche Theologie eingeführt (vgl. EUCKEN, Termin.).

Der Begriff der Antinomie findet sich schon bei dem Eleaten ZENO (s. Bewegung), PLATO (Phaedo 102; Rep. 523 ff., Parm. 135 E), ARISTOTELES und den Skeptikern. Der eigentliche Begründer der philosophischen Antinomienlehre ist KANT. Unter Antinomien versteht er „*Widersprüche, in die sich die Vernunft bei ihrem Streben, das Unbedingte zu denken, mit Notwendigkeit verwickelt, Widersprüche der Vernunft mit sich selbst*" (Kr. d. r. V. S. 340). „*Den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch; das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Klassen der Kategorien geht, sofern sie auf das Verhältnis der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, solange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich und nicht für bloße Erscheinungen genommen werden*" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 130). Den „*dialektischen Schein*", welcher auf unkritischem Boden entsteht, hat die Kritik der Vernunft aufzulösen. Vier Antinomien entstehen nämlich, indem die Vernunft nach dem Grundsatze: „*wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte, gegeben*", die absolute Totalität der Erscheinungen fordert. Jede Antinomie besteht aus einer „*Thesis*" (Behauptung) und „*Antithesis*" (Gegenbehauptung). 1) „*Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.*" — „*Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Anschung der Zeit als des Raumes, unendlich*" (l. c. S. 354 ff.). 2) „*Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.*" — „*Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben*" (l. c. S. 360 f.). Das sind die mathematischen Antinomien. Bei ihnen sind, vor dem Forum der Kritik, sowohl Thesis als Antithesis falsch, weil Raum, Zeit, Einfachheit, Zusammengesetztheit nicht Bestimmungen von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen sind. „*Man mag nämlich . . . annehmen, die Welt sei dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich oder sie sei endlich, so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Größe gegeben, so ist sie eine gegebene Größe, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht.*

Besteht jeder Körper oder jede Zeit in der Veränderung des Zustandes der Dinge aus einfachen Teilen, so muß, weil Raum sowohl als Zeit ins Unendliche teilbar sind, . . . eine unendliche Menge gegeben sein, die doch ihrem Begriff nach niemals ganz gegeben sein kann, welches sich gleichfalls widerspricht" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 132). Mögliche Erfahrung hat weder eine Grenze noch kann sie unendlich sein; die Welt als Erscheinung ist aber nur das Object möglicher Erfahrung (l. c. S. 133). — 3) „*Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.*" — „*Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur*" (Kr. d. r. V. S. 368 f.). 4) „*Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.*" — „*Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache*" (l. c. S. 374 f.). Das sind die dynamischen Antinomien. Hier gilt die Thesis für die Welt der Dinge an sich, die Antithesis für die Erscheinungen, beide sind also wahr (l. c. S. 432 ff.). — Allgemein beruhen die Antinomien auf einer „*natürlichen Täuschung*", weil man „*die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat*" (l. c. S. 411). Als „*regulatives Princip*" enthalten aber die Antinomien die berechtigte Forderung, daß, „*soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgends eine absolute Grenze annehmen sollen*" (l. c. S. 420). Aus den mathematischen Antinomien folgert KANT auch (nochmals) die Idealität (Subjectivität, s. d.) von Raum und Zeit (Kr. d. r. V. S. 411 f.; vgl. VON HARTMANN, G. d. Met. II, 4). An Garve schreibt er: „*Nicht die Untersuchungen vom Dasein Gottes u. s. w., sondern die Antinomie der reinen Vernunft war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb*" (vgl. A. STEIN, Üb. d. Bez. Chr. Garves zu Kant 1884, S. 44 f.). Es gibt drei Antinomien, die alle die Vernunft zwingen, die Objecte der Sinne für Erscheinungen zu halten (Kr. d. Urt. § 57, Anmerk. II): erkenntnistheoretische, ästhetische, ethische Antinomie (ib.). Bezüglich des ästhetischen Geschmacks behauptet die Thesis, das Geschmacksurteil gründe sich nicht auf Begriffen, die Antithesis: es gründe sich auf solchen, sonst ließe sich nicht über den Geschmack streiten (l. c. § 56 f.). Auch bezüglich der teleologischen Urteilskraft (s. d.) besteht eine Antinomie (l. c. § 69 ff.). In der Ethik gibt es eine Antinomie zwischen Tugend und Glückseligkeit als Motiven (Kr. d. pr. Vern. 1. T., 2. B., 2. Hptst.). **FRIES** legt auf den Beweis der Idealität von Raum und Zeit aus den Antinomien großes Gewicht (Neue Krit. I², Vorr.). FICHTE, SCHELLING, HEGEL (auch HERBART) haben das antinomische Verfahren verwertet. Nach HEGEL gibt es eine Antinomie in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen (Encykl. § 48). SCHOPENHAUER erklärt die Kantschen Beweise für die Thesen als „*Sophismen*", während die Antithesen berechtigt seien (W. a. W. u. V. Bd. I). WUNDT führt die mathematischen „*Antinomien*" Kants auf die Vertauschung des „*Infiniten*" und „*Transfiniten*" zurück. Da die Thesen die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite, die Antithesen aber die unvollendbare Unendlichkeit, das Infinite, im Auge haben, so haben in Bezug auf Raum und Zeit Thesis und Antithesis recht (Log. II², 1, S. 153, 461 f.; Ess. 3, S. 70; Syst. d. Phil.², S. 340 ff.). Vgl. HODGSON, Phil. of Refl. II, 88 ff. Vgl. Unendlich, Antithetik, Teilbarkeit.

Antiparistasis nennt BOVILLUS die Bewegung eines Begriffes durch seinen Gegensatz zu sich selbst zurück (z. B. vom Nichts durch Negation desselben zum Sein) (Op. fol. 72b, 83b; WILLMANN, G. d. Id. III, 41 ff.).

Antiperistasis (*ἀντιπερίστασις*): Wechsel des Ortes im erfüllten Raum, durch den nach ARISTOTELES die Bewegung (s. d.) erfolgt. So auch nach PLATO, DESCARTES u. a. im Gegensatz zu den Atomisten (s. d.).

Antiplenisten oder Vacuisten: ein Name für ältere Anhänger der Lehre vom leeren Raume. Gegensatz: Plenisten (vgl. LASSWITZ, G. d. At. II, 291).

Antiramisten s. Ramisten.

Antistrephon (*ἀντιστρέφειν*, umkehren): Name eines Trugschlusses. Euathlos, der Schüler des Protagoras, hat mit diesem ausgemacht, er wolle ihm das Honorar für seinen Unterricht nach Gewinnung des ersten Processes bezahlen. Der Lehrer verklagt ihn und sagt: Du mußt nun jedenfalls zahlen: gewinnst du, kraft unseres Vertrages, verlierst du aber, kraft des Richterspruches. Der Schüler erwidert: Ich habe keinesfalls zu zahlen: gewinne ich, kraft des Urteils, verliere ich, laut des Vertrages.

Antiteleologie: Leugnung aller Zweckursachen, aller Teleologie (s. d.) in der Natur (bei Materialisten, Darwinisten, Vertretern der mechanistischen Naturauffassung).

Antithese (*ἀντίθεσις*): Gegensatz (ARISTOTELES, Phys. V 1, 225a 11). Vgl. These.

Antithetik heißt bei KANT der „*Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse . . ., ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt*". Die „*transcendentale Antithetik*" ist „*eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben*" (Kr. d. r. V. S. 349). Vgl. Antinomie.

Antithetisches Verfahren nennt J. G. FICHTE „*die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind*" (Gr. d. g. W. S. 31). Er verwendet sie als philosophische Methode. Unter dem Antithetischen versteht BAHNSEN den widerspruchsvollen Widerstreit im Sein.

Antitypie (*ἀντιτυπία*: Stoiker, antitypia: GASSENDI) nennt LEIBNIZ die passive Widerstandskraft der Materie (s. d.), die ihrer Undurchdringlichkeit zugrunde liegt (Opp. ed. Erdm. p. 466, 691).

Antrieb (impetus, conatus) heißt der Bewegungsimpuls als Element der mechanischen Kraft.

An-und-für-sich-sein heißt bei HEGEL das „*In-sich-zurückgekehrt-sein*" des Begriffs (s. d.) in seiner dialektischen (s. d.) Entwicklung (Naturph. S. 32). Vgl. Geist.

Anzahl, Gesetz der bestimmten: Zahl und Größe sind in jeder Beziehung nur endlich. „*Eine jede Anzahl, die als etwas irgendwie Fertiges gedacht wird, ist eine bestimmte, d. h. sie schließt den Begriff der Unendlichkeit aus. Nur das Unfertige in der Zahlenhäufung kann auf eine Unendlichkeit hinauslaufen; denn nur zu dem noch nicht Geendeten, also nicht Vollendeten,*

kann noch etwas hinzukommen. Eine abgezählte Unzahl oder Unendlichkeit von Einheiten wäre der völligste Widerspruch“ (DÜHRING, Wirklichkeitsph. S. 5). Schon KANT sagt etwas Ähnliches in seiner Lehre von den Antinomien (s. d.). ENGELS nennt das „*Ges. d. best. Anzahl*“ eine „*contradictio in adiecto*“, es setzt schon voraus, was es beweisen soll; die unendliche Reihe der Zeit ist in Wahrheit gar nicht abgezählt, sondern nur unbegrenzt, kein Gegebenes, daher kein Bestimmtes, Endliches (H. Eug. Dühr. Umwälz. d. Wiss.[3], 1894, S. 39 f.). Vgl. Unendlich.

Anziehung s. Attraction, Materie.

Äon (*αἰών*, aevum = *τὸ ἀεὶ εἶναι*): 1) Beständige Dauer. Schon EMPEDOKLES spricht von einem *ἔμπεδος αἰών* (Aristot., Phys. VIII 1, 251a 1). Im Sinne des (ARISTOTELES (De coel. I, 9, 279a 25) nennen die Scholastiker die unveränderliche Dauer „*aevum*“ (SUAREZ, Disp. met. 50, sct. 6, 9). — 2) Göttliche Wesenheit, göttliche Kraft, die personificiert wird von den Gnostikern. So bezeichnet VALENTINUS Gott als den vollkommenen Äon (*τέλειος αἰών*), aus dem 30 niedere Äonen entspringen, deren jüngster die Weisheit (*σοφία*) ist. Der Inbegriff der Äonen = das Pleroma (s. d.). Vgl. Gnosticismus.

Aoristie: skeptische Unentschiedenheit (*οὐδὲν ὁρίζω*, Diog. L. IX 104 squ.).

Apagogisch (von *ἀπαγωγή*) heißt der indirecte und negative Beweis aus der Falschheit des (angenommenen) Gegensatzes, wie ihn schon der Eleate ZENO anwandte. Bei ARISTOTELES heißt er *ἀπόδειξις διὰ τοῦ ἀδυνάτου* (Anal. pr. I 23, 40b 25; 41a 23), *εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή* (l. c. I 6, 28b 2), als „*deductio ad impossibile*“ bei den Scholastikern. *Ἀπαγωγή* (deductio) nennt ARISTOTELES die Zurückführung eines Problems auf ein anderes (Anal. pr. II 25, 69a 20). Sie gehört zu den rhetorischen Schlüssen. CHR. WOLF: „*Demonstratio apagogica seu indirecta est, qua, posito contrario eius, quod probari debet tanquam vero colligitur; quod propositioni verae, vel notioni subiecti contradicit*“ (Log. § 556). Nach KANT kann der apagogische Beweis „*zwar nicht Gewißheit aber wohl Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen*“ (Kr. d. r. V. S. 600), er kann nur da erlaubt sein, „*wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben*“ (l. c. S. 601). Nach WUNDT sucht der apagogische Beweis „*die Wahrheit eines Satzes festzustellen, indem er die Unwahrheit aller derjenigen Annahmen dartut, die an Stelle der zu beweisenden gemacht werden könnten*“. Er „*folgert also durch Ausschließung; seine syllogistische Grundform ist der modus tollendo ponens des disjunctiven Schlusses*“ (Log. II, 68). Es gibt eine disjunctive, conträre und contradictorische Form des apagogischen Beweises (ib.).

Apathie (*ἀπάθεια*): Unempfindlichkeit (ARISTOTELES, *ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ*, De an. III 4, 429a 29), Affectlosigkeit, Gemütsruhe ist nach den Cynikern (Diog. L. VI, 1, 8), nach dem Megariker STILPON, den Skeptikern, besonders aber den Stoikern das dem Weisen und Tugendhaften gemäße Verhalten. Den Unterschied der stoischen von der megarischen Apathie erklärt SENECA: „*Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem*“ (Ep. 9). PHILO wertet die Apathie als Mittel zur Glückseligkeit (Leg. alleg. II, 85). Geläuterte (nicht stumpfsinnige) Apathie empfiehlt SPINOZA (Eth. IV u. V), auch KANT (Anthr. § 73). Vgl. Affect.

Apeiron (*ἄπειρον*): das Unbegrenzte. So nennt ANAXIMANDER das Princip, den Urgrund aller Dinge (*ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον*, Diog. L. II, 1; *τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον*, Stob. Ecl. I, 10, 292). Das Apeiron ist eigenschaftlich unbestimmt; in den aus ihm entstandenen Dingen beharrt es unveränderlich (*ἀμετάβλητον*), unzerstörbar (*ἀνώλεθρον*), unsterblich (*ἀθάνατον*; Aristot., Phys. III 4, 203b 13). Es umfaßt und beherrscht alles (*περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, l. c. 203b 11). Die Dinge entstehen aus ihm durch Aus- oder Abscheidung (*ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι*; Simpl. ad Arist. Phys. 24, 23), zuerst das Warme und Kalte, dann das Flüssige, Feste (Erde), Luftförmige, Feurige (l. c. Diels 150, 22). Die Zahl der entstehenden Welten, die wieder vergehen müssen, ist unbegrenzt (Stob. Ecl. I, 10, 292). Der Urgrund selbst muß *ἄπειρον* sein, damit das Werden sich nicht erschöpfe (*ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη*, l. c. I, 10, 292). Immer wieder kehren die Dinge ins Apeiron zurück: *ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι* (ib.), um zu büßen für ihr Verschulden gemäß der Zeitordnung (*διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, Simpl. l. c.; vgl. ZELLER, G. d. gr. Ph. I, 1[5], S. 229). Die Einzelexistenz erscheint hier als eine Art Schuld, als ein Raub am Sein, der an diesem wieder gutgemacht werden muß. — Das Apeiron ist wohl nicht als „*μῖγμα*" (ARISTOTELES, Met. XII 1, 1069b 22), als Gemenge fertiger Qualitäten anzusehen (so RITTER, BÜSGEN, Üb. d. Apeir. 1867, TEICHMÜLLER, Stud. zur Gesch. d. Begr. S. 71, u. a.), sondern als ein stofflich Unbestimmtes (STRÜMPELL, SEYDEL, TANNERY, KÜHNEMANN, Grundl. d. Philos. S. 2), das die Qualitäten der Dinge potentiell in sich birgt (ÜBERWEG, Grundr. I, 45; ZELLER, G. d. gr. Ph. I, 1[5], 201, 218). Bemerkenswert ist die Ansicht WINDELBANDS: „*Das Wahrscheinlichste ist hier doch, daß Anaximander die unklare Vorstellung des mystischen Chaos, welches eins und doch alles ist, begrifflich reproduciert hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, daß ihr im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben werden dürfe, daß aber auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als eigentliche qualitative Veränderung derselben angesehen werden könnte*" (G. d. Phil. S. 25 f.). (Vgl. NATORP, Phil. Monatshefte XX, 367 ff.; J. COHN, Gesch. d. Unendl. S. 13 ff.). Den pythagoreischen Gegensatz des Bestimmten und Unbegrenzten (*πέρας* und *ἄπειρον*) erneuert PLATO. Das *ἄπειρον* ist das Unbestimmte, Nicht-Seiende (*μὴ ὄν*), das erst durch das *πέρας*, die quantitative Bestimmtheit und Ordnung, zum Seienden (*πεπερασμένον, οὐσία*) wird (Phileb. 16 C, D, 24, 25 A). Nach ARISTOTELES (Met. I, 6; XIV, 1) hat Plato auch in den Ideen als Factoren derselben ein *πέρας* und *ἄπειρον* angenommen. Vgl. Idee.

Aphasie (Nicht-Sagen, Sprachlosigkeit): 1) Bei den Skeptikern: die Enthaltung (*ἐποχή*) von allen positiven, bestimmten Aussagen über das Wesen der Dinge, da dieses nicht erkennbar sei. Nur ein „*es scheint so*", (nicht „*es ist so*") läßt sich sagen (Sext. Emp. adv. Math. I, 12, 13). — 2) In der Psychopathologie: eine central bedingte Störung der Sprachfähigkeit bei Unversehrtheit des Articulationsmechanismus (vgl. STEINTHAL, Einl. in d. Psych. S. 455). Bei der amnestischen (sensorischen) Aphasie geht die Erinnerung an die Bezeichnung der Worte verloren. „*Die Sprache an sich ist ungestört, die Kranken sprechen fließend nach; nur die Worte für die einzelnen Dinge fallen ihnen nicht*

ein, die Muttersprache erscheint wie ein fremdes Idiom, das man schlecht beherrscht". Die ataktische (oder Innervations-, motorische) Aphasie (= Aphemie) besteht in einer Beeinträchtigung der Function der Wortbildung als solcher. Bei der Worttaubheit (*„surditas verbalis*", 1877 von KUSSMAUL so genannt) versteht der Kranke nicht, was gesprochen wird (HELLPACH, Grenzwiss. d. Psych. S. 249; JODL, Lehrbuch der Psych. S. 473; WUNDT, Gr. d. Psych.[5], S. 245). PREYER zählt auf: 1) corticale sensorische (centrosensorische) Dysphasie und Aphasie (= Paraphasie), 2) intercentrale Leitungsdysphasie und Aphasie 1., 2., 3. Ordnung, 3) centromotorische Dysphasie und Aphasie (Spr. d. Kind. S. 264 ff.). Alalie heißt das gänzliche Unvermögen, zu articulieren (l. c. S 278). Dysarthrie, Anarthrie ist die Unmöglichkeit des Verstehens von Gesprochenem (l. c. S. 265). Vgl. KUSSMAUL (Stör. d. Sprache 1885).

Apodikticität: der apodiktische Charakter (eines Urteils).

Apodiktik (ἀποδεικτική) nennt BOUTERWEK *„die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrungen gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird*" (Apod. I, 6); *„als Wissenschaft der Beweisgründe ist sie die Wissenschaft von den letzten Gründen des Wissens und der absoluten Überzeugung überhaupt*" (l. c. S. 29).

Apodiktisch (ἀποδεικτικός) heißt alles, was bewiesenermaßen, unbedingt, notwendig, unumstößlich gilt. Der Begriff des apodiktischen Urteils (S ist notwendig P, S muß P sein) schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. I 1, 24 a 30; De gener. II 6, 333 b 25). Die Wissenschaft (ἐπιστήμη) ist ἕξις ἀποδεικτική (Eth. Nic. VI 3, 1139 b 31). — KANT gründet die *„apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Construction a priori*" auf die Apriorität (s. d.) des Raumes (Kr. d. r. V. S. 54). Die mathematischen Grundsätze sind *„insgesamt apodiktisch, d. h. mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden*", sie können *„nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*" (l. c. S. 54), denn Erfahrung gibt keine unbedingte Gültigkeit von Urteilen (l. c. S. 52). Die apodiktischen Sätze zerfallen in *„Dogmata*" und *„Mathemata*" (l. c. S. 616). Vgl. A priori, Notwendigkeit, Demonstration.

Apokatastasis (ἀποκατάστασις πάντων, restitutio universalis): Wiederherstellung, Wiederkunft alles dessen, was gewesen. Schon die Pythagoreer sollen eine Apokatastasis gelehrt haben. *Εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἕξει* (Simpl. ad Phys. Ar. 732 Diels). HERAKLIT nimmt einen ewigen Kreislauf des Geschehens an: die aus dem Urfeuer hervorgegangene Welt kehrt nach bestimmten Zeiten immer wieder, periodisch, zurück. Die Stoiker fügen hinzu, daß wegen der Gleichheit der Gesetze, denen die Weltbewegung folgt, die aufeinander folgenden Welten (nach jeder Ekpyrosis, s. d.) sich so ähnlich sind, daß in jeder von ihnen die gleichen Personen, Dinge, Ereignisse wiederkommen (vgl. ZELLER, Gr. d. Gesch. d. gr. Ph.[4], S. 47, 59, 200). M. AUREL lehrt eine periodische Wiedergeburt der Seele (In se ips. XI, 1). Bei MINUCIUS FELIX erscheint die Apokatastasis als die Auferstehung des christlichen Glaubens (Octav. C. 34, 9). ORIGENES versteht unter der Apokastastasis die Wiederherstellung der Seelen in ihrer Einheit mit Gott, in ihrer Güte (De prin. III, 1, 3). In neuerer Zeit lehren BLANQUI (L'éternité par les astres 1871) und LE BON (L'homme et les sociétés 1878), die Menge der

Combinationen der Daseinsformen sei eine begrenzte, daher komme das Gleiche immer wieder (vgl. LICHTENBERG, Die Phil. Fr. Nietzsches[2], 1900). Unabhängig von diesen (aber im Anschluß an Heraklit) glaubt NIETZSCHE an eine „*Wiederkunft des Gleichen*". Er leitet sie aus der von ihm angenommenen Endlichkeit der Weltkraft ab. „*Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein.*" Die Welt hat kein Ziel, kein Vermögen zur ewigen Neuheit. Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr aller Dinge, Ereignisse, Zustände. „*Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden darf — und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar —, so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein: mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Combination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.*" Alles, was da lebte und wie es lebte, kehrt immer wieder — das ist die Unsterblichkeit, die NIETZSCHE an Stelle des Jenseitsglaubens setzt (WW. XV, 375 ff., 380, 382 ff., XII, 1, 203 ff., 234; vgl. NAUMANN, Zarathustra Comm. 1899—1901, R. STEINER, Mag. f. Litt. 21. Apr. 1900; HORNEFFER, Nietzsches Lehre von der ewig. Wiederk. 1900). Zu dieser Lehre meint RIEHL, es werde, in der Lehre von der Wiederkunft, von Nietzsche „*die absolute Realität der Zeit angenommen, als hätte es noch keine Kritik der Antinomien des Unendlichen gegeben; die Zeit, die unabhängige Variable in der Bewegung, wird zu einer unabhängig Variablen von der Bewegung gemacht, als sei sie selbst etwas für sich Bestehendes. Auch könnte eine und dieselbe Combination von Energieformen auf unendlich vielen Wegen erreicht werden und unendlich verschiedene Folgeerscheinungen nach sich bringen*" (Z. Einf. in d. Phil. S. 231). P. MONGRÉ hält Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft für schlecht begründet, nimmt aber selbst die „*Möglichkeit der identischen Reproduction jeder einzelnen Zeitstrecke*" an (Sant-Ilario 1897).

Apollinisch und **dionysisch:** zwei Termini, die bei NIETZSCHE den Gegensatz zwischen dem theoretischen, intellectuellen, nach Maß, Ordnung, Harmonie strebenden Triebe und dem Dynamischen, Leidenschaftlichen des Lebens- und Machtwillens bezeichnen. Vgl. Wille.

Apologeten (ἀπολογεῖσθαι, verteidigen) heißen die sich der Waffen des philosophischen Denkens bedienenden Verteidiger des Christentums wider die Angriffe und die Lehren der Nichtchristen. Sie greifen vielfach auf stoische und neuplatonische Ideen zurück. Zu ihnen gehören: TATIANUS, QUADRATUS, JUSTINUS, MELITON, APOLLINARIS, ATHENAGORAS, THEOPHILOS, HERMIAS, IRENAEUS, HIPPOLYTUS, MINUCIUS FELIX, TERTULLIANUS. Zeit: ca 120—250 n. Chr. Vgl. HARNACK, Dogm. I[3], 455 ff.

Apoptosie (ἀποπτωσία) nennen die Stoiker die Kenntnis der Fälle, in welchen man seine συγκατάθεσις (s. d.) geben oder verweigern muß (Diog. L. VII, 46; STEIN, Psych. d. Stoa II, 211).

Aporem (ἀπόρημα): Schwierigkeit, Untersuchung einer logischen Aporie (ARISTOTELES, Top. VIII 11, 162a 17).

Aporetiker s. Skeptiker.

Aporie (*ἀπορία λογική*): logischer Zweifel, logische Schwierigkeit, Denkhindernis, auch absichtlich, methodisch aufgestellt als Einwand gegen eine Denkweise, gegen Dogmatismus u. dgl., so von SOKRATES, PLATO (Apol. 23 A, Phaedo 84 C, D, 85 D, Phileb. 15 C). Der Terminus Aporie auch bei ARISTOTELES (Phys. I 2, 185 b 11; III 1, 208 a 33; III 2, 202 a 21; De an. I 1, 402 a 21). Aporien gegen die Realität der Bewegung (s. d.) bei dem Eleaten ZENO, gegen den Causalitätsbegriff (s. d.) bei den Skeptikern.

Aporisma heißt bei JOH. VON SALISBURY ein *„syllogismus dialecticus contradictionis“* (PRANTL, Gesch. d. Log. II, 238).

A posteriori: aus der Erfahrung. Vgl. A priori.

Apparenz = Erscheinung s. d.

Apperception (apperceptio von ad-percipere) heißt jetzt die Klarwerdung bezw. Klarmachung eines Vorstellungsinhalts durch aufmerksames Erleben desselben. Die Wirkung des Appercipierens besteht in der größeren Bestimmtheit, Bewußtheit des Vorstellungsinhalts und in der Einreihung desselben in den Zusammenhang des Ichbewußtseins. Die passive Apperception ist eine Triebhandlung, geht von einer gefühlsbetonten Vorstellung als Motiv der Aufmerksamkeitseinstellung aus; die active Apperception ist eine Willkür- oder eine Wahlhandlung, in ihr bekundet sich die Einheit, Totalität und Activität des Ich. Die active Apperception liegt allem Denken, aller productiven Phantasietätigkeit und allen äußeren Willenshandlungen zugrunde; sie selbst ist schon eine (innere) Willenshandlung, die den Verlauf der Vorstellung hemmt, dirigiert, ordnet.

Bevor noch der Begriff der Apperception gebildet ist, betont man verschiedenerseits die Function der Aufmerksamkeit (s. d.) für das Bemerken, bewußte Erfassen, Bevorzugen eines Inhaltes. So schon AUGUSTINUS (De trin. XI, 19, De mus. VI, 8, 21), DUNS SCOTUS (Op. Ox. II, 25, 22, 24 f. Opp. XI, 13, 16, 412 f.). DESCARTES spricht direct von dem Vermögen der Seele, *„d'appercevoir ce qu'elle veut“* (Pass. de l'âme I, 19).

Begründet wird die Lehre von der Apperception von LEIBNIZ. Unter Apperception versteht er zunächst die bewußte im Unterschied von der unbewußten (unterbewußten) Vorstellung (der *„petite perception“*), die durch Zuwachs oder Addition zu einer bewußten werden kann: *„La perception devient apperceptible par une petite addition ou augmentation“* (Nouv. Ess. II, ch. 9, § 4). Die Apperception ist eine *„perceptio melior, cum attentione et memoria coniuncta“*. Apperceptionen haben nur die höheren, geistigen Monaden (s. d.). Zugleich ist die Apperception Erfassung des inneren, seelischen Zustandes im Subjecte (*„la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donné à toutes les âmes ni toujours à la même âme“*, Gerh. VI, 600). Da aber die Reflexion auf das Ichbewußtsein zurückführt (*„les actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi,“* Monad. 30), so bedeutet Apperception die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewußtsein, ist sie das Bewußtsein eines Inhaltes zugleich mit dem Bewußtsein, daß dieser Inhalt in meinem Bewußtsein ist. Die Apperception unterscheidet sich von der *„verworrenen“* Vorstellung durch ihre Klarheit. Sofern wir appercipieren, sind wir activ (s. d.). CHR. WOLF bringt gleichfalls die Apperception zum Selbstbewußtsein in Beziehung. *„Dum . . . attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri enim conscii sumus. Sed tum apper-*

ceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis, quae percipiuntur, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta" (Psych. rat. § 13; Psych. emp. § 25). TETENS stellt das Appercipieren als active Bewußtseinstätigkeit als „*neue hinzukommende Action der Seele*" der Perception gegenüber (Phil. Vers. I, 290).

KANT gebraucht den Ausdruck „*empirische Apperception*" gleichbedeutend mit dem des „*inneren Sinnes*" (s. d.). Sie ist „*das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung*". Von diesem „*wandelbaren*" Ichbewußtsein (Kr. d. r. V. S. 121) unterscheidet er die „*transcendentale Apperception*" (s. d.) als reine, constante, synthetische, active Ichheit. JACOB versteht unter Apperception die Auffassung und Zusammenfassung von Vorstellungsinhalten zu einem Ganzen (Gr. d. Erfahr.[3], S. 201 ff.). M. DE BIRAN versteht ebenfalls unter „*Apperception interne immédiate*" das Bewußtsein des Ichs von sich selber (Oeuvr. III, 5). „*J'appellerai apperception toute impression où le moi peut se reconnaître comme cause productrice en se distinguant de l'effet sensible que son action détermine*" (Oeuvr. inéd. I, 9, III, 346).

Einen neuen Begriff der Apperception führt HERBART ein. Apperception ist nach ihm die Aufnahme und Bearbeitung von Vorstellungen durch eine Reihe anderer, neuer durch alte, manchmal auch alter durch neue Vorstellungen. Die stärkeren Vorstellungen sind die appercipierenden, die schwächeren die appercipierten; diese verschmelzen mit jenen. Neue Vorstellungen werden appercipiert, an- oder zugeeignet, indem „*ältere gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen und sie in ihre Verbindungen einführen*" (Psych. a. Wiss. II, § 125). „*Anstatt daß die appercipierten Vorstellungen sich nach ihren eigenen Gesetzen zu heben und zu senken im Begriff sind, werden sie in ihren Bewegungen durch die mächtigeren Massen unterbrochen, welche das ihnen Entgegengesetzte zurücktreiben, obschon es steigen möchte, und das ihnen Gleichartige, wenngleich es sinken sollte, anhalten und mit sich verschmelzen*" (Lehrb. z. Psych. S. 32 f.). Durch die Aufnahme neuer Vorstellungen seitens eines gefestigten Bestandes alter Vorstellungen, sog. „*Vorstellungsmassen*", geschieht die Bereicherung unseres Seelenlebens, die Deutung und Erkennung des Unbekannten. VOLKMANN definiert ebenfalls die Apperception als „*Verschmelzung einer neuen isolierten Vorstellungsmasse mit einer älteren, ihr an Umfang und innerer Ausgeglichenheit überlegenen*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 190). STEINTHAL nennt die appercipierenden Vorstellungen apriorische, die appercipierten aposteriorische; er unterscheidet eine identificierende, subsumierende, harmonisierende, disharmonisierende Apperception. (Einl. in d. Psych.) Nach LAZARUS ist die Apperception die Reaction der „*vom Inhalt bereits erfüllten, durch die früheren Processe seiner Erzeugung ausgebildeten Seele*" (Leb. d. Seele II[2], 42). Jede wirkliche Perception ist schon Apperception (ib.). Nach LIPPS wird ein Inhalt appercipiert, „*wenn er solche in der Seele vorhandenen Associationen wachruft, die ihn mit einem vorher vorhandenen Inhalte in gesetzmäßige Beziehung setzen*" (Gr. d. Seel. S. 407). Wir appercipieren, indem wir „*Inhalte uns aneignen, d. h. sie zu unserem Selbstgefühl in Beziehung bringen oder in das System unseres Selbstbewußtseins einordnen*" (l. c. S. 409). Es gibt eine logische, ästhetische, praktische Apperception (s. d.). STOUT definiert die Apperception als den Proceß, vermittelst dessen ein vorhandener geistiger Vorrat

um ein neues Element vermehrt wird (Anal. Psych. II). Ähnlich JODL (Lehrb. d. Psych. S. 443). W. JERUSALEM versteht unter Apperception *„die Formung und Aneignung einer Vorstellung infolge der durch die Aufmerksamkeit actuell gewordenen Vorstellungsdispositionen“* (Lehrb. d. Psych.³, S. 87). Die Apperception gibt dem Vorstellungsverlauf *„die Richtung und einen gewissen Abschluß“* (ib.). Die am leichtesten erregbaren appercipierenden Vorstellungsgruppen sind die *„herrschende Apperceptionsmasse“* (ib.). *„Fundamentale“* Apperception ist die *„Apperceptionsweise . . . , durch welche alle Vorgänge der Umgebung als Willensäußerungen selbständiger Objecte gedeutet werden“* (l. c. S. 90). Sie liegt der Urteilsfunction (s. d.) und den Kategorien (s. d.) zugrunde. MÜNSTERBERG: *„Wir fassen ein Object auf, heißt, daß wir zu einem bestimmten Handlungstypus übergehen.“* In den motorischen Centren bestehen moleculare Dispositionen, vermöge deren der Reiz eine complexere Wirkung auslösen kann, als seiner isolierten Einwirkung entsprechen würde (Princ. d. Psych. S. 551). Nach HUSSERL ist Apperception *„der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem descriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht“* (Log. Unt. II, 363).

Als Willensvorgang wird die Apperception von WUNDT bestimmt, zugleich als bewußtseinssteigernder, hemmender, ordnender Act. Apperception nennt Wundt *„den einzelnen Vorgang, durch den irgend ein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird“*, im Unterschiede von der bloßen Perception (Gr. d. Psych.⁵, S. 249). *„Die Inhalte, denen die Aufmerksamkeit zugewandt ist, bezeichnen wir, nach Analogie des äußeren optischen Blickpunktes, als den Blickpunkt des Bewußtseins oder den inneren Blickpunkt, die Gesamtheit der in einem gegebenen Moment vorhandenen Inhalte dagegen als das Blickfeld des Bewußtseins oder das innere Blickfeld“* (ib.). Nur ein sehr kleiner Teil unserer Vorstellungen wird jederzeit, mit verschiedener Klarheit, appercipiert. In zwei Formen tritt die Apperception auf. *„Erstens: Der neue Inhalt drängt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der unvorbereiteten oder der passiven Apperception.“* Sie ist durch ein Gefühl des Erleidens charakterisiert, das aber rasch in ein Tätigkeitsgefühl übergeht (l. c. S. 259). *„Zweitens: Der neue Inhalt wird durch Gefühlswirkungen . . . vorbereitet, und es ist infolgedessen schon vor seinem Eintritt die Aufmerksamkeit auf ihn gespannt; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der vorbereiteten oder der activen Apperception“*. Ein Gefühl der Erwartung geht hier, verbunden mit Spannungsempfindungen, der Auffassung des Inhalts voran, das durch ein Gefühl der Erfüllung und dann durch ein Tätigkeitsgefühl abgelöst wird (l. c. S. 260). Alle Apperception ist ein Willensvorgang, bei dem *„nicht der Gegenstand selbst, sondern seine Wahrnehmung gewollt wird“* (Völkerpsych. I 2, 244). Die passive Apperception ist, subjectiv, eine Triebhandlung, denn hier ist *„der unvorbereitet sich aufdrängende psychische Inhalt offenbar das allein vorhandene Motiv der Apperception“*. Die active Apperception ist eine Willkürhandlung, die aus einer Mehrheit von Motiven, oft nach einem *„Kampf“* derselben, hervorgeht (l. c. S. 261). Die Ausdrücke *„activ“* und *„passiv“* beziehen sich *„nicht unmittelbar auf den Vorgang der Apperception selbst, der im wesentlichen überall der nämliche ist, sondern auf den gesamten Bewußtseinszustand“* (l. c. S. 261). Apperception und Aufmerksamkeit (s. d.) sind die objective und die subjective Seite eines Vorgangs. Die Apperception ist schon eine Bedingung der Association (s. d.); die

active Apperception liegt aller geistigen Tätigkeit zugrunde. Die Functionen der Apperception sind das Beziehen — Vergleichen, Analyse — Synthese (l. c. S. 303 ff., Vorles.[2], S. 267, 263, 274; Grdz. d. ph. Psych. II[4], S. 266 ff., 278 f., 437; Phil. Stud. II, 33 f., X, 95; Syst. d. Phil.[2], S. 576 f.; Ess. 6, S. 174; Log. I[2], 30, II[2], 265 f.). Die Apperception ist keine Tätigkeit, die außer dem Zusammenhange von Gefühlen und Empfindungen bei der Auffassung eines Inhalts existiert, kein „*Seelenvermögen*". Physiologisch ist sie ein Hemmungsproceß, durch den das Klarwerden anderer Eindrücke als der appercipierten verhindert wird; nach WUNDT gibt es ein (vielleicht im Stirnhirn localisiertes) Apperceptionscentrum, von dem senso-motorische Wirkungen ausgehen. Aber „*nur insoweit jeder Apperceptionsvorgang mit Veränderungen am Empfindungsinhalte verbunden ist, sind für ihn physiologische Parallelvorgänge anzunehmen*" (Grdz. d. ph. Psych. II[4], 274, 276, 283 f. Phil. Stud. II, 33 f., X, 95). Apperception und Association (s. d.) sind nicht voneinander unabhängige Vorgänge oder gar Äußerungen von „*Seelenvermögen*", sondern „*zusammengehörige Factoren des psychischen Geschehens*" (Völkerpsych. I 2, 575). Unter Einheit der Apperception versteht WUNDT „*die Tatsache, daß jeder in einem gegebenen Augenblick appercipierte Inhalt des Bewußtseins ein einheitlicher ist, so daß er als eine einzige mehr oder minder zusammengesetzte Vorstellung aufgefaßt wird*" (l. c. I, 2, 466). Anhänger der WUNDTschen oder doch einer ähnlichen Apperceptionslehre sind O. KÜLPE (Gr. d. Psych. S. 441), E. MEUMANN, HÖFFDING, JAMES, VILLA, KARL LANGE, (Üb. Apperception 1899), HELLPACH (Grenzwiss. d. Psych. S. 6) u. a. Eine physiologische Deutung des Apperceptionsvorganges gibt OPPENHEIMER (Physiol. d. Gef. S. 103 ff., 115 f.), auch KROELL, der aber keine Spontaneität des Bewußtseins anerkennt, sondern eine „*Reflextheorie*" aufstellt (Die menschliche Seele S. 58 ff.), ferner OSTWALD (Vorles. üb. Naturphilos.[2]). Gegner sind VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. II[4], 193 ff.), JODL (Lehrb. d. Psych. S. 443), ZIEHEN (Leitf. d. ph. Psych.[2], S. 148) und die Associationspsychologen überhaupt. Sie führen, wofern sie die Veränderung des Vorstellungsverlaufs durch die Aufmerksamkeit berücksichtigen, diese auf Association zurück, wie z. B. JODL Zweckvorstellungen als „*Associationscentrum*" die Reproduction leiten läßt (Lehrb. d. Psych. S. 492, 499, 505, 508, 511 f.). ZIEHEN erklärt die Erscheinungen, die man sonst der Apperception zuschreibt, durch die Deutlichkeit, den Gefühlston, die Energie der Association, die Constellation der Vorstellungen (Leitf. d. ph. Psych. S. 174 ff., 198, 200 f.). — ZIEGLER nimmt an, das Gefühl (Interesse) sei das Agens der Apperception, diese sei keine Willenstätigkeit (D. Gef.[2], S. 47 ff., 307). E. VON HARTMANN bestimmt die Apperception als absolut unbewußte psychische Function ohne materielle Grundlage (Mod. Psych. S. 140). Vgl. Apperceptionspsychologie, Aufmerksamkeit.

Apperception, empirische s. Apperception.

Apperception, fundamentale s. Apperception.

Apperception, personificierende, nennt WUNDT die dem naiven Bewußtsein überall zukommende Art der Apperception, die darin besteht, „*daß die appercipierten Objecte ganz und gar durch die eigene Natur des wahrnehmenden Subjectes bestimmt werden, so daß dieses nicht bloß seine Empfindungen, Affecte und willkürlichen Bewegungen in den Objecten wiederfindet, sondern daß es insbesondere auch durch seinen augenblicklichen Gemütszustand jeweils in der*

Auffassung der wahrgenommenen Erscheinungen bestimmt und zu Vorstellungen über die Beziehungen derselben zu dem eigenen Dasein veranlaßt wird. Infolge dieser Auffassung werden dann dem Gegenstand die persönlichen Eigenschaften, die das Subject an sich selbst vorfindet, zugeschrieben" (Gr. d. Psych.[5]. S. 367 f.). Diese Apperception liegt allem Mythus zugrunde.

Apperception, transcendentale oder reine, ist ein durch KANT geprägter Terminus. Die empirische Apperception (s. d.) ist das in jedem Augenblick modificierte, die transcendentale Apperception aber das reine, constante, identische Selbstbewußtsein, die Ichheit, die in allen erkennenden Subjecten die gleiche ist. Diese transcendentale Apperception ist die ursprüngliche, einheitsetzende, synthetische Function des Bewußtseins, die formale Quelle alles Apriorischen in der Erkenntnis, die Bedingung derselben. Ohne die Constanz des reinen Ich gäbe es keine Einheit, keinen Zusammenhang in unseren Vorstellungen. „*Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transcendentale Apperception nennen*" (Kr. d. r. V. S. 121). Die „*Einheit der Apperception*", die eine Bedingung des Zusammenhangs unserer Vorstellungen, ihrer Aufbewahrung, ihrer Wiedererkennung ist, besteht in der (rein formalen, nicht substantiellen) Identität des Ich. „*Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewußt als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen*" (l. c. S. 172). Der Ausdruck der Einheit der Apperception ist das Bewußtsein des „*Ich denke*", das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. „*Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das ‚Ich denke' in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird*" (l. c. S. 659). Diese Apperception heißt auch „*ursprüngliche*" Apperception, „*weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung ‚Ich denke' hervorbringt, die alle andern muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann*" (ib.). Das „*stehende und bleibende Ich*" der „*reinen*" Apperception „*macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit*" (l. c. S. 133). Die Einheit der Apperception bezieht sich auf die „*reine Synthesis*" (s. d.) der „*productiven Einbildungskraft*" (s. d.) und ist insofern die allgemeinste Verstandesfunction (l. c. S. 129). Sie ist zugleich die Quelle der Kategorien (s. d.) und der Objectivität der Erscheinungen. „*Eben diese transcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen*" (l. c. S. 121). Die reine Apperception gibt „*ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand*" (l. c. S. 128).

FRIES versteht unter „*reiner*" Apperception die „*eigene Spontaneität (Selbsttätigkeit) des Geistes*", das „*reine Selbstbewußtsein*" (Neue Krit. I, 120, II, 65; Syst. d. Log. S. 50), unter „*transcendentaler*" Apperception das „*unmittelbare*

Ganze der Erkenntnis" (Neue Kr. II, 65). J. G. FICHTE prägt den Begriff der transcendentalen Apperception zu dem des absoluten Ich (s. d.) um. Nach SCHOPENHAUER ist die Einheit der Apperception das „*Subject des Erkennens, das Correlat aller Vorstellungen*" (W. a. W. und V. Bd. I). RIEHL setzt die transcendentale Apperception der „*synthetischen Identität*" (s. d.) gleich, der Einheit-Einerleiheit des Bewußtseins, in welche alles sich einordnen muß, um Erfahrung zu werden (Phil. Krit. I, 2, S. 78; I, 1, S. 68). WUNDT versteht unter reiner Apperception (reinem Willen) eine wollende Tätigkeit, welche, „*alle unsere inneren Wahrnehmungen zur Einheit verbindend, niemals getrennt von denselben und also niemals ohne einen Vorstellungsinhalt vorkommen kann, gleichwohl aber als die letzte Bedingung aller einzelnen Wahrnehmungen vorauszusetzen ist*". Die reine Apperception ergibt sich erst in der Metaphysik als Endpunkt des individuell-psychologischen Regresses, empirisch ist sie nirgends antreffbar; in der Psychologie und Logik kann nur eine empirische Apperception (s. d.) in Frage kommen (Syst. d. Phil.², S. 278 ff.). Diese hat die Bedeutung einer Einheitsfunction (Grdz. d. ph. Psychol. II⁴, 499; Phil. Stud. X, 119). Vgl. Identität, Einheit.

Apperceptionismus s. Apperceptionspsychologie.

Apperceptionsmassen s. Apperception.

Apperceptionspsychologie ist jene von WUNDT begründete psychologische Richtung, welche, im Gegensatze zur reinen Associationspsychologie (s. d.) eine den Vorstellungsverlauf hemmende, dirigierende, ordnende, gliedernde, vereinheitlichende Tätigkeit der Apperception (s. d.) in umfassender Weise berücksichtigt. Die Association allein kann das Auftreten herrschender Elemente in den Vorstellungsverbindungen nicht erklären. Die eigentümliche Form der associativen Verbindung selbst ist schon durch eine Tätigkeit bestimmt, die gewisse Vorstellungen vor anderen bevorzugt. Diese innere Willenshandlung ist eben die mit der Aufmerksamkeit (s. d.) innig verknüpfte Apperception, die uns die höheren geistigen Processe (Urteilen u. s. w.) begreiflich macht (Log. I², S. 30 f.; Grdz. d. ph. Psych. II⁴, 454; Vorles.², S. 319; Phil. Stud. VII, 329 ff., 87 f.).

Gegner der Apperceptionspsychologie sind vor allem die Associationspsychologen (ZIEHEN u. a.). E. VON HARTMANN erklärt: „*Die Associationspsychologie weist die Apperceptionspsychologie Wundts und seiner Schule mit Recht zurück: sie selbst aber vermag weder die Fülle der Tatsachen zu erklären, noch sich des Hinabgleitens in Materialismus zu erwehren*" (Mod. Psych. S. 172). Die Apperception muß in das Unbewußte (s. d.) verlegt werden (ib.). „*Jeder Versuch, vermittelst des Bewußtseinsinhalts durch Heraushebung besonderer herrschender Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen die Associationspsychologie zur Apperceptionspsychologie zu erheben (Wundt), scheitert daran, daß die herrschenden Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen doch auch wieder den Associationsgesetzen unterworfen sind und nichts weiter leisten, wie jede Vorstellung, die einen Associationsvorgang auslöst*" (l. c. S. 425). MÜNSTERBERG versteht unter „*Apperceptionstheorie*" „*diejenige Vorstellung vom Zusammenhange des Psychischen und Physischen, welche zwar einen durchgängigen Parallelismus für die elementaren Empfindungen kennt, die Bewertungen, die Entscheidungen, die Beziehungen und die Bewußtseinsformen dagegen rein psychologisch ohne begleitende physiologische Vorgänge auffaßt*" (Pr. d. Psych. S. 452). Diese Theorie ist als „*Arbeitshypothese*"

„unfruchtbar“, *bedeutet aber „die gesunde conservative Gegenbewegung gegen die oberflächliche Überschätzung der Associationstheorie“* (l. c. S. 455 f.). Beiden *„sensorischen“* Theorien stellt MÜNSTERBERG seine *„Actionstheorie“* entgegen, welche *„von der Associationstheorie die Consequenz der psychophysischen Anschauung erben soll, von der Apperceptionstheorie aber die Berücksichtigung der activen Seite des geistigen Lebens, der Aufmerksamkeits- und Hemmungserscheinungen herübernimmt“* (l. c. S. 527). Sie betrachtet die *„Bewegungsantriebe“*, die motorischen Gehirnfunctionen selbst als Bestandteile des psychophysischen Processes (l. c. S. 528). Die Actionstheorie verlangt, *„daß jeder Bewußtseinsinhalt Begleiterscheinung eines nicht nur sensorischen, sondern sensorisch-motorischen Vorgangs ist und somit von den vorhandenen Dispositionen zur Handlung ebensosehr abhängt wie von peripheren und associativen Zuführungen“* (l. c. S. 549). Sie besagt allgemein, *„daß jede Empfindung und somit jedes Element des Bewußtseinsinhaltes dem Übergang von Erregung zu Entladung im Rindengebiet zugeordnet ist, und zwar derart, daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt“* (ib.).

Apperceptionsverbindungen s. Apperceptive Verbindungen.

Apperceptive Analyse s. Phantasie, Verstand.

Apperceptive Synthese s. Synthese.

Apperceptive Verbindungen (Apperceptionsverbindungen) nennt WUNDT jene Verbindungen von Vorstellungen, bei denen das Tätigkeitsgefühl den Verbindungen schon vorausgeht, so daß die letzteren selbst *„unmittelbar als unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommend aufgefaßt werden“* und als *„active Erlebnisse“* zu bezeichnen sind (Gr. d. Psych.[5], S. 301). Sie ruhen auf den Associationen, *„ohne daß es jedoch möglich wäre, ihre wesentlichen Eigenschaften auf diese zurückzuführen“* (l. c. S. 302). Sie entstehen durch die Wirkung der Apperception (s. d.) als einer den Associationsverlauf unterbrechenden und stellenweise fixierenden, zweckvoll agierenden Tätigkeit, die vom Ich als Totalkraft des Bewußtseins ausgeht (Grdz. d. ph. Psych. II[4], 279, 284, 479; Vorles.[2], S. 338; Ess. 10, S. 280; Log. I[2], 34, 80, II 2[2], 207; Syst. d. Phil.[2], S. 586). Die simultanen Apperceptionsverbindungen zerfallen in Agglutination, apperceptive Synthese, Begriff (s. d.), die successiven in den einfachen und zusammengesetzten Gedankenverlauf (s. d.) (Log. I[2], S. 33 ff., II, 2[2], 288 f.; Vorles.[2], 340 ff.; Grdz. d. ph. Psych. II[4], 476 ff.; Syst. d. Phil.[2], S. 583 ff.). In Apperceptionsverbindungen bestehen die intellectuellen Processe, die Gedanken (s. d.) und Phantasiegebilde (s. d.).

Appercipieren: eine Vorstellung aufmerksam erleben, sie zu einer im Bewußtsein herrschenden, klaren machen. Vgl. Apperception.

Appetitus: Streben, Begehren (s. d.).

Apprehension (apprehensio): Erfassung, Auffassung eines Vorstellungsinhalts, Erhebung desselben ins erkennende Bewußtsein, Begreifen. Die Scholastiker sprechen von einem *„actus apprehensivus“* (PRANTL, Gesch. d. Log. III, 333). Die *„simplex apprehensio“* ist stets wahr, weil sie noch kein Urteil enthält (l. c. IV, 15). *„Apprehensio absoluta“* (= simplex) und *„appre-*

hensio inquisitiva" unterscheidet THOMAS (Sum. th. I, II, 30, 3 ad 2). SUAREZ unterscheidet eine sinnliche und intellectuelle „*simplex apprehensio*" (De an. III, 6). Die Logik von PORT-ROYAL erklärt: „*apprehensionem dicimus simplicem rerum, quae menti sistuntur, contemplationem*", (Einl.). CHR. WOLF bestimmt die „*apprehensio simplex*" als „*attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocunque repraesentatam*" (Log. § 33).

KANT nennt Apprehension die „*unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung*" der productiven Einbildungskraft (Kr. d. r. V. S. 130), die a priori ausgeübt wird, indem sie die Raum- und Zeitvorstellung erst erzeugt (l. c. S. 116). Sie ist also eine Bedingung aller Erfahrung (l. c. S. 133). „*Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann*" (l. c. S. 115).

A principio ad principiatum: vom Grunde zum Begründeten, zur Folge = progressiv (s. d.). „*A principiato ad principium*" = regressiv (s. d.).

A priori (vom Früheren): im vorhinein, vor der Erfahrung, unabhängig von der Erfahrung, selbstgewiß, absolut denknotwendig und allgemeingültig, nicht erst durch Erfahrungen, durch Inductionen aus dieser bedingt, sondern im Gegenteil die möglichen Erfahrungen schon formal im vorhinein, für alle Fälle bedingend, bestimmend, constituierend. Das a priori der Erkenntnis ist in der allgemeinen synthetischen Natur des Bewußtseins, der Ichheit begründet, es entsteht erst in und mit der Erfahrung, stammt aber nicht aus dem Erfahrungsstoffe, sondern kommt zu diesem als dessen allgemeine, notwendige Form erst hinzu, nicht ohne durch die Erfahrungsinhalte selbst specificiert und motiviert in der Anwendung zu sein. Das a priori der Erkenntnis ist als solches subjectiv, setzt aber Objectivität der Bewußtseinsinhalte. Es ist nicht „*angeboren*", beruht aber psychophysisch auf ursprünglichen Dispositionen (s. d.). Apriorisch sind nicht Begriffe als solche, sondern synthetische Functionen und Functionsnotwendigkeiten. Logisch apriorisch sind die Anschauungsformen (s. d.), die Kategorien (s. d.) und die unmittelbar auf diese sich stützenden Grundsätze (Axiome, s. d.) des Denkens.

A posteriori ist das Gegenteil des a priori. Es bezeichnet das, was aus der Erfahrung stammt, was durch diese bedingt ist, kurz allen Erfahrungsinhalt im Unterschiede vom Formalen (s. d.) der Erkenntnis und der Erkenntnisobjecte. —

Die älteste Bedeutung von a priori ist die der Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen oder Gründen im Unterschiede von der aposteriorischen, aus den Wirkungen, Folgen schöpfenden Erkenntnisart. Dies führt auf ARISTOTELES zurück. Nach ihm ist das Allgemeine (s. d.) das von Natur Frühere (*πρότερον φύσει, οὐσίᾳ, γνώριμον ἁπλῶς*), aber in

Beziehung auf uns das Spätere (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς* oder *ἡμῖν*, Anal. post. I 2, 71 b 33). Es ist das Allgemeine, das begrifflich Vorangehende, Primäre (*κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα*), das Einzelne aber in der Wahrnehmung früher (*κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα* (Met. V 11, 1018 b 32). Das Allgemeine enthält aber den Grund des Einzelnen, aus dem dieses erkannt wird. BOËTHIUS bestimmt (in seinem Comment. zu Aristoteles): „*Priora autem et notiora dupliciter sunt, non enim idem est natura prius et ad nos prius*", er gebraucht die Ausdrücke „*per priora, per posteriora*". Die arabischen Philosophen ALFÂRÂBI („*demonstratio quia et propter quid*", Prantl, Gr. d. L. II, 317), AVICENNA („*posterius, ex priori*"), AVERROËS („*res priores in esse, res posteriores in esse*", l. c. 359, 372, 394) acceptieren diese Begriffsbestimmung.

Bei ALBERT VON SACHSEN findet sich wohl zum erstenmal das a priori als „*Beweis aus der Ursache*". „*Demonstratio quaedam est procedens ex causis ad effectum et vocatur demonstratio a priori et demonstratio propter quid et potissima; . . . alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas et talis vocatur demonstratio a posteriori et demonstratio quia et demonstratio non potissima*" (l. c. IV, 78). JOH. GERSON bemerkt (De concept. p. 806): „*Concipiens res naturales . . potest duabus viis quasi contrariis incedere et ordinem scientiis dare; una via est ex parte rerum cognoscibilium a priori, altera ex parte cognoscentium a posteriori*" (PRANTL IV, 144). JOH. PARREUT sagt (Quaest. in Categ.): „*Notitia essentialis et a priori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo non potest esse in praedicamento . . . sed notitia accidentalis et a posteriori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo potest esse in praedicamento*" (l. c. IV, 240). THOMAS unterscheidet „*prior cognitione*" („*quoad nos*") und „*prior in ordine naturae*" (Sum. th. I, 11, 2 ad 4, I, 77, 4 c). „*Priora et notiora secundum naturam — posteriora et minus nota secundum nos,*" „*magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione*" (Sum. th. I, 85, 2—3). SUAREZ stellt „*a priori*" = „*ex causis*" und „*a posteriori*" = „*ex effectibus*" einander gegenüber (Disp. met. XXX, 7, 3). GOCLEN: „*Prius natura est universale: quo ad nos particularia sunt priora*" (Lex. phil. p. 868). LUTHER übersetzt a priori durch „*von vornen her*", a posteriori durch „*von dem, was hernach folget*" (Tischred. ed. Förstemann IV, 399; EUCKEN, Termin.). Die scholastische Bedeutung der Wörter a priori und a posteriori auch bei SPINOZA (Ren. Cart. pr. princ. I, prop. VI), GEULINCX (Eth. annot. p. 208), GASSENDI (Exerc. II, 5), in der Logik von PORT-ROYAL: „*Soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori*" (vgl. EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr. S. 98). Ähnlich BERKELEY (Princ. XXI).

Das a priori bezieht sich ferner auf die begriffliche im Unterschiede von der empirischen Erkenntnis (dem a posteriori). So bei HOBBES und HUME („*our reasonings a priori*", Inqu. IV, 1), besonders aber bei LEIBNIZ (neben der scholastischen Auffassung, Opp. Erdm. p. 79): „*Philosophie expérimentale qui procède a posteriori — la pure raison ou a priori*" (l. c. p. 778 b). „*Connaître a priori — par l'expérience*" (Nouv. Ess. III, ch. 3, § 15; Monad. 76: *a posteriori*" = „*tiré des expériences*"). Die Möglichkeit eines Dinges erkennen wir a priori, „*cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus*" (Med. de cogn. Erdm. p. 80 b). So auch CHR. WOLF: „*Quod experiundo*

addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur" (Psych. emp. §§ 5, 434 ff., 460 f.). „*Si veritas a priori eruitur, ex notionibus . . . per ratiocinia colligitur*" (ib.). „*A posteriori*" auch „*ex phaenomenis*" (l. c. § 125). So auch BAUMGARTEN. Nach CRUSIUS erkennt man a posteriori nur, daß etwas so ist, a priori aber, warum es so ist Vernunftwahrh. C. 3, § 35). PLATNER unterscheidet: a posteriori = aus der Erfahrung, a priori = aus der Vernunft (Phil. Aphor. I, § 700). Ein begriffliches a priori nehmen auch neuere Denker wie BOLZANO, ROSMINI u. a. an, die nicht Kriticisten sind.

Die dritte Bedeutung von „*a priori*" ist die des von der Erfahrung Unabhängigen, nicht aus ihr Stammenden, ihr Vorhergehenden, sie notwendig im vorhinein Bestimmenden und Bedingenden, für alle Erfahrung im voraus Gültigen, in sich selbst objectiv Gewissen, Allgemeingültigen im Gegensatze zum „*a posteriori*", dem auf Erfahrung sich Stützenden, durch diese Gegebenen, aus ihr Entnommenen. Der eigentliche Begründer dieser Theorie des Apriorischen ist KANT. Ansätze dazu finden sich aber schon vor ihm. So schon in PLATOs Begriff der Anamnese (s. d.). Die allgemeinen Denkbestimmungen der Dinge sind hiernach uns angeboren (s. d.), lassen sich aus unserer Vernunft, in der sie schlummern, gewinnen, bei Gelegenheit der Wahrnehmung, nicht aus dieser (Phaedo 75 E, 76 E, 92 D). Plato spricht geradezu von einem „*Vorauswissen*" (προειδέναι) des rein Begrifflichen, Formallogischen der Erkenntnis (l. c. 74 E). Vgl. NATORP, Platos Ideenlehre S. 138 ff.; GUGGENHEIM, Die Lehre vom apriorischen Wissen . . . 1885; D. PEIPERS, Unters. üb. d. d. Syst. Platos I, 1874. Doch wird das a priori metaphysisch auf Erfahrungen im Jenseits (s. Präexistenz) zurückbezogen. Der Begriff des Apriorischen als des Denknotwendigen, ohne Erfahrung Gewissen liegt eingeschlossen in der Lehre von den angeborenen (s. d.) Begriffen, besonders bei DESCARTES, auch in dessen „*lumen naturale*", (s. d.). GALILEI betont die unbedingte Gewißheit und Notwendigkeit der Mathematik, deren Einsichten „*da per se*" sind. LEIBNIZ nimmt mit seinem Begriffe der „*Vernunftwahrheiten*" (s. d.) apriorische Erkenntnisse an. „*Il y a des idées, qui ne nous viennent point des sens et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir*" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 1). „*L'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités a posteriori ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences; comme les perceptions identiques contiennent les premières vérités a priori, c'est à dire les premières lumières*" (l. c. IV, ch. 9, § 2). TETENS leitet die Kategorien (s. d.) aus einer apriorisch-subjectiven Denktätigkeit ab Phil. Vers. I, 303). LAMBERT bemerkt: „*Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heißen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben*" (Organ. Dianoiol. 9, § 639). REID betont, daß notwendige Wahrheiten nicht aus dem Sinnlichen erschlossen werden können, denn die Sinne bezeugen uns nur, was ist, nicht was notwendig sein muß (Ess. on the powers of the mind I, 281, II, 53, 204, 229 f., 281). Der „*common sense*" (s. d.) ist die Quelle von „*selfevident truths*" intuitiv gewisser Wahrheiten). Ähnlich andere Denker aus der schottischen Schule, wie z. B. DUGALD STEWART (Philos. essays V, 123 f.).

KANT versteht unter dem a priori nicht etwas, was zeitlich der Erfahrung vorangeht — denn alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung, er faßt es nicht

psychologisch, sondern logisch, transcendental (s. d.) auf. Apriorisch ist alles Formale (s. d.) der Erkenntnis, das, was einen Erkenntnisstoff erst zur Erkenntnis, zur Erfahrung gestaltet, was also schon aller Erfahrung bedingend, constituierend zugrundeliegt. „*Apriorisch*“ nennt K. 1) absolut gewisse, allgemeingültige, nicht inductiv gewonnene Erkenntnisse (Urteile), 2) die formalen Elemente solcher Erkenntnisse, d. h. die Anschauungs- und Denkformen als solche, 3) die subjectiven Bedingungen derselben im erkennenden Ich, in dem sie „*angelegt*“ sind, um aber erst in und mit der Erfahrung zum Bewußtsein zu kommen. A priori ist, „*was durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist*“ (Proleg. § 6). „*Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird*“ (Kr. d. r. V. S. 35). „*Gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden, ... weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, ... als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntnis nicht liefern kann*“ (l. c. S. 35 f.). Erkenntnisse a priori, „*die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt*“ (l. c. S. 647, 648). Das a priori wird a priori erkannt, denn „*was ... die Beschaffenheit derselben [der Erkenntnisse], Urteile a priori zu sein, betrifft, so kündigt sich die von selbst durch das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit an*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 113). Das Apriorische liegt allein in der Form (s. d.) der Erkenntnis, gilt nur für (mögliche) Erfahrungen (entgegen dem ontologistischen Rationalismus). Es ist uns „*keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung*“ (Kr. d. r. V. S. 648). „*Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird; denn das heißt, etwas sich a priori vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewußtsein, und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen.*“ „*Es ist aber nicht die Form des Objects, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjects, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung a priori möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objecten selbst hergenommen werden, so müßten wir dieses vorher wahrnehmen und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit derselben bewußt werden*“ (l. c. S. 105). A priori ist alles, was in unserer Anschauung oder in unserem Denken „*niemals weggelassen*“ werden kann (Proleg. § 9), und das fällt zusammen mit dem, was aus der formenden Tätigkeit des Bewußtseins constant entspringt (l. c. § 13). Apriorische Elemente enthalten die Mathematik, die Physik, die Ethik, die Ästhetik, die (kritisch gehandhabte) Metaphysik (Kr. d. r. V. S. 651 ff.). So sind z. B. die Anschauungsformen (s. d.) a priori, sie müssen „*im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*“ (l. c. S. 49). Angeboren sind die apriorischen Formen nicht, wohl aber „*ursprünglich erworben*“, das Erkenntnisvermögen „*bringt sie aus sich selbst a priori zustande*“. Nur der Grund, „*der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und*

nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können", ist angeboren (Üb. e. Entdeck. S. 43). Das a priori der Erkenntnis erklärt die Apodikticität, die absolute Notwendigkeit von Urteilen (s. d.), die Sicherheit und Exactheit der Mathematik und Physik. Apriorität und Subjectivität (s. d.) der Erkenntnisformen sind für Kant Wechselbegriffe, eins ergibt sich aus dem andern. Es ist unter reinem, absolutem a priori das völlig Empiriefreie zu verstehen. „*Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist*" (Kr. d. r. V. S. 648; vgl. VAIHINGER, Comm. I, 168). Die Urquelle des Apriorischen ist die Einheit der „*transcendentalen Apperception*" (s. d.). Auf den Unterschied des Kantschen a priori vom „*Angeboren*" machen aufmerksam H. COHEN (K.s Theor. d. Erf. S. 83), O. LIEBMANN, EUCKEN (Gesch. d. Grundbegr. S. 101), VAIHINGER (Comm. I, 54) u. a.; auch schon KIESEWETTER (Gr. d. Log. S. 269).

Die Lehre vom a priori erfährt nach Kant eine teils qualitative, teils quantitative Ausgestaltung. Qualitativ, insofern der Begriff des Apriorischen bald im rein logischen, bald im psychologischen oder psychophysischen, bald im vermittelnden Sinne bestimmt wird. Quantitativ, indem das Apriorische entweder in einer Reihe von Formen oder aber in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des erkennenden Bewußtseins allein erblickt wird. Die Gegner jedes a priori im Kantschen Sinne suchen die Notwendigkeit (s. d.) der Axiome auf Induction (s. d.) zurückzuführen.

Das a priori bei Kantianern, besonders in der logischen Auffassung: Nach BECK besteht das a priori im „*ursprünglichen Vorstellen*", in verknüpfender Bewußtseinstätigkeit (Erl.Ausg. III, 144, 371). REINHOLD nennt die Formen der Vorstellung „*a priori*", „*sofern sie notwendige Bestandteile jeder Vorstellung sind, die, als Vermögen, vor aller Vorstellung im erkennenden Subjecte anzutreffen sind*" (Vers. e. neu. Theor. S. 291 f.). Die Bedingungen der Raum- und Zeitanschauung sind der in uns liegende „*Stoff a priori*" (l. c. S. 305 f.). Nach CHR. E. SCHMID ist a priori „*alles, sowohl insofern es stets in denknotwendigen Beziehungen gedacht erscheint, als auch insofern die Zukunft nur aus der Vergangenheit zu schöpfen möglich ist; alles dagegen a posteriori, insofern nur die Zukunft und auch die nicht mit voller Sicherheit bestimmen kann, daß die Zukunft eine richtige war*". „*A priori*": a. „*vergleichungsweise a priori*", b. „*schlechterdings a priori, unabhängig von aller Erfahrung*" („*comparativ*" — „*rein*" a priori) (Emp. Psych. S. 17 f., 21). KRUG nennt a priori das „*Ursprüngliche im Ich, welches Bedingung aller Erfahrung ist*" (Org. S. 96, 101). Die apriorischen Formen sind keine „*Fachwerke*", sondern gesetzmäßige Handlungsweisen des Subjectes (Fundam. S. 151, 168). A priori ist nach MAIMON die „*allgemeine Erkenntnis, . . . die die Form oder Bedingung aller besonderen ist, folglich derselben vorausgehen muß, deren Bedingung aber keine besondere Erkenntnis ist*" (Vers. üb. d. Tr. S. 55). Nach KIESEWETTER ist die Allgemeinheit und Notwendigkeit des a priori in der „*unveränderlichen Natur des Erkenntnisvermögens selbst gegründet*" (Gr. d. Log. S. 269). FRIES meint, das a priori werde durch innere Erfahrung gefunden (Neue Kr. I², S. 31 ff.). A priori ist die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Bewußtseins, die sich in den Anschauungs- und Denkformen bekundet und zwingende Notwendigkeit in das Erkennen bringt (l. c. S. 73 ff.). Die reinen Anschauungen a priori sind „*ursprüngliche Arten der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit, welche nicht aus der Empfindung entspringen*" (l. c. S. 177). Von neueren Kantianern betont den rein logischen Charakter des a priori besonders

H. Cohen (Kants Theor. d. Erf.², S. 135). Das a priori ist nicht angeboren, psychologisch entwickeln sich die Anschauungsformen, logisch aber sind sie und die Denkformen ursprünglich, d. h. *„constituierende“*, notwendig-allgemeine Factoren aller Erfahrung, active Verknüpfungsweisen des Gegebenen zu Erfahrungen, die sie erst möglich machen; in der Einheit des Selbstbewußtseins haben sie ihre Quelle (l. c. S. 83, 214 ff., 246). O. Liebmann betont, Apriorität sei nicht psychologische Subjectivität (Anal. d. Wirkl.², S. 97). *„A priori ist nichts anderes, als das für uns und für jede homogene Intelligenz streng Allgemeine und Notwendige, das Nicht-anders-zu-denkende“* (l. c. S. 98). *„Aus bloßer Vernunftanlage ohne Vernunftmaterial, aus blindem und taubem a priori ohne Empfindung wird freilich nie eine Intelligenz; aber aus bloßen Sensationen ohne a priori ebensowenig“* (l. c. S. 209). Es gibt herrschende Grundformen und Normen des erkennenden Bewußtseins (l. c. S. 222), sie sind das Prius von Körper und *„Seele“* (l. c. S. 223). Nicht psychologisch, sondern ein *„Modus der Existenz“* ist das a priori, es ist *„metakosmisch“* (l. c. S. 239 f.). Ererbte Vorstellungen kann es dabei auch geben. Das a priori besteht in den höchsten Gesetzen, welche jede Intelligenz beherrschen, bedingen. Ähnlich Natorp, A. Krause, K. Vorländer, Lasswitz, Windelband: *„Keine Norm kommt . . . anders als durch empirische Vermittelungen zum Bewußtsein: ihre Apriorität hat mit psychologischer Priorität nichts zu tun, ihre Unbegründbarkeit ist nicht empirische Ursprünglichkeit. Aber die Geschichte ihres Entstehens ist immer nur diejenige ihrer Veranlassungen“* (Präl. S. 284). Volkelt unterscheidet ein erkenntnistheoretisches und ein psychologisches a priori: *„Unter jenem ist die unbezweifelbare Tatsache zu verstehen, daß die eigentümlichen Functionen des Denkens nicht durch die Erfahrung gegeben sind; also daß das Denken Leistungen vollzieht, zu denen es die Erfahrung als solche nicht berechtigt, deren es unter bloßer Zugrundelegung der Erfahrung niemals fähig wäre.“* *„Dagegen will die psychologische Apriorität mehr besagen: sie hat den Sinn, daß die Functionen des Denkens aus der Erfahrung überhaupt nicht entsprungen sein können, daß es neben der Erfahrung besondere und ursprüngliche Functionen gibt, deren Inbegriff man eben als Denken bezeichnet“* (Erf. u. Denk. S. 494). Beide Arten der Apriorität bestehen wirklich (l. c. S. 496). Die Gesetzmäßigkeit des Denkens und seiner Functionen ist apriorisch (l. c. S. 499, 501). G. Thiele versteht unter a priori so viel wie *„durch die Gesetzmäßigkeit des Denkens, durch das Wesen des Erkenntnisvermögens . . . bedingt“* (Phil. d. Selbstbew. S. 16, 68, 357 f.). Riehl betont, bei Kant bezeichne *„a priori“* *„ein begriffliches (nicht zeitliches) Verhältnis zwischen zwei Vorstellungen“* (Ph. Kr. II, 1, S. 9). Das a priori liegt zuletzt in der Identität (s. d.) des Selbstbewußtseins, die sich in den Anschauungs- und Denkformen am unmittelbarsten betätigt (l. c. II 1, S. 103, 78, I, S. 384). *„Jede Vorstellung ist ein Product der besondern Erfahrungen in die Gesetze der allgemeinen, welche letztere allein, erkenntnistheoretisch genommen, apriorisch ist“* (l. c. S. 8).

Psychologisch wird das a priori zunächst von einigen (partiellen) Anhängern Kants bestimmt. Schopenhauer bemerkt: *„Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunctionen. Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunctionen geliefert“* (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 1). A priori = die Art und Weise, *„wie der Proceß objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird“* (l. c. C. 4). *„Wenn man vom Subject ausgeht, d. h. a priori“*, *„wenn man vom Object ausgeht, d. h. a posteriori“* (l. c. Bd. I, § 17, vgl. § 15). Joh. Müller macht die apriorischen Anschauungs-

formen zu *„eingeborenen Energien“* (Zur vergl. Phys. d. Gesichtssinn. S. 45 ff., 26). HELMHOLTZ neigt zu einer psychologischen Auffassung des a priori (Tats. d. Wahrn.) besonders aber F. A. LANGE, der behauptet, das a priori werde durch Erfahrung gefunden (Gesch. d. Mat. II², 29; ähnlich J. B. MEYER). Es entspringt aus der Natur des Bewußtseins, ist bedingt durch die *„psychophysische Organisation“* (l. c. S. 28). *„Die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genötigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, ist jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben“* (l. c. S. 36).

Von Nicht-Kantianern bestimmen das a priori psychologisch: J. H. FICHTE, nach dem das Apriorische in *„Urgefühlen“*, *„Urstrebungen“*, *„unbewußten Anlagen“* des Geistes besteht (Anthr. S. 563). FORTLAGE nennt a priori das, was in der Tätigkeit des Auffassens allem beliebigen Inhalt vorhergeht und sich auf jeden beliebigen Inhalt beziehen läßt (Psych. I, § 10, S. 91). *„Apriorische Schemata“* sind die *„Begriffsformen, welche nicht aus dem Vorstellungsinhalt als solchem, sondern aus seinem Verhältnisse zur Tätigkeit des Beobachters stammen“* (l. c. S. 91). WAITZ: *„Als a priori gegeben kann . . . ein Begriff nur betrachtet werden, wenn er ein allgemeines Gesetz des Vorstellungszusammenhangs überhaupt darstellt, so daß geordnetes Denken überhaupt erst durch die Befolgung und in dem Maße der Befolgung dieses Gesetzes möglich wird“* (Lehrb. d. Psych. S. 575, 507). Nach VOLKMANN besteht die Apriorität nur *„in constanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformierten Eigentümlichkeiten der Sinnlichkeit, sondern in dem formierenden Mechanismus der Wechselwirkung der Vorstellungen“* (Lehrb. d. Psych. II⁴, 7). A. SPIR versteht unter Begriffen a priori *„Gesetze des Vorstellens, welche dem Subjecte selbst von Anfang an eigen sind“* (Denk. u. Wirkl. II, 221). LIPPS betont: *„Im menschlichen Geiste findet sich . . . a priori nichts als er selbst, d. h. seine Natur und eigenartige Gesetzmäßigkeit“*. *„Rein a priori kann also nur das Urteil heißen, das zwar — wie jedes Urteil — Objecte der Erfahrung zu Inhalten hat, bei dem aber das, was das Urteil macht, d. h. das Bewußtsein der objectiven Notwendigkeit des Vorstellens oder der Vorstellungsverbindung, nur durch die Gesetzmäßigkeit des Geistes begründet ist“* (Gr. d. Log. S. 141). Es gibt Stufen der Apriorität (l. c. S. 142). Rein a priori sind die Urteile über die Zeit, nicht aber die über den Raum (l. c. S. 144). *„Alles zeitliche Vorstellen setzt, ebenso wie alles räumliche, eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Seele voraus, die ihr erlaubt oder sie nötigt, unter gewissen sonstigen Bedingungen die Zeit- bezw. Raumform aus sich hervorgehen zu lassen . . . So ist auch das Farbenempfinden der Seele a priori eigen“* (Gr. d. Seele S. 591 f.) M. BENEDICT: *„Als ‚aprioristisch‘ erscheinen gewisse Vorstellungen, wie z. B. jene von Zeit und Raum, gewisse Empfindungen und Handlungsweisen nur insofern, als die Eindrücke an die Mechanik der Nerventätigkeit gebunden sind“* (Seelenk. d. Mensch. S. 11 f.) MÜNSTERBERG erklärt, die psychophysischen Dispositionen seien gegenüber dem wirklichen Bewußtseinsinhalt relativ apriorisch, indem sie die Formen seines Zusammenhanges notwendig bestimmen. Im Gehirn besteht eine gattungsmäßige Organisation. Aber die Synthesis des Mannigfaltigen ist nicht Function des psychologischen Subjects (Grdz. d. Psych. I, S. 209). H SPENCER erklärt die Erkenntnisformen *„als apriorisch für das Individuum, aber als aposteriorisch für die ganze Reihe von Individuen, in der jenes nur das letzte Glied bildet“* (Psych. II, § 332, S. 193 f.). Das Apriorische des individuellen Erkennens ist gattungsmässig erworben, erfahren, eingeübt, als Disposition ererbt, fest

eingewurzelt (l. c. § 208, S. 487 ff.). Ähnlich auch LEWES, NIETZSCHE, SIMMEL und L. STEIN: *„Raum und Zeit als Anschauungsformen, die zwölf Kategorien als Denk- bezw. Verknüpfungsformen a priori nehmen sich bei Kant so aus, als seien sie ursprüngliche und nicht vielmehr erworbene Gehirntätigkeiten des sich entwickelnden Menschengeschlechtes. Hier können wir unmöglich stehen bleiben. Die gesamte Entwicklungsgeschichte in der neueren Biologie ist ein einziger lebendiger Protest gegen diese, auf Platon hinschielende Fassung des a priori. Soll Kant uns fruchtbar sein, so müssen seine Wahrheiten an denen Darwins gemessen werden.“ „Der Evolutionismus muß ganz und ohne Rest in den Kriticismus hineingebildet werden“* (An d. Wende des Jahrh. S. 264).

Teils in rein logischem, teils in überwiegend logischem Sinne fassen das a priori verschiedene Denker, die sich mehr oder weniger von Kant entfernen. J. G. FICHTE bestimmt das a priori als *„ursprüngliche Bestimmung des Ich“*, des *„Ich als Intelligenz“*, und damit auch der vom Ich producierten Erkenntnisformen (Gr. d. g. W. S. 113). Ähnlich SCHELLING (Syst. d. tr. Id. S. 59 f.). Das ganze Wissen ist a priori, *„insofern nämlich das Ich alles aus sich produciert“*. Aber *„insofern wir uns dieses Producierens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori“* (l. c. S. 316). Ähnlich E. v. HARTMANN, dem es als erwiesen gilt, daß die Erkenntnis des a priori nicht selbst apriorischer Art ist (Kr. Grundl. Vorr. S. XVI). A priori bedeutet *„vor Fertigstellung der Erfahrung“*, *„durch Abstraction aus der vollendeten Erfahrung isoliert bewußt“* (l. c. S. 125). Das a priori ist *„ein vom Unbewußten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewußtsein fällt“* (Phil. d. Unb.[8], S. 275), es ist *„die unbewußte synthetische Function“* (Kr. Gr. S. 157 ff.), *„das Prius alles Bewußtseinsinhalts“* (Kateg. Vorr. S. VIII). Die fertigen Anschauungs- und Denkformen sind nicht apriorisch (Kr. Gr. S. 146 ff.). — Nach HEGEL kommt durch die apriorische Gesetzmäßigkeit des Denkens, die zugleich die des Seins ist, *„immanenter Zusammenhang in den Inhalt der Wissenschaften“* (Encykl. § 81). In aller Erkenntnis ist das *„freie, in sich selbst reflectierte Denken“* des a priori (l. c. § 12). SCHLEIERMACHER setzt das a priori in die formende und das Wissen vereinheitlichende Denktätigkeit (Dial. S. 63, 108, 387). TRENDELENBURG betrachtet als das a priori die ursprüngliche *„Bewegung“* des Denkens, die schon Bedingung der Erfahrung ist, ihr logisch vorangeht (Log. Unt. I[2], S. 144 ff.). Es entwickelt sich aus der *„ursprünglichen Tat des Denkens“* (l. c. S. 166 ff.). Aber die apriorischen Formen des Denkens sind nicht bloß subjectiv, sondern zugleich objectiv; in den Kantschen Beweisen für die Subjectivität des Apriorischen ist eine *„Lücke“* (l. c. S. 162 ff.). LOTZE erblickt in der Form der Bewußtseinstätigkeit den apriorischen Factor der Erkenntnis, dessen Kennzeichen Notwendigkeit und Allgemeinheit sind (Log. S. 526). Die apriorischen Wahrheiten drängen sich uns mit einer Überzeugungskraft auf, welche jeden Beweis eigentlich überflüssig macht (l. c. S. 580). Erkenntnisse sind a priori, *„weil sie nicht durch Induction oder Summation aus ihren einzelnen Beispielen entstehen, sondern zuerst allgemeingültig gedacht werden und so als bestimmende Regeln diesen Beispielen vorangehen“* (l. c. S. 582f.). Dieses logische a priori ist nicht angeboren, sondern besteht darin, daß wir uns seiner Weise überall unmittelbar bewußt werden (l. c. S. 580). Das *„metaphysische“* a priori besteht in der Bedingtheit der Erkenntnis durch die psychische Organisation (l. c. S. 521). Nach FROH-

SCHAMMER ist auch die apriorische Erkenntnis „*erst im Naturproceß und durch Entwicklung der menschlichen Natur allmählich gewonnen, insofern aus Gesetz und Formprincip der menschliche Geist mit seiner Erkenntniskraft in Wechselwirkung mit den Naturverhältnissen sich gebildet hat. Hinwiederum ist auch die sog. aposteriorische oder empirische Erkenntnis ohne die rationale Begabung des Geistes als Grundlage nicht möglich*“ (Mon. u. Weltph. S. 66). Nach C. GÖRING gibt es weder ein a posteriori noch ein a priori, denn „*das eine ist nicht früher als das andere, sondern der subjective und der objective Factor sind gleichzeitig in der Erkenntnis verbunden*“ (Syst. d. krit. Philos. II, 248). Nach B. ERDMANN ist jeder Teil der Vorstellungen (Materie wie Form) „*a priori, sofern die psychischen Tätigkeiten, die sie erzeugen, in Betracht kommen; jeder dieser Teile aber ist zugleich empirisch oder a posteriori, sofern auf die Bedingungen gesehen wird, welche seine Auslösung veranlassen*“ (Axiome d. Geom. S. 96). Es handelt sich nur um einen „*Gegensatz der Betrachtungsweise*“ (ib.). Nach STEINTHAL ist „*jede Erkenntnis zugleich apriorisch und aposteriorisch, synthetisch und analytisch*“ (Einl. in d. Psych. S. 10). Nach SIGWART ist „*Apriorität*“ der „*Ausdruck innerer Notwendigkeit*“, z. B. daß alles, was ist, ein Ding mit Eigenschaften und Tätigkeiten ist (Log. II², 166). WUNDT verlegt das a priori in die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Denkens und seiner Functionen, nicht in fertige Begriffe. „*In uns liegen lediglich die allgemeinen Functionen des logischen Denkens,*“ die aber ohne Wahrnehmungsinhalt sich nicht betätigen können. Alle Erkenntnisgebilde sind „*gemeinsame Erzeugnisse des Denkens und der Erfahrung*“. Die Ursprünglichkeit der Anschauungsformen und die Apodikticität der mathematischen Axiome beruhen auf der Constanz, Unaufhebbarkeit dieser Formen; a priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speciellen Erfahrung bestimmt werden können; zugleich haben die Axiome die Bedeutung allgemeinster Erfahrungsgesetze (Syst. d. Phil.², S. 140, 208 ff.; Phil. Stud. XIII; Log. I². S. 387, 490 ff.). Die apriorischen Bedingungen jeder Erfahrung sind selbst einfachste und allgemeinste Erfahrungen (Log. I², S. 435). Die Eigenschaften von Raum und Zeit sind in ihrer Eigenart nicht deducierbar, wiewohl die Anschauungsformen psychologische Entwicklungsproducte sind. Aber das a priori dieser Formen liegt doch erst in den Denkfunctionen, die zu ihrer Sonderung vom Empfindungsinhalte nötigen (Syst. d. Phil.², S. 106, 111 ff.; Phil. Stud. VII, 14 ff., 18 ff., 21, XII, 355; Einf. in d. Philos. S. 345). Gegen Kants Lehre von der Unabhängigkeit der Anschauungsformen vom Wahrnehmungsinhalt erhebt W. begründete Einwände (Log. I², S. 482, 486 f., 490 ff.; vgl. Axiome). Auch die Kategorien (s. d.) sind nicht apriorisch, wiewohl sie einen apriorischen Factor, die vergleichend-beziehende, analytisch-synthetische Denkfunction, voraussetzen, aber auch einen Erfahrungsinhalt, der denkend verarbeitet wird. SCHUPPE bezeichnet den Erfahrungsinhalt als aposteriorisch, „*weil niemand im voraus aus einem Grunde erraten kann oder könnte, was es da alles gibt*“ (Log. S. 35). Ausgeschlossen ist die Apriorität der Anschauungsformen dadurch, daß sie „*Elemente des Gegebenen*“ sind (l. c. S. 84 f.). „*Insofern aber auf Grund der einmal gewonnenen Raumanschauung Erkenntnisse gemacht werden ohne sich auf weitere Wahrnehmungen zu stützen, sind sie nicht a posteriori, sondern stehen — mag man auch den Ausdruck a priori verabscheuen — doch jedenfalls im Gegensatz zu denjenigen Erkenntnissen, welche immer nur auf Grund specieller Beobachtung mit Sinnen gemacht werden können*“ (l. c. S. 89). „*Alles,*

was sich aus der Raum- und Zeitanschauung ergibt, gehört zur elementaren Notwendigkeit" (ib.). H. CORNELIUS erklärt, unser Denken trage Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in den Ablauf der Erscheinungen hinein. Die allgemeinsten Formen, welche das Begreifen der Erscheinungen nach Gesetzen ermöglichen, müssen sich jederzeit auf unsere Erfahrungen anwenden lassen (Einl. in d. Phil. S. 329 f.). E. DÜHRING versteht unter dem a priori nichts als den „*Inbegriff rein formaler Satzungen, denen kein besonderer Erfahrungsinhalt je widersprechen kann*" (Neue Dial. S. 193). O. CASPARI nimmt eine Durchdringung von Sinnlichkeit und (relativem) a priori (Idee, Logischem) in der concret-ästhetischen Anschauung an (Grund- u. Lebensfr. S. 92). Nach HARMS entstehen die ursprünglichen Erkenntnisformen mit der Erfahrung (Log. S. 67 ff., 98 ff.). — Auch französische Philosophen, wie M. DE BIRAN (Oeuv. II, 4), RENOUVIER, englische, wie J. F. FERRIER, GREEN, BRADLEY u. a., nehmen irgend einen apriorischen Factor der Erkenntnis (Ich, allgemeines Bewußtsein u. dgl.) an.

Die Apriorität von Erkenntnisformen leugnen verschiedene Philosophen, besonders natürlich die ausgesprochenen Empiristen und Sensualisten, für die alle Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auf bloßer Induction (s. d.) beruht und nur relativer Art ist. Nach G. E. SCHULZE läßt sich das Notwendigkeitsbewußtsein auch „*durch die besondere Art und Weise, wie die Außendinge unser Gemüt afficieren und Erkenntnis in demselben veranlassen*", erklären (Aenes. S. 143 f., 151 f.). Die Ableitung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aus der Natur des Bewußtseins macht „*das Dasein derselben im geringsten nicht begreiflicher als eine Ableitung ebenderselben von Gegenständen außer uns*" (l. c. S. 145). BARDILI meint, die Merkmale des a priori, Allgemeinheit und Notwendigkeit, könnten nicht erst in uns entstehen, sondern müßten schon objectiv begründet sein (Gr. d. erst. Log. Vorr. S. XV). Die Vernunftkritik nennt er eine Verbindung von Locke und Leibniz (l. c. S. 345). Gegen die Apriorität der Erkenntnisformen polemisiert HERBART (Allg. Met. I, S. 88). BENEKE sieht im a priori keinen Gegensatz zum Empirischen, beides ist bedingt durch die Gesetzmäßigkeit des Geistes (Syst. d. Log. I, S. 1, 73, 271). ÜBERWEG bekämpft die Lehre von der Apriorität und Subjectivität der Erkenntnisformen (Syst. d. Log.[4], S. 87). Ein „*apriorisches*" Element enthält jeder Begriff nur, weil „*die Erkenntnis des Wesentlichen in den Dingen nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns gewonnen werden kann*" (l. c. S. 129). CZOLBE meint, die Ableitung der Notwendigkeit der Axiome aus angeborenen Denkformen, also die Bestimmung derselben als a priori, sei keine Erklärung, „*da nicht einzusehen ist, wie und weshalb der Geist die Qualität der Notwendigkeit besitzen und den Axiomen mitteilen soll*" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 99). Das Notwendige ist vielmehr „*Bestandteil des sinnlich wahrnehmbaren mechanischen Causalverhältnisses*" (l. c. S. 104). E. LAAS bekämpft die für die Apriorität vorgebrachten Beweisgründe (Id. u. pos. Erk. S. 443 ff.). „*A priori*" ist nur das Bewußtsein als solches überhaupt (l. c. S. 28). J. ST. MILL leugnet mit anderen Empiristen (s. d.), die sich wieder dem Humeschen Standpunkt nähern, die Existenz jeglicher apriorischer Erkenntnisformen. Die strenge Apriorität der Anschauungs- und Denkformen bestreitet G. SPICKER (K., H. u. B., S. 61).

Ein „*praktisches a priori*", das in einem unmittelbar-intuitiv, aus der praktischen Vernunft entspringenden Antrieb zum Handeln besteht, nimmt im Anschluß an die Kantsche Ethik (s. d.) KREYENBÜHL an (Phil. Monatsh. Bd. XVIII, H. 3). H. SCHWARZ lehrt einen „*voluntaristischen Apriorismus*".

„Nicht die apriorischen Regeln der Vernunft, sondern eigne apriorische Normen walten im Willensgebiet. Es sind die Normen des analytischen und synthetischen Vorziehens“ (Psychol. d. Will. S. 333 ff.; Gr. d. Eth.). Vgl. Anschauungsformen, Axiom, Form, Lumen naturale, Kategorien, Rationalismus, Raum, Zeit, Urteil.

Apriorisch s. A priori. Apriorische Anschauung s. Anschauung. Apriorische Begriffe s. Kategorien. Apriorische Formen s. A priori, Form. Apriorische Grundsätze s. Grundsätze. Apriorische Urteile s. Urteile.

Apriorismus: Annahme eines a priori (s. d.) im Erkennen, Handeln, Schauen (logischer, ethischer, ästhetischer Apriorismus).

Apriorität = apriorischer Charakter, das A-priori-(s. d.)sein.

Aprosptosie (*ἀπροσπτωσία*): Ungestörtheit, gehört zum glücklichen Leben gemäß den Forderungen der Stoiker (Alexand. Aphrod., De an., fol. II, 154 a).

Apsychie: Unbeseeltheit, Bewußtlosigkeit.

Äquilibrium indifferentiae: Gleichgewicht zwischen zwei entgegengesetzten Willensintentionen, Motiven, Gleichwertigkeit der Motive, so daß es zu keinem Handeln kommt. Die Annahme der Möglichkeit einer absolut freien Wahl zwischen zwei Möglichkeiten = Äquilibrismus. Vgl. Willensfreiheit.

Äquipollenz: logische Gleichgeltung, wonach ein Begriff oder Urteil zu einem andern von gleichem Inhalt, aber verschiedener Form sich äquipollent verhält. *„Propositiones aequipollentes“* zuerst bei APULEIUS als Übersetzung des GALENschen *ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις* (PRANTL, G. d. L. I, 568, 583: *„propositiones aequipollentes dicuntur, quae alia enuntiatione tantundem possunt, et simul verae fiunt aut simul falsae altera ob alteram scilicet“*). Die Äquipollenz wird auch von PSELLUS erörtert (l. c. II, 268). CHR. WOLF: *„Judicia aequipollentia dicuntur, quibus eadem notio complexa respondet“* (Log. § 278). — Äquipollent sind z. B. die Urteile: *„S ist entweder P^1 oder P^2“* und *„Wenn S nicht P^1 ist, so ist es P^2“* (WUNDT, Log. I, 205).

Äquivalenz (Gleichwertigkeit), physikalische, ist der Ausdruck für die Erhaltung der Energie der Ursachen in den Wirkungen, für die Umwandlungsmöglichkeit bestimmter Quanten mechanischer Energie und einer Form der Materie in die gleichen Quanten anderer Energien oder anderer Stoffe. Vgl. Causalität, Energie.

Äquivok (gleichbedeutend) heißen Namen, die doppelsinnig, zweideutig, unbestimmt sind (*„termini aequivoci“* im Gegensatz zu den *„univoci“*). PETRUS HISPANUS: *„Eorum, quae praedicantur, quaedam sunt univoca, quaedam aequivoca“* (PRANTL, G. d. L. III, 46). Äquivocation: Gebrauch äquivoker Termini, in der Philosophie zu vermeiden; dies betont besonders die Schule BRENTANOS.

Arbeit ($A = p \times s$): anstrengende, auf einen Zweck gerichtete Tätigkeit, Überwindung eines Hindernisses. Die psychische Arbeit besteht in der Überwindung von Hindernissen, die sich der psychischen (logischen, Willens-) Betätigung entgegenstellen. Die physikalische Arbeitsmenge in der Natur ist constant (*„Erhaltung der Arbeit“*, vgl. OSTWALD, Vorles. üb. Naturph.[2], S. 155).

Betreffs der psychischen Arbeit vgl. HÖFLER, Psych. Arbeit 1893, S. 6 ff., MÜNSTERBERG, Grdz. d. Psychol. I, 277.

Arbeitsteilung s. Differenzierung, Sociologie.

Arbitrium liberum s. Willensfreiheit.

Arcanum heißt bei PARACELSUS u. a. eine Kraft des Archeus (s. d.), ein „*extractum naturae interioris cuiusquam*“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 165).

Archetyp: Urbild, Urform. „*Mundus archetypus*“ = die Welt der Urbilder, der Muster der Dinge, der Ideen (s. d.).

Archeus (Archaeus, „*Herrscher*“) heißt nach PARACELSUS die lebendige, schöpferische, bildende Naturkraft, welche unbewußt in den Dingen als „*fabricator*“ (Meteor. C. 4) wirkt (in den Elementen als „*Vulcanus*“). Nach J. B. VAN HELMONT ist der Archeus „*generationis faber ac rector*“, „*forma vitalis sive animalis juxta imaginis sui entelechiam*“. „*Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens*“ (Archeus faber 4). M. MARCI bestimmt den archeus als „*vis et potestas animae per systema ideale limitata ad vitaliter agendum*“, „*idea operatrix, formatrix*“ (Idear. operatr. idea 1635, p. 414, 418).

Architektonik (logische) nennt KANT „*die Kunst der Systeme*“, „*die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt*“. Sie gehört zur Methodenlehre (Kr. d. r. V. S. 628). Sie ist nach FRIES „*die Lehre vom System aller menschlichen Wissenschaften*“ (Syst. d. Log. S. 483). — SCHOPENHAUER wirft Kant „*Hang zur architektonischen Symmetrie*“ vor, die sich besonders in der Bestimmung der Zahl der Kategorien (s. d.) bekunde.

Archon (ἄρχων) s. Gnosticismus.

Aretologie: Tugendlehre (s. d.).

Argos logos (ἀργὸς λόγος) = „*pigrum sophisma*“ s. faule Vernunft.

Argument (argumentum): Beweis (s. d.), Beweisgrund. „*Argumentum dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui*“ (THOMAS, Qu. disp. de verit. 14, 2 ob. 14). Argumentum ad hominem s. Ad hominem. Argumentum e consensu gentium: Beweis aus der allgemeinen Übereinstimmung der Denkenden (s. Consensus). „*Argumentum ad veritatem*“: objectiver Beweis. „*Argumentum e contrario*“ s. Beweis.

Argumentation: Beweisführung, Begründung, Schlußfolgerung.

Argumentieren: beweisen, begründen, erschließen.

Argutien: Spitzfindigkeiten.

Aristotelismus s. Peripatetiker.

Arrhepsie (ἀῤῥεψία): Gemütsruhe, Product der ἐποχή, Urteilsenthaltung bei den Skeptikern (Diog. L. IX, 74). Vgl. Ataraxie.

Ars combinatoria s. Ars magna.

Ars inveniendi s. Dialektik.

Ars magna („*große Kunst*“) nennt R. LULLUS seinen Versuch, durch Kreise, auf denen die verschiedensten Begriffe verzeichnet sind, vermittelst der Drehung dieser Kreise, die verschiedensten Combinationen von Begriffen und

damit eine Topik (s. d.) derselben und eine *„scientia generalis“* zu erhalten. Mnemotechnisch hat dies einen gewissen Wert. Mit dieser *„Lullschen Kunst“* beschäftigen sich besonders CORNELIUS AGRIPPA, VALERIUS, G. BRUNO. Eine *„ars combinatoria“*, die Darstellung der Wissenschaften in einem abstracten Zeichensystem durch eine *„characteristica universalis“*, gilt LEIBNIZ als Desiderat (Nouv. Ess. IV, ch. 3, § 18). Der mathematische soll in einen logischen Calcul umgewandelt werden, in einen logischen Algorithmus. Eine *„Erfindungskunst“* ist zu wünschen, für diese aber eine *„ars combinatoria“*, die alle möglichen Begriffe erschöpft. Die *„scientia generalis“* lehrt die Methode, *„omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi“* (Erdm. p. 86 a; vgl. p. 162 a, b, 163 b) für die einfachsten Begriffe und die Verbindungsarten der Begriffe werden Zeichen gesetzt (vgl. TRENDELENBURG, Histor. Beitr. zur Philos. III, 1 ff.). CHR. WOLF definiert: *„Ars characteristica combinatoria est ars illa, quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorundemque combinationem certe lege variandi“* (Psych. emp. § 297). Vgl. PRANTL, G. d. L. III, 149 ff.; G. FREGE, Begriffsschrift 1879. Vgl. Algorithmus.

Art (*εἶδος*, species) = Inbegriff ähnlicher, verwandter Individuen, deren gemeinsame Merkmale im Artbegriff einheitlich zusammengefaßt werden. Bei ARISTOTELES heißen die Arten *τὰ ὡς γένη εἴδη* (Met. XIV 5, 1079 b 34). ZENO der Stoiker definiert die Art als das von der Gattung Umfaßte: *εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον* (Diog. L. VII, 1, 42). PORPHYR: *λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος* (Isag. 1 b, 35). BOËTHIUS: *„Species — ea, quae est sub adsignato genere“* (Comm. z. Isag. p. 28). Nach der Logik von PORT-ROYAL ist Art die *„idea communis, quae communiori et generaliori subest“* (I, 6). CHR. WOLF: *„Entium singularium similitudo est id, quod speciem appellamus“* (Ont. § 233; Log. § 44). Nach KANT heißt Art *„der niedere Begriff in Ansehung seines höheren“* (Log. S. 150). — Der Nominalismus (s. d.) hält die Arten für bloße subjective Begriffe, der (scholastische) Realismus (s. d.) für objective Wesenheiten. Die Arten der Lebewesen sind nach der Bibel ursprünglich von Gott erschaffen. LINNÉ hält die Arten für feste, ursprüngliche Formen, während der Evolutionismus (LAMARCK, DARWIN u. a.) die Arten als Producte der Entwicklung aus Varietäten betrachtet, einen Übergang von Arten in andere, eine Abstammung verschiedener Arten aus gemeinsamen Urformen annimmt. Vgl. Gattung, Evolution, Specification.

Ascharîja: Name einer arabischen Philosophensecte.

Aseïtät (aseïtas, a se esse): das Von-sich-selbst-sein, *„was sein Sein nicht von anderswoher empfangen hat“* (v. HARTMANN, Kateg. S. 527). Damit wird die Allgenügsamkeit, Absolutheit, vollkommenste Selbständigkeit Gottes von den Scholastikern, SCHOPENHAUER (Aseïtät des Willens), v. HARTMANN (Aseïtät des Unbewußten) u. a. bezeichnet. Gegensatz: abalietas, das Von-anderem-sein (WILLMANN, G. d. Id. II, 374).

Asijah (Ausgestaltung) = die materielle Welt (Kabbalâ).

Askese (*ἄσκησις*, Übung): Buße, Kasteiung, Abhärtung, Abtötung der Begierden. In der indischen Philosophie (als *„tapas“*) = ein Mittel der Erkenntnis des Brahman (s. d.), auch als schöpferisches Princip gedacht (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, 70 f.). In der Askese besteht die eigentliche Tugend,

so auch den Lehren des Buddhismus gemäß, für den Askese ein Mittel zur Erlösung vom individuellen Dasein bedeutet. Zur *„Reinigung“* der Seele vom Irdischen verlangen Askese die Neuplatoniker, die Essäer, das Urchristentum (und dessen Wiedererneuerer TOLSTOI), die Mystiker. Ein gewisses Maß von Askese zum Zwecke der Selbstbeherrschung fordert auch die Ethik und Pädagogik (vgl. PAULSEN, Syst. d. Eth. II[6], 15 ff.).

Asomatisch (*ἀσώματον*): körperlos, unkörperlich. So nennen die Stoiker das Leere (*κενόν*) und die Zeit (*ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον*, Diog. L. VII, 1, 70). So auch EPIKUR (l. c. X, 67). BOËTHIUS übersetzt das Wort durch *„incorporalis“* (Comm. z. Isag. p. 25).

Assertorisch heißt ein Urteil von der Form *„S ist P“*, oder *„S ist nicht P“*, in welchem schlechthin etwas behauptet oder verneint wird.

Assimilation: Verähnlichung, Umwandlung eines Stoffes (physiologische Assimilation), eines Objects (logische Assimilation), eines Bewußtseinsinhaltes (psychologische Assimilation). Durch die Assimilation machen wir uns etwas zu eigen, wandeln wir es in einen Bestandteil unseres Ichs um. Die Scholastiker führen die Erkenntnis (s. d.) auf eine Assimilation zurück. Schon DAVID VON DINANT bemerkt: *„Nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum“* (HAURÉAU II, 1, p. 79). CAMPANELLA erklärt, das Wahrnehmen (sentire) erfolge *„per assimilationem sentientis cum sensibili“* (Un. phil. I, 5, 2). — Einen neuen Begriff der Assimilation begründet WUNDT. Er nennt Assimilationen *„diejenigen simultanen Associationen . . ., die in der Veränderung gegebener psychischer Gebilde durch die Einwirkung von Elementen anderer Gebilde entstehen“* (Gr. d. Psych. 5, S. 270). Die Assimilation besteht in der Association zwischen den Elementen gleichartiger psychischer Gebilde, wobei durch eine neu in das Bewußtsein tretende Vorstellung ältere Vorstellungselemente mit neuen verschmelzen; die älteren Eindrücke heißen die assimilierenden, die neuen die assimilierten Elemente (Grdz. d. ph. Psych. II[4], 438 ff.; Vorles.[4], S. 307 ff.; Log. I[2], S. 16 ff.). Die entscheidenden Eigenschaften der Assimilation bestehen darin, *„daß sie 1) aus einer Summe elementarer Verbindungsvorgänge besteht, d. h. solcher, die sich nicht auf Vorstellungsganze, sondern auf Vorstellungsbestandteile beziehen, und daß bei ihr 2) die sich verbindenden Elemente im Sinne einer wechselseitigen Assimilation verändernd aufeinander einwirken“* (Gr. d. Psych.[5], S. 280). Die Assimilation ist *„eine namentlich bei der Bildung intensiver und räumlicher Vorstellungen fortwährend zu beobachtende und den Proceß der Verschmelzung ergänzende Form der Association“*. *„Am deutlichsten nachweisbar ist sie dann, wenn einzelne Componenten des Assimilationsproductes durch einen äußeren Sinneseindruck gegeben werden, während andere früher gehabten Vorstellungen angehören. In diesem Falle läßt sich das Stattfinden einer Assimilation eben dadurch constatieren, daß gewisse Bestandteile, die in dem objectiven Eindruck fehlen oder durch andere vertreten sind, nachweisbar aus früheren Vorstellungen stammen“* (l. c. S. 274). Assimilationen kommen vor besonders bei Gehörsvorstellungen, intensiven Gefühlen, vorzüglich aber bei den räumlichen Vorstellungen (l. c. S. 274 ff.). Die Assimilation liegt auch dem Erkennungs- und dem Wiedererkennungsvorgang (s. d.) zugrunde. Der Wundtsche Begriff der Assimilation hat Ähnlichkeit mit dem Apperceptionsbegriff (s. d.) bei HERBART. Die Assimilation besteht nach HELLPACH darin, *„daß durch einzelne Empfindungen eines neuen Sinneseindrucks*

gewisse Empfindungen einer früheren Vorstellung geweckt werden, und nun ihrerseits auf die weckenden irgendwie einwirken, sie assimilieren“ (Grenzw. d. Psych. S. 4).

Assistenz (assistentia), Beistand Gottes *(concursus Dei“)* zur Ermöglichung der Wechselwirkung (s. d.) zwischen Seele und Leib (Cartesianer). „*System der Assistenz*“ = Cartesianismus (s. d.).

Associabilität: Associationsfähigkeit, associative Kraft. Vgl. Association.

Association (Vergesellschaftung), psychologische = Verbindung von Bewußtseinselementen bei passiver Apperception (s. d.) in verschiedenen Formen, die man für „*Associationsgesetze*“ ausgegeben hat. Es gibt einerseits simultane und successive, anderseits Berührungs- und Gleichheits- (Ähnlichkeits-) Associationen. Die Associationen liegen allem Denken als Material zugrunde, sind aber selbst noch kein Denken (s. d.), können aber durch Übung, Mechanisierung apperceptiver Verbindungen (s. d.) aus diesen hervorgehen. Bei den Associationen ist das eigentlich verbindende (synthetische) Princip das fühlend-wollende) Ich, die Einheit des Bewußtseins, aber ohne alle Spontaneität Selbsttätigkeit).

Die „*Associationsgesetze*“ der Späteren sind schon bei ARISTOTELES angedeutet, der Ähnlichkeit, Contrast, Coëxistenz und Succession als Verbindungsprincipien bestimmt (De insomn. 3). *Ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κινήσεων, ἕως ἂν κινηθῶμεν μεθ' ἣν ἄλλον τινός, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς· διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις* (De memor. 2). MAXIMUS VON TYRUS nimmt Succession, Nebeneinander, inneren Zusammenhang als Erinnerungsgrundlagen an (Dissert. 16, 7). Auf Coëxistenz von Vorstellungen gründet die Association SPINOZA: „*Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur*“ (Eth. II, prop. 18). So auch MALEBRANCHE (Rech. II, 23). Die Lehre von der „*Ideenassociation*“ (association of ideas) begründet LOCKE (Ess. II, C 33, § 5 f.). Er kennt nur Berührungsassociationen (wie auch HOBBES) und interpretiert sie auch physiologisch durch Bewegungsreihen der „*Lebensgeister*“ (s. d.), „*die, wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen fortbehalten; durch das ofte Betreten wird er zu einem glatten Pfade, und die Bewegung vollzieht sich so leicht, als wenn sie eine natürliche wäre*“ (l. c. § 6). Die Lehre erfährt ihre Ausbildung durch HARTLEY. Die Ursache der Association besteht darin, daß oft wiederkehrende Wahrnehmungen Veränderungen im Gehirn hervorbringen (Observ. I, S. 3, 11). „*Wenn einige Sensationen A, B, C . . . zureichend oft miteinander associiert sind, so erhalten sie eine solche Gewalt über die ihnen entsprechenden Ideen a, b, c . . ., daß eine dieser Sensationen A, wenn sie allein abgedrückt wird, vermögend ist, b, c . . . oder die Ideen der übrigen Sensationen in der Seele hervorzubringen. Es sind aber Sensationen associiert, wenn ihre Eindrücke entweder genau in dem Zeitpunkte oder in den unmittelbar folgenden Zeitpunkten geschehen*“ (l. c. S. 14). Es gibt synchronistische und successive Associationen, Associationen vom Teil aufs Ganze, durch den Namen u. s. w. (l. c. S. 14 ff.). Durch Association entstehen zusammengesetzte Ideen und Vorstellungsreihen (trains) (l. c. S. 18). Physiologisch wird die Association auch von PRIESTLEY und BONNET begründet. Letzterer führt sie auf die Leichtigkeit der Reproduction mittelst der Anlagen in den Gehirnfibern zurück (Ess. de Psych. C. 6).

Zum Princip des geistigen Lebens macht die Association HUME, der (nebst HARTLEY) als Begründer der *„Associationspsychologie“* (s. d.) angesehen werden kann. Ihm ist die Association eine Art *„Anziehung in der geistigen Welt“* (ähnlich später J. ST. MILL) (Treat. I, sct. 4, S. 23). Die Association ist das *„Princip des erleichterten Überganges von einer Idee zur andern“* (On pass. 2). Die *„connexion or association of ideas“* ist das verknüpfende Band der Vorstellungen (l. c. S. 21). Sie erfolgt nach Ähnlichkeit (ressemblance), räumlichem oder zeitlichem Zusammensein (Berührung, contiguity in time or place), Causalität (cause and effect) (l. c. S. 21). Die Association ist die Quelle des Causalbegriffs (s. d.) An HARTLEY und HUME schließen sich an REID, DUGALD STEWART, ERASMUS DARWIN (Zoonom. u. Templ. of Nat.). JAMES MILL sucht die Ähnlichkeitsassociation aus der Association durch Berührung abzuleiten. Die Association ist ein Grundprincip, eine *„law of inseparable association“* (*„law of frequency“*) (Anal. of the Phenom.). TH. BROWN, der die Association dem Begriffe *„simple suggestion“* unterordnet, anerkennt nur ein Associationsgesetz. J. ST. MILL setzt das Associationsgesetz dem Gravitationsgesetz an Bedeutung gleich und spricht von einer *„psychischen Chemie“*, vermöge deren durch die Verbindung von Vorstellungen neue entstehen (Exam. p. 190). A. BAIN nimmt zwei Grundformen der Association an: durch Contiguität und Similarität. Er unterscheidet einfache und zusammengesetzte, sowie *„constructive“* Associationen. Die *„law of contiguity“* lautet: *„Actions, sensations and states of feeling, occurring together or in close suggestion, tend to grow together, or cohere, in such a way that, when any one of them is afterward presented to the mind, the others are apt to be brought up in idea“* (Sens. and Int.[3], p. 327 ff.; als *„Gesetz der Ordnung“* schon bei PLATNER, als *„Princip der identischen Reihenfolge“* bei LIEBMANN, Analys. d. Wirkl.[3], S. 449); H. SPENCER erklärt, *„wenn irgend zwei psychische Zustände in unmittelbarer Aufeinanderfolge auftreten, so wird eine derartige Wirkung hervorgebracht, daß, sobald später der erste Zustand wiederkehrt, eine bestimmte Tendenz wirksam ist, auch den zweiten darauf folgen zu lassen“* (Psychol. § 189, S. 443). Die Contiguität löst sich auf in Ähnlichkeit der Beziehung, im Raum oder in der Zeit oder in beiden (l. c. § 111 ff., 120, S. 279). SULLY (Handb. d. Psychol. S. 165 ff.), LADD betonen die Contiguität als associatives Grundgesetz. BALDWIN stellt ein *„Gesetz der Correlation“* auf (Handb. of Psychol. I, 201). JAMES begründet die Association physiologisch durch die *„law of neural habit“* (Princ. of Psychol. I, 553 ff., 566) und betont, Association finde nur zwischen Vorstellungs e l e m e n t e n (Empfindungen) statt (l. c. S. 591 ff.; so auch WUNDT, s. unt., und VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 347). JAMES ist Gegner des Associationismus. — Im Gegensatze zur Associationspsychologie betont HAMILTON die Activität des Ich. Er führt die Associationsgesetze auf eine *„law of redintegration“* zurück, nach welcher Vorstellungen, die Teile eines Zusammenhangs bildeten, die Tendenz haben, einander zu reproducieren. Vgl. HODGSON, Phil. of Reflect. I, 283 ff.

Die englische Associationspsychologie hat die deutsche (und französische Psychologie) stark beeinflußt. Wir betrachten hier erst die Bestimmungen des Associationsbegriffes vor dem Auftreten der eigentlichen Associationspsychologie. CHR. WOLF: *„Si quae semel percepimus et unius perceptio denuo producatur . . . imaginatio producit et perceptionem alterius“* (Psych. emp. § 104). Das *„Gesetz der Totalität“* (Reproduction eines Complexes durch seine Teile) wird schon von Wolf ausgesprochen. Nach TETENS ist die Association ein Gesetz der Phantasie

und der Reproduction der Vorstellungen (Phil. Vers. I, 751). M. HERZ findet den Grund der Association in der „*Fertigkeit, welche jede Kraftäußerung auf der Stelle in der Seele erzeugt, dieselbe Tätigkeit mit minderer Anstrengung und folglich unter kleinerer Weile zu wiederholen*“ (Vers. üb. den Schwindel 1791, S. 124). KANT nennt die Association den „*subjectiven und empirischen Grund der Reproduction nach Regeln*“ (Kr. d. r. V. S. 131). „*Das Gesetz der Association ist: Empirische Vorstellungen, die einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüte, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen*“ (Anthr. I, § 29). PLATNER nimmt Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit, Ordnung als Associationsprincipien an (Ph. Aphor. I, § 350 ff.), MAAS Coexistenz (Vers. üb. d. Einbild. 1797, S. 445); er erklärt (wie IRWING) die Association physiologisch. FRIES versteht unter Association die „*Wiederverstärkung der geistigen Tätigkeiten durch ihre Beigesellung*“ und erklärt sie aus der Einheit des Lebens und Bewußtseins (Syst. d. Log. S. 56). Ihr Gesetz ist das der „*Belebung unseres ganzen Innern durch die erhöhte Tätigkeit eines einzigen Teils*“ (Neue Kr. I, 159). Nach HEGEL ist die Association der Vorstellungen als „*Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen*“ (Encykl. § 456). — HERBART bringt die Association in Beziehung zum Begriffe unmittelbarer und mittelbarer Reproduction (s. d.) und zu dem der „*Reihen*“ (s. d.). Nach STEINTHAL ist Association „*nur ein Verhältnis des Bewußtwerdens, Leitung der Bewußtheit, nämlich die durch eine andere, bewußte Vorstellung vermittelte Erhebung einer Vorstellung zur Höhe des Bewußtseins*“ (Einl. in d. Psych. S. 141). — J. H. FICHTE findet in der Vorstellungsassociation nur die Wirkung der aneignenden Vorstellungstätigkeit des Geistes (Psych. I, 437 ff.). Nur ein Associationsgesetz gibt es. „*Vorstellungen, welche . . . derselben Vorstellungsreihe angehören, erneuern sich gemeinsam, wenn eine aus der Reihe . . . reproduciert wird*“ (l. c. I, 437). CZOLBE bemerkt, daß der Contrast als Associationsprincip wegen der in ihm liegenden Ähnlichkeit („*die Extreme berühren sich*“) wirkt (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 223). LOTZE erklärt Association als „*das gegenseitige Haften der Eindrücke aneinander*“ (Mikrok. I, 235). LIPPS: „*Um Dispositionen zu erregen, müssen Vorstellungen dazu in geeigneten Verhältnissen oder Beziehungen stehen. Wir bezeichnen diese Verhältnisse oder Beziehungen als Associationen*“ (Gr. d. Seel. S. 96). Es gibt „*ursprüngliche*“ und „*gewordene*“ Associationen. Die Principien derselben sind Ähnlichkeit (Contrast) und Gleichzeitigkeit (l. c. S. 96 ff.). HORWICZ betrachtet die Association als Urphänomen des Zusammenhangs psychischer Vorgänge (Psych. Anal. I, 281, 369 f.). Jede Association ist ursprünglich die Verknüpfung eines Triebes mit einer Empfindung, Bewegungsassociation (l. c. II, 168 f.). ZIEHEN definiert die Association als „*Vorgang der Aneinanderreihung der Vorstellungen*“ (Leitf. d. ph. Psych.[2], S. 140). Ihr Grundgesetz lautet: „*Jede Vorstellung ruft als ihre Nachfolgerin entweder eine Vorstellung hervor, welche ihr inhaltlich ähnlich ist, oder eine Vorstellung, mit welcher sie oft gleichzeitig aufgetreten ist. Die Association der ersten Art bezeichnet man auch als innere, die der zweiten auch als äußere Association*“ (l. c. S. 144). Ziehen ist ausgesprochener Associationspsycholog. Früher war dies auch MÜNSTERBERG, der jetzt eine (vermittelnde) „*Actionstheorie*“ aufstellt (s. Apperceptionspsychologie). JODL dehnt den Begriff der Association auf alle Bewußtseinsphänomene aus. „*Von jedem erregten Teile des Bewußtseins pflanzt sich die Erregung stets auf diejenigen unbewußten Elemente fort, welche am stärksten mit demselben verbunden oder eins sind. Diesem Gesetze*

gemäß bezeichnet man die Wiederbringung des einen Bewußtseinselements durch das andere auch als Association." Es gibt Ähnlichkeits- und Berührungs-Associationen (Lehrb. der Psych. S. 476 f.).

HÖFFDING entfernt sich schon von der reinen Associationspsychologie, indem er eine synthetische Tätigkeit des Bewußtseins annimmt. Das Gefühl und damit auch der Trieb, der Wille erweist sich bei der Association mit wirksam (Psych.[2], S. 445 ff.). Die Associationen erfolgen (besonders) nach Ähnlichkeit, (auch nach) Berührung, Verhältnis von Teil und Ganzem (l. c. S. 208 ff.; Vierteljahrsschr. f. w. Ph. Bd. 13—14; Phil. Stud. Bd. V); dagegen erkennt A. LEHMANN nur das Berührungs-Princip an (Phil. Stud. Bd. VII—VIII). ZIEGLER betrachtet als das „*Bestimmende und Ausschlaggebende*" der Association das Gefühl (D. Gef.[2], S. 152). „*Solche Vorstellungen werden reproduciert, welche mit unsern jeweiligen Stimmungen und Gefühlen harmonieren, dadurch selbst Gefühlswert erhalten und durch diesen sich eben jetzt den Eintritt in das Bewußtsein erzwingen. Und fürs zweite: Was einmal zusammen unser Interesse erregt hat, uns angenehm oder unangenehm war, das kehrt auch zusammen wieder*" (l. c. S. 151). Ähnlich WINDELBAND. „*In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem Auge des Bewußtseins verbergen*" (Prälud. S. 190 ff.). Auf den Willen führt die Association schon SCHOPENHAUER zurück: „*Was aber die Gesamtorganisation selbst . . . in Tätigkeit versetzt, ist in letzter Instanz oder im Geheimen unsers Innern der Wille*" (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 14). Die Association beruht „*entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge . . . oder aber auf Ähnlichkeit, auch bloßer Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit . . ., welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihren Grund haben kann*" (ib.). O. LIEBMANN ist Gegner der Associationspsychologie (Anal. d. Wirkl.[2], S. 466, vgl. S. 435 ff.), auch L. BUSSE. RENOUVIER führt die Association auf die Gewohnheit, die „*loi de l'habitude*", zurück (Nouv. Monadol. p. 83 f.). Nach E. v. HARTMANN fällt der Associationsvorgang als causaler Proceß ins bewußtseinstranscendente Gebiet (Mod. Psych.). Materielle und psychische Ursachen cooperieren dabei (Ph. d. Unb.[10], I, 245 f., III, 101 ff.). Die psychische Ursache ist in den Interessen und Willensrichtungen, welche der Auswahl der Vorstellungen bestimmte Ziele stecken, zu suchen (l. c. I, 246 f., III. 123 f.). Die bewußte Vorstellung wirkt nur als Motiv mit, welches den Willen zur Production einer anderen Vorstellung auslöst (Mod. Psych. S. 133). Dazu kommen moleculare Gehirndispositionen, körperlich bedingte Stimmungen (Ph. d. Unb.[10], I, 245 f., III, 101 f.). Die physiologische Associationstheorie „*hat darin Recht, daß die Regelmäßigkeit in dem unmittelbaren Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte nur ein passives Ergebnis aus gesetzmäßigen Vorgängen ist, die sich hinter dem Bewußtsein abspielen, und daß ein wesentlicher Factor des gegebenen Products in der physiologischen Grundlage des bewußten Geistes zu suchen ist; aber sie hat unrecht, indem sie einen Factor für die Gesamtheit der Factoren hält und aus ihm allein das Product erklären will*" (Mod. Psych. S. 171).

WUNDT betont zunächst, „*daß den gewöhnlich allein so genannten Associationen zusammengesetzter Vorstellungen elementarere Associationsprocesse zwischen ihren Bestandteilen vorausgehen*" und daß die gewöhnlichen Associationen „*nur die complexen Producte solcher elementarer Associationen sein können*" (Gr. d. Psych.[5], S. 269). „*Mit dieser doppelten Folgerung schwindet dann zugleich*

jede Berechtigung, diejenigen elementaren Verbindungen, deren Producte nicht successive, sondern simultane Vorstellungen sind, von dem Begriff der Association auszuschließen, und ebenso liegt durchaus kein Grund für die Beschränkung dieses Begriffs auf die Vorstellungsprocesse vor“ (ib.). Die simultanen Associationen sind: die Verschmelzung, die Assimilation, die Complication (s. d. a.). Die successive Association unterscheidet sich von der simultanen *„nur durch die Nebenbedingung, daß der Verbindungsvorgang, welcher dort in einem zeitlich für die unmittelbare Beobachtung unteilbaren Acte vor sich geht, hier eine Verzögerung erfährt, vermöge deren er sich deutlich in zwei Acte sondert. Der erste dieser Acte entspricht dem Auftreten der reproducierenden, der zweite dem der reproducierten Elemente*“ (l. c. S. 283). Seltener kommt es zu einer ganzen Associationsreihe (l. c. S. 284). Die successiven Associationen liegen den sinnlichen Wiedererkennungs- und Erkennungsvorgängen (s. d.) sowie den Erinnerungsvorgängen (s. d.) zugrunde *(„Erinnerungsassociation“)*. Die *„mittelbare Association“* ist nicht principiell von den gewöhnlichen Associationen unterschieden. Nur kann die Vermittlung unter unbewußt oder bewußt erfolgen; im ersten Falle hat man es mit *„latenten Associationen“* zu tun (l. c. S. 291 f.; vgl. SCRIPTURE, Phil. Stud. VII, CORDES, Phil. Stud. XVII). Die sogenannten Associationsgesetze sind nichts als allgemeine Klassen von Verbindungen elementarer Associationen (Log. II², 2, S. 159 f.), ihre Schemata sind teils unzutreffend, teils viel zu allgemein und unbestimmt (Gr. d. Psych.⁵, S. 294). *„Geht man auf die elementaren Processe zurück, in die sich hierbei der Erinnerungs- wie jeder zusammengesetzte Associationsvorgang zerlegen läßt, so ergeben sich als solche stets Gleichheits- und Berührungsverbindungen*“ (l. c. S. 293). Der Ausdruck *„Ähnlichkeitsassociation“* ist unpassend, *„weil vor allen Dingen gleiche Elementarprocesse assimilierend aufeinander einwirken*“ (l. c. S. 294). Je nachdem die Gleichheits- oder die Berührungsverbindungen überwiegen, entstehen zusammengesetzte Ähnlichkeits- (Gleichheits-) und Berührungsassociationen. Die Gleichheit wirkt unmittelbar, die Berührung mittelbar (Log. I², S. 25 f.; Vorles.², S. 316 ff.; Grdz. d. ph. Psych. II⁴, S. 454, 466 ff.). Da den Associationen Verbindungen centraler Innervationsvorgänge *„parallel*“ gehen, so sind alle Associationen psychophysische Vorgänge (Grdz. d. ph. Psych. II⁴, S. 474 f.; Log. I², S. 27). Die Associationen werden als *„passive Erlebnisse*“ aufgefaßt. *„Denn das für die Willens- und Aufmerksamkeitsvorgänge charakteristische Tätigkeitsgefühl greift immer nur in der Weise in sie ein, daß es bei der Apperception gegebener psychischer Inhalte an die bereits gebildeten Verbindungen sich anschließt*“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 301). Die Associationen sind diejenigen Verbindungen von Bewußtseinsinhalten, die sich *„bei passivem Zustande der Aufmerksamkeit*“ bilden (Vorles.², S. 306; Log. I², S. 13). Doch liegt ihnen schon der Wille, aber nur in der einfachen, triebmäßigen Form zugrunde, sie sind Triebvorgänge (Vorles.², S. 338; Syst. d. Phil.², S. 583). Erst die Apperception (s. d.) aber reguliert den Associationsverlauf zur planmäßig geistigen Tätigkeit. — KÜLPE gibt eine Kritik der überkommenen Associationslehre (Gr. d. Psych. S. 191 f.). Das *„Gesetz der Association*“ besagt allgemein nur, *daß zwei Vorstellungen a und b unter gewissen Umständen eine solche Verbindung miteinander eingehen, daß das Auftreten der einen von ihnen (a) die Reproduction der andern (b) bewirke*“ (l. c. S. 191). Mehrfach versteht man unter Association *„nicht eine Bedingung der Association, sondern diese selbst*“ (l. c. S. 198).

Külpe formuliert: *„Empfindungen, die einmal im Bewußtsein zusammen waren, begründen eine Tendenz zur Reproduction in dem Sinne, daß, wenn die eine von ihnen wieder erregt wird, auch eine der andern ähnliche zu entstehen pflegt"* (l. c. S. 202). Die Stärke der Reproductionstendenz hängt ab *„von der eine einheitliche Auffassung und Beurteilung erleichternden oder erschwerenden Art des Zusammenhangs, der Verbindung der Empfindungen im Bewußtsein"* (l. c. S. 202 f.). Eine ganze Reihe von Bedingungen bestimmt den Grad der Reproductionstendenz (l. c. S. 203 ff.). Was man sonst Association nennt, bezeichnet Külpe als *„empirisch motivierte Reproduction"* (l. c. S. 206). An Wundt schließt sich genau an Hellpach (Grenzwiss. d. Psych. S. 3 ff.), während Hughes (Mim. d. Mensch.) noch stärker den Willenscharakter auch des associativen Geschehens betont. Nach H. Cornelius sind die Associationsgesetze *„notwendige Folgen der Bedingungen . . ., ohne welche die Einheit unseres Bewußtseins nicht gedacht werden kann"* (Einl. in d. Phil. S. 204). Von verschiedenen Associationen in Bezug auf denselben Inhalt ist ceteris paribus diejenige die wahrscheinlichste, welche mehr eingeübt ist (l. c. S. 228). Sowohl das Gesetz der Berührungs- als das der Ähnlichkeitsassociation sind *„Consequenzen der Factoren, ohne welche auch der einfachste Fall einheitlichen Bewußtseinsverlaufes nicht einmal gedacht werden kann"* (l. c. S. 231; vgl. Psych. S. 38 ff.). Ebbinghaus erklärt: *„Wenn beliebige seelische Gebilde einmal gleichzeitig oder in naher Aufeinanderfolge das Bewußtsein erfüllt haben, so ruft hinterher die Wiederkehr einiger Glieder des früheren Erlebnisses Vorstellungen auch der übrigen Glieder hervor, ohne daß für sie die ursprünglichen Ursachen gegeben zu sein brauchen"* (Gr. d. Psychol. I, S. 607). *„Die Seele erweitert und bereichert jederzeit das unmittelbar Gegebene auf Grund früherer Erfahrungen: sie stellt fortwährend, soweit sie es durch Vorstellungen vermag, die umfassenderen Verbände und größeren Einheiten wieder her, in denen sie das gegenwärtig fragmentarisch und lückenhaft in ihr Hervorgerufene früher erlebt hat"* (l. c. S. 607). Nach Rehmke kann Gleichheit nur als Ähnlichkeit reproducierend wirken und das *„Aneinander"* nicht ohne Gleichheit der reproducierenden Vorstellung (Lehrb. d. allg. Psych. S. 291). W. Jerusalem nennt den Vorstellungsverlauf, insofern er durch frühere Erfahrungen allein bestimmt wird, den *„associativen Verlauf"* (Lehrb. d. Psych.[3], S. 73). Er ist aber schon eine Abstraction (ib.). Es gibt Associationen durch Berührung und durch Ähnlichkeit (l. c. S. 74). Nach L. Stein sind schon Associationsbahnen *„durch Vererbung übertragen und durch Selection verschärft und verfeinert"* (An d. Wende d. Jahrh. S. 27). Vgl. über Association: Mind, Vol. X u. XII. Vgl. Erinnerung, Reproduction.

Associationismus: Associationspsychologie (s. d.).

Associationscentren (drei) nimmt Flechsig außer den Sinnescentren an, als Centren der Verarbeitung der Sinneseindrücke und der Co-agitation (*„Cogitationscentren"*). Sie sind die physiologischen Unterlagen der Association, des Gedächtnisses, des Urteilens, Schließens u. s. w. Es gibt angeblich ein vorderes, mittleres, hinteres Associationscentrum, jedes ist ein *„Denkorgan"* (Ge. u. Seele). Dagegen u. a. Hellpach (Grenzw. d. Psych. S. 73 ff.).

Associationsgesetze s. Association.

Associationspsychologie (Associationismus) heißt jene psychologische Richtung, welche die Association als Princip aller seelischen Verbindungen betrachtet und die alles Denken, alle höheren geistigen Vorgänge aus bloß

Associationen ableiten will. Sie tritt bald physiologisch (psychophysisch), bald rein psychologisch auf. Gegensatz: Vermögenspsychologie (s. d.), Apperceptionspsychologie (s. d.), Actionspsychologie (s. d.). H. CORNELIUS betont, die Schwächen der Associationspsychologie seien da auffällig, wo es sich um die Erklärung derjenigen Tatsachen handelt, für deren Zustandekommen „*der Zusammenhang unserer Erlebnisse zur Einheit des Bewußtseins maßgebend ist*“ (Einl. in d. Phil. S. 192).

Associationstheorie s. Association.

Associationszeiten = Dauer, deren das Zustandekommen von Associationen bedarf (vgl. Phil. Stud. I).

Associative Synthese nennt WUNDT die „*Verschmelzung elementarer Empfindungen zu Vorstellungen*“ (Log. I, 10).

Associative Verbindungen s. Association (WUNDT).

Associativer Factor s. Ästhetik.

Associativer Verlauf s. Association (JERUSALEM).

Asthenisch s. Affect.

Ästhetik heißt die Wissenschaft vom Ästhetischen (s. d.), von dem, was unmittelbar und beziehungslos, um seiner selbst willen (uninteressiert), in der anschaulichen Erfassung, gefällt; ästhetisch (schön) ist, was den Willen zum Schauen, zur lebendigen, anschaulichen, dem Ich angemessenen, einheitlichen Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Inhalten befriedigt, was die Seele zur wohlgeordneten Anwendung aller ihrer Grundfunctionen anregt. Das (dem Object und dem Ich) angemessene Verhältnis von Form und Inhalt verschafft den ästhetischen Genuß. Die Ästhetik gibt Aufschluß über das Wesen des Ästhetischen (des Schönen u. s. w.), sie analysiert es, forscht nach den Bedingungen ästhetischen Genießens und Schaffens sowie nach der Bedeutung des Ästhetischen, der Kunst in biologischer, psychologischer, rein künstlerischer, culturell-socialer und allgemein philosophischer Hinsicht. Die Ästhetik muß empirisch begründet, kritisch ausgedeutet werden; „*normativ*“ ist sie nur insofern, als gewisse Bedingungen eben eingehalten werden müssen, wenn bestimmte Effecte hervorgerufen bezw. vermieden werden wollen und sollen. Der Streit zwischen Gehalts- (Stoff-) und Form-Ästhetik hat erkennen lassen, daß nur in der Vereinigung des formalen und materialen Factors das Ästhetische concret besteht. Der Unterschied der „*speculativen*“ und „*empirischen*“ Ästhetik bezieht sich hauptsächlich auf die Methode, während die Ausdrücke „*intellectualistische*“ und „*Gefühls-Ästhetik*“ auf die Interpretation des ästhetischen Processes selbst gehen. — Der Name „*Ästhetik*“ stammt von A. BAUMGARTEN (Aesthetica 1750) her. Er versteht darunter zunächst die allgemeine Wahrnehmungs-Wissenschaft (im Unterschied von der Wissenschaft des „*oberen*“ Erkenntnisvermögens), die „*scientia cognitionis sensitivae*“, „*gnoseologia inferior*“, dann die „*ars pulcre cogitandi*“, „*ars formandi gustum*“, „*aesthetica critica*“ (Aesth. 1, 14; Met. § 607, 662). Zweck der Ästhetik ist die „*Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher, in welcher die Schönheit besteht*“ („*Aestheticces finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo*“) (Aesth. 14). Der Terminus „*Ästhetik*“ hat sich bald, besonders durch SCHILLER, eingebürgert. In England sagt man dafür „*criticism*“.

Die Anfänge der Ästhetik finden sich schon im Altertum. SOKRATES setzt das Schöne in das Taugliche, Gute, Zweckmäßige (XENOPHON, Memor. 3, 8: 4, 69; Sympos. 5, 3 squ.). Nach den Cynikern ist nur das Gute schön, das Schlechte häßlich (Diog. L. V, 12). PLATO (obgleich selbst Künstler) schätzt die Kunst (sociologisch) gering, weil sie nur Nachahmung (*μίμησις*) von Nachahmungen (*εἴδωλα*) bietet (Kunstwerke = Nachahmungen der empirischen Dinge. diese = Abbilder, Erscheinungen der Ideen). Die Schönheit (die von der Gutheit nicht scharf unterschieden wird) beruht auf dem Hindurchscheinen der Idee durch das Sinnliche (Phaedr. 250 B. squ.), auf der Wirkung des *πέρας* im Unbestimmten (*ἄπειρον*), auf der Wahrnehmung des Harmonischen und Symmetrischen (*μετριότης καὶ συμμετρία*), welches an sich (*καθ' αὑτό*) gefällt, ursprüngliche Gefühle (*οἰκείας* oder *συμφύτους ἡδονάς*) erzeugt (Phileb. 51, Tim.). Wert hat nur eine das Gute nachahmende, sittlichen Zwecken dienende Kunst (Republ.). ARISTOTELES unterscheidet bildende (*ποίησις*) und praktische Tätigkeit (*πρᾶξις*). Die Kunst (*τέχνη*) ist die nach Regeln wirkende Gestaltungskraft. sie vollendet das von der Natur nicht zu Ende Geführte oder ahmt die Natur nach: *Ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται* (Phys. II, 8, 199 a, 15 squ.). Doch betrachtet die Kunst das Einzelobject als Stellvertreter einer Gattung, sie ahmt mehr das Typische nach: *ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει* (Poet. 9). Das Schöne besteht in *τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον* (l. c. c. 7). Psychologisch wird die Kunst begründet durch den dem Menschen angeborenen Nachahmungstrieb sowie durch das ursprüngliche Wohlgefallen an Erzeugnissen der Nachahmung als solchen (l. c. c. 4). Die Kunst dient der Unterhaltung (*διαγωγή*) und Erholung (*ἄνεσις*) mittelst Gefühlsanregung und Katharsis (s. d.) der Affecte (Pol. VIII, 7). So auch die Tragödie (s. d.). PLOTIN begründet eine speculativ-idealistische, eine intellectualistische Gehalts-Ästhetik. Die Kunst ahmt das Seiende, die Ideen (s. d.) selbst nach; der Künstler erhebt sich zum *λόγος* dessen, was er wahrnimmt, aus sich selbst das in der Gegebenheit Fehlende schöpfend: *οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις· εἶτα καὶ πολλὰ παρ' αὑτῶν ποιοῦσιν. Καὶ προστιθέασι γὰρ ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος* (Enn. V, 8, 1). Das Schöne ist *„das an der Idee gleichsam Hervorstrahlende“* (Enn. VI, 2, 18). In der Natur besteht das Urbild der sinnlich erscheinenden Schönheit, das intelligible Urschöne (Enn. V, 8, 1 ff.; VI, 2, 18). SENECA bemerkt: *„Omnis ars naturae imitatio est“* (Ep. 65). — THOMAS definiert die Kunst als *„ratio recta aliquorum operum faciendorum“* (Sum. th. II, 1, 57, 3). Das Schöne gefällt unmittelbar (*„pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet“*; l. c. II, 1, 27, 1, ad 3). Eine neuscholastische Ästhetik lehrt S. MEIER (Der Real. als Princ. d. sch. Künste 1900). Im Sinne des Thomismus lehrt JUNGMANN: *„Die Schönheit der Dinge ist deren Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer Erkenntnis desselben, Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen“* (Ästhet. 1884, S. 149).

Die intellectualistische Richtung der Ästhetik, d. h. die Auffassung des ästhetischen Genießens als einer Art Erkenntnis, kommt in Deutschland seit LEIBNIZ zur Geltung. LEIBNIZ erklärt die Lust an harmonischen Verhältnissen durch die Annahme eines unbewußten Zählens und Vergleichens und bringt das Schöne mit dem Vollkommenen, Zweckmäßigen in Zusammenhang (Opp. Erdm. p. 7, 8). CHR. WOLF: *„Pulchritudo consistit in perfectione rei, quatenus*

ea ri illius ad voluptatem in nobis producendam apta" (Psych. emp. § 543 f.). Schönheit ist „*rei aptitudo producendi in nobis voluptatem, quod sit observabilitas perfectionis*" (l. c. § 545). A. BAUMGARTEN definiert die Schönheit als „*perfectio phaenomenon*" (Met. § 662), die durch „*cognitio sensitiva*" erfaßt wird (s. oben). Nach MENDELSSOHN (der das Begierdelose des Ästhetischen betont, WW. II, 294 f.) beruht Schönheit „*in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit*" (Br. üb. d. Empf. 2, S. 8; Bibl. d. schön. Wiss. I, 331 ff.); sie setzt „*Einheit im Mannigfaltigen*" voraus (l. c. 5, S. 27 f.). Ähnlich SULZER, der den moralischen Zweck der Kunst betont (Allg. Theor. d. schön. Künste 1792), ESCHENBURG u. a. — Nach HEMSTERHUIS beruht die Schönheit auf dem guten Verhältnis eines Gegenstandes zur auffassenden Seele, auf der leichten Übersichtlichkeit des Mannigfaltigen; schön ist das, was in kürzester Zeit die größte Fülle von Vorstellungen erzeugt (Oeuvr. philos. 1792). — Von Einfluß auf die deutsche Ästhetik sind die Versuche einer psychologischen Theorie des Schönen bei den Engländern gewesen. SHAFTESBURY leitet das Gefühl des Schönen aus der Wahrnehmung von Ordnung, Einheit, Harmonie durch den inneren Sinn ab und setzt das sittlich Gute (s. d.) dazu in Beziehung (Sens. comm. IV, 3). HOME unterscheidet „*eigene*" Schönheit („*intrinsic beauty*") und „*Schönheit der Beziehung*" („*relativ beauty*"). Erstere ist Gegenstand der Empfindung, letztere erfordert „*understanding and reflection*". „*In a word, intrinsic beauty is ultimate: relative beauty is that of means relating to some good or purpose*" (Elem. of Crit. I, 3, p. 195 ff.). Nach BURKE ist die Schönheit eine sociale Emotion, indem uns das Schöne zum Zusammensein mit ihm reizt, in uns Liebe, sanfte und gesellige Gefühle erregt. „*We call beauty a social quality*" (Enqu. I, 10). Die Schönheit ist ohne Zweckbewußtsein („*in beauty the effect is previous to any knowledge of the use*"). Zur Liebe und zum Geschlechtlichen setzt ERASMUS DARWIN das Ästhetische in Beziehung (Zoonom. XVI, 6). Bei angehäufter Energie ist die Sinnesbetätigung als solche schon lustvoll (l. c. XL, 6). Vom Schönen ist das Erhabene (s. d.) zu unterscheiden.

Eine neue Begründung erhält die Ästhetik durch KANT. Die „*ästhetische Urteilskraft*" bezieht sich nicht auf das Erkennen oder Begehren, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust. In der Urteilskraft liegt ein apriorisches Princip der ästhetischen Beurteilung, das auf die subjective, ästhetische Beschaffenheit des Objects geht, vermöge deren dieses Lust erweckt, und dies, weil das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit des Objects für das Erkenntnisvermögen zugrunde liegt. Das Geschmacksurteil bezieht Vorstellungen durch die Einbildungskraft aufs Subject, ist nicht logisch, sondern ästhetisch. „*Was an der Vorstellung eines Objects bloß subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben*" (Kr. d. Urt. Einl. VII). Das Ästhetische bildet die Vermittlung zwischen Natur und Sittlichkeit (l. c. § 6). Das ästhetische Urteil ist a priori, insofern es subjective Allgemeingültigkeit besitzt, vermöge deren es die Einstimmung jedermanns mit dem eigenen Geschmack (s. d.) erwartet, wenn auch nicht absolut fordert (ib.). Schön ist, was uninteressiert, durch sich selbst, ohne Begehren, „*ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird*" (ib.). (Schon MENDELSSOHN sagt: „*Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen*", Morgenst., Schrift. II, 294 f.; vor ihm schon MONTESQUIEU: „*Lorsque nous trouvons du plaisir à voir une chose avec une utilité pour nous,*

nous disons qu'elle est bonne, lorsque nous trouvons du plaisir à la voir sans que nous y démêlions une utilité présente, nous l'appellons belle", Réflex. sur les causes du plaisir . . . Oeuvr. 1835, p. 586; RIEDL: „*Schön ist, was ohne interessierte Absicht sinnlich gefallen und auch dann gefallen kann, wenn wir es nicht besitzen*", Theor. d. schön. Künste 1767, S. 17; SULZER: „*Das Schöne gefällt uns ohne Rücksicht auf den Wert des Stoffes, wegen seiner Form oder Gestalt, die sich den Sinnen oder der Einbildungskraft angenehm darstellt*".) „*Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird*" (l. c. § 22). Schönheit ist die „*Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird*" (l. c. § 17). Es gibt zweierlei Arten von Schönheit, „*freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus*" (l. c. § 16). Den Übergang vom Schönen zum Sittlichen bildet das Erhabene (s. d.). Die Kunst ist „*Hervorbringung durch Freiheit*", „*als ob es ein Product der bloßen Natur sei*" (l. c. § 45). In ihr gibt die Natur, vertreten durch das Genie (s. d.) schöpferisch Regeln (l. c. § 46). Eine Weiterbildung erfährt diese Ästhetik durch FR. SCHILLER. Er leitet die Kunst aus dem Spieltrieb (s. d.) ab. Im Spiel befreit sich der Mensch von den Sorgen und Engen des Alltags, er erhebt sich zu etwas Höherem, lebt ein reineres, freieres Leben. Denn „*der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*" (Üb. d. ästh. Erz. d. M. Br. 15). (Vom „*freien Spiel der Vorstellungskräfte*" spricht schon KANT, Kr. d. Urt. § 9.) Die Kunst ist dem Menschen als etwas Specifisches eigen. Das Ästhetische vermittelt zwischen Natur und Sittlichkeit, läutert den Menschen, ist ein eminenter Culturfactor. (Üb. d. äst. Erz. d. M., Ph. Schr. S. 183; vgl. Br. 23.) Der ästhetische Sinn sucht „*in der Form ein freies Vergnügen*" (Üb. Anm. u. Würde, Phil. Schr. S. 128), „*ohne alle Rücksicht auf Besitz, aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise*" (Üb. d. Erhab., (l. c. S. 190). Vernunft und Sinnlichkeit stimmen im Schönen zusammen Üb. Anm. u. W., l. c. S. 128). Die Schönheit ist „*die Bürgerin zweier Welten*", „*sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht*" (l. c. S. 105), dadurch, daß die Vernunft das Sinnliche übersinnlich behandelt, es zum Ausdruck einer Idee macht (l. c. S. 104 f.). Schönheit ist „*Freiheit in der Erscheinung*" (WW. XII). W. v. HUMBOLDT erinnert in dem Gedanken der Harmonie zwischen der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen durch das Ästhetische an Schiller. Ein Gegner Kants ist HERDER (Kalligone 1800). Er behauptet u. a.: „*Interesse hat die Schönheit, ja alles Gute hat nur durch sie Interesse*" (l. c. I, 195). „*Des Menschen Spiel, wie das Spiel der Natur ist sinniger Ernst*" (l. c. III, 290). Schönheit ist „*das Gefühl der Vollkommenheit eines Dinges*". Beziehungen zur Kant-Schillerschen Ästhetik weisen ästhetische Bemerkungen J. G. FICHTEs auf (WW. VIII, 275 u. ff., IV, 355), auch solche FR. SCHLEGELs, der eine Theorie des Häßlichen gibt. — Nach GOETHE ist Schönheit da vorhanden, wo wir „*das gesetzmäßige Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen*" (WW. Hempel, XXV, 155). Das Kunstwerk stellt die Grundformen der Dinge in individuellen Gestaltungen und typischer Vollkommenheit dar. Das Schöne ist eine „*Manifestation geheimer Naturgesetze*"

Weim. Ausg. Bd. 48, S. 201). Nach BOUTERWEK ist die Aufgabe der Ästhetik, „*zu erklären, was wir empfinden, wenn wir mit Recht urteilen, daß etwas schön ist, und wie sich die Empfindung des Schönen zu den natürlichen Anlagen sowohl als zur Entwicklung einer musterhaften Cultur des menschlichen Geistes verhält*“ (Ästh. I, 3). Wir wollen wissen, „*was sich in der Seele ereignet, wenn wir etwas schön finden*“ (l. c. I, 19). Das ästhetische Gefühl ist „*das ursprüngliche Menschengefühl*“, das „*menschliche Urgefühl*“ (l. c. I, 41), „*ein Gefühl, in welchem die menschliche Natur wie ein ungeteiltes Ganzes wirkt*“ (ib.). Das Spiel ist mit der Kunst verwandt (l. c. S. 42 ff.). Das Schöne beruht auf dem Gesetz einer „*harmonischen Tätigkeit aller geistigen Kräfte*“ (l. c. I, 50). Schönheit beruht auf gewissen Verhältnissen einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften der Dinge zu unserem Geisteszustande (l. c. S. 56). „*Allen Elementen des Schönen liegt zum Grunde eine innere Harmonie oder ästhetische Einheit im Mannigfaltigen*“ (l. c. S. 58), die wieder auf die Einheit der Seele zurückführt. Es gibt keinen besonderen Schönheitssinn (l. c. S. 71). Alles Schöne interessiert unmittelbar durch sich selbst (l. c. S. 80). Die Kunst ahmt nicht nach, sondern wetteifert mit der Natur (l. c. S. 200 ff.). Die Bouterweksche Auffassung des ästhetischen Gefühls billigt GRILLPARZER (WW. XV, 131). „*Schön ist dasjenige, das, indem es das Sinnliche vollkommen befriedigt, zugleich die Seele erhebt.*“ „*Die Schönheit ist die vollkommene Übereinstimmung des Sinnlichen mit dem Geistigen*“ (ib.). „*Wenn der sinnlich befriedigende Eindruck durch Erweckung der Idee des Vollkommenen ins Übersinnliche hinüberreicht, so nennen wir das das Schöne*“ (ib.). „*Schön ist, was durch die Vollkommenheit in seiner Art die Idee der Vollkommenheit im allgemeinen erweckt*“ (l. c. S. 136). Die Kunst ist „*die Hervorbringung einer andern Natur, als die, welche uns umgibt, einer Natur, die mehr mit den Forderungen unseres Verstandes, unserer Empfindung, unseres Schönheitsideals, unseres Strebens nach Einheit übereinstimmt*“ (ib.).

Mit SCHELLING beginnt die Reihe der speculativen Ästhetiker, der Vertreter einer idealistischen Gehaltsästhetik. Nach SCHELLING ist die Kunst die Überwindung der Gegensätze des Realen und Idealen. Sie stellt das Absolute (Unendliche) endlich dar, nachdem sie es in der Anschauung erfaßt, und zwar unbewußt: „*Der Grundcharakter des Kunstwerks ist . . . eine bewußtlose Unendlichkeit*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 463, 459). Sie ist die Vollendung des Wissens und der Philosophie (l. c. S. 486, 475), sie „*bringt den ganzen Menschen, wie er ist, . . . zur Erkenntnis des Höchsten*“ (l. c. S. 480). Ihr Ziel ist „*die Vernichtung des Stoffes durch Vollendung der Form*“ (Üb. d. Verh. d. bild. Künste zu d. Nat. 1807, ähnlich schon SCHILLER). Schönheit ist „*das Unendliche endlich dargestellt*“ (Syst. d. tr. Id. S. 465). Nach SOLGER macht die „*künstlerische Ironie*“ (der Romantiker) das Wesen der Kunst aus, denn „*sie ist die Verfassung des Gemüts, worin wir erkennen, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht*“ (Vorles. üb. Ästh. 1829, S. 241). Im Schönen offenbart sich die Idee in der Existenz unmittelbar, daher ist alle Kunst symbolisch (l. c. S. 66 f., 73; Erwin 1815, II, 41). CHR. KRAUSE erblickt in der Schönheit „*die im Endlichen erscheinende Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit*“ (Vorles. üb. Ästh. 1882, S. 88). Schön ist, „*was Vernunft, Verstand und Phantasie in einem ihren Gesetzen gemäßen, entsprechenden Spiele der Tätigkeit befriedigend*

beschäftigt und das Gemüt mit einem uninteressierten Wohlgefallen erfüllt" (Gr. d. Ästh. § 10). CHR. WEISSE definiert die Ästhetik als „*Wissenschaft von der Idee der Schönheit*" (Syst. d. Ästh. 1830). Subjectiv ist Schönheit „*die aufgehobene Wahrheit*", objectiv Erscheinung und Form der Dinge, ein Maßverhältnis. Das Häßliche ist das „*unmittelbare Dasein der Schönheit*". HEGEL definiert das Schöne als „*das sinnliche Scheinen der Idee*" (Vorles. üb. Ästh. 1835, I, 144). Nur als „*den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform*" soll die Wirklichkeit durch die Kunst nachgeahmt werden (Encykl. § 558). Die Kunst, die sinnliche Darstellung des Absoluten (Ästh. I, 90), bringt den Inhalt erst zum Bewußtsein (l. c. § 562), sie reinigt den Geist von der Unfreiheit (ib.). Es gibt classische, symbolische, romantische Kunst (l. c. § 561 f.; Ästh. I, S. 99 ff.). Ästhetik ist „*Philosophie der Kunst*" (Ästh. I, 3). Nach K. ROSENKRANZ ist das Häßliche das notwendige negative Correlat zum Schönen, dessen die Kunst bedarf, um die Idee nicht einseitig zur Anschauung zu bringen (Ästh. d. Häßl. S. 115, 38). Nach SCHOPENHAUER wiederholt die Kunst „*die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen*". „*Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis*" (W. a. V. u. V. Bd. I, § 36). Jedes Ding ist schön, sofern es „*Ausdruck einer Idee*" ist (l. c. § 41). Die Kunst sondert die Idee aus den Zufälligkeiten der Wirklichkeit, verhilft dadurch zur leichteren Auffassung des Wesens der Dinge (l. c. § 37), die Musik ganz unmittelbar (l. c. § 52). In der ästhetischen Anschauung reißen wir uns vom Willen los, dieser schweigt, alles Streben kommt zur Ruhe, wir sind „*reines Subject des Erkennens*". So ist die Kunst ein „*Palliativ*" gegen das Leiden (l. c. § 38 u. ff.). Eine idealistische Gehaltsästhetik findet sich bei LOTZE (Gr. d. Ästh.[2], § 20; Gesch. d. Ästh. S. 97); auch bei SCHASLER (Ästh. I u. Das Syst. d. Künste[2], 1885); ferner bei TH. VISCHER: Schön ist „*die Idee in der Form begrenzter Erscheinung*" (Ästh. I, 54; so auch CARNERI, Sittl. u. Darw. S. 79). „*Die Natur ist der Boden, woraus der Geist aufsteigt*" (D. Schöne u. d. K.[2], S. 92). Im Schönen ist „*verborgene Philosophie*" (l. c. S. 99). Im Individuum muß das Gattungsmäßige erscheinen (l. c. S. 105). Das Schöne ist „*ausdrucksvolle Form, formgewordener Ausdruck, Einheit von Ausdruck und Harmonie, oder mimisch-harmonische Form*" (l. c. S. 78). Es findet ein unbewußtes „*Einfühlen*", ein „*Leihen*", „*Unterlegen*" seitens der Seele statt (l. c. S. 69 f., 77). CARRIERE erblickt das eigentlich Ästhetische in der Form, diese aber schon als „*Ausdruck des Innern*" genommen (Ästh. I, S. VII). Schön ist, „*was sofort durch sein Erscheinen die ihm zugrunde liegende Idee in uns wachruft*" (l. c. S. 19), „*was rein durch seine Form gefällt*" (l. c. S. 76). Schönheit ist „*angeschaute Zweckmäßigkeit*" (l. c. S. 89), „*die Idee, welche ganz in der Erscheinung gegenwärtig, die Erscheinung, welche ganz von der Idee gebildet und durchleuchtet ist*" (l. c. S. 70). Nach KIRCHMANN ist schön das idealisierte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen (Ästh. 1868). Wie HORWICZ lehrt er eine Gefühlsästhetik. V. HARTMANN sieht im Schönen eine Erscheinungsform des unbewußt Logischen. In der Realität, mit der Form, wird die Idee erfaßt — lehrt die „*concret-idealistische*" Ästhetik. Das Schöne ist sinnlich ästhetischer Schein „*in der Sphäre einer idealen Phänomenalität*". Durch die Kunst werden nur „*ästhetische Scheingefühle*" erweckt, es genießt das „*Schein-Ich*" ästhetisch (Phil. d. Schön. 1887, S. 26, 455 ff.). RUSKIN erklärt die Schönheit für die Manifestation des schöpferischen Weltgeistes (Lect. on Art 1870).

Zwischen Gehalts- und formalistischer Ästhetik vermitteln verschiedene Philosophen. Nach WUNDT liegt in jedem ästhetischen Urteil *„eine unmittelbare Anerkennung des selbständigen Wertes der den Gegenstand des Urteils bildenden geistigen Lebensinhalte“* (Syst. d. Phil.², S. 674). Der ästhetische Wert liegt schon im Object selbst begründet, er beruht auf objectiven Bedingungen. Die Hauptfrage der Ästhetik lautet: *„Welche Eigenschaften müssen die Gegenstände haben, um in uns ästhetische Wirkungen hervorzubringen“* (l. c. S. 674 ff.). Es gefällt niemals die Form als solche, sondern *„die vollkommene Angemessenheit der Form an den Inhalt“* (l. c. S. 677 ff.). Die Kunst will das wirkliche Leben darstellen, aber nicht durch einfache Nachahmung, sondern durch Hervorhebung des Bedeutsamen in dessen Reinheit. Gegenstand der künstlerischen Schöpfung ist *„die ideale Wirklichkeit“*, d. h. die Wirklichkeit, *„wie sie im Lichte der durch die Anschauung im künstlerischen Genius erweckten Ideen erscheint“*. Die Idee, welche die Einheit des ästhetischen Objects vermittelt, liegt latent schon in ihm. Nur der *„bedeutsame Lebensinhalt“* ist ästhetischer Gegenstand (l. c. S. 683 ff.). Aufgabe der Kunst ist, *„die Wirklichkeit in der Fülle ihrer bedeutsamen Formen in die Sphäre jener reinen Betrachtung zu erheben, von der jedes der Versenkung in den Gegenstand selbst fremde Begehren weit abliegt“* (l. c. S. 687 ff.; Grundz. d. ph. Psych. II⁴, 235 ff., 250 ff., 526). Ähnlich lehrt VOLKELT, der in dem *„Menschlich-Bedeutungsvollen“* den Gegenstand der Kunst erblickt (Ästh. Zeitfrag. 1895). Die Ästhetik hat *„in metaphysische Betrachtungen auszulaufen“* (l. c. S. 221, Ästh. d. Trag. S. 425 ff.). Die *„ästhetische Beseelung“* ist wichtig (Zeitschr. f. Philos. Bd. 113, 115; vgl. auch WITASEK, Zeitschr. f. Psychol. Bd. 25). RIEHL: *„Die Kunst ist productive Tätigkeit, kein Spiel“*, sie ist *„ein Complement des Lebens“* (Z. Einf. in d. Phil. S. 174 f.).

Die formalistische Ästhetik hat ihren Begründer in HERBART. Dieser versteht unter *„Ästhetik“* die Wissenschaft von den Werturteilen überhaupt, also auch die Ethik (s. d.). Das Gefühl des Schönen entspringt aus formalen, inneren Verhältnissen zwischen unseren Vorstellungen, der Inhalt kommt erst secundär zur Geltung (Psych. a. Wiss. II). So auch R. ZIMMERMANN (Allg. Ästh. 1865). Das ästhetische Urteil als Kunsturteil bezieht sich auf die Formen der Objecte (l. c. § 351). Das Schöne als solches gefällt nur durch die Form (Stud. u. Krit. 1870, II, 252). So auch TH. VOGT (Form u. Gehalt in d. Ästh. 1865) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. II⁴, 355). — Vermittelnd lehren KOESTLIN (Ästh. 1869) und SIEBECK: Zum Ästhetischen gehört zunächst eine anregende Gestaltenfülle, dann ein besonderer Inhalt (Das Wes. d. ästh. Ansch. 1875).

Entgegen der speculativen oder vag empirischen *„Ästhetik von oben“* fordert FECHNER eine *„Ästhetik von unten auf“*, und zwar auf experimenteller Grundlage (Vorarbeiten bei ZEISING, Lehre vom *„goldenen Schnitt“*). Er unterscheidet zwischen *„directem“* und *„associativem“* Factor des Ästhetischen. *„Direct . . . ist der Eindruck eines Gegenstandes, insofern er subjectiverseits von der angeborenen oder nur durch Aufmerksamkeit und Übung im Verkehr mit Gegenständen gleicher Art entwickelten und verfeinerten inneren Einrichtung abhängt, associativ, insofern er von einer Einrichtung abhängt, die dadurch entstanden ist, daß sich der Gegenstand wiederholt in Verbindung und Beziehung mit gegebenen Gegenständen anderer Art dargeboten hat“* (Vorsch. d. Ästh. I, S. 121).

In verschiedener Weise wird die Ästhetik psychologisch begründet. LIPPS sieht im Schönen ein ästhetisch Wertvolles, einen Eigenwert (Kom. u. Humor S. 199). Die Kunst ist gerichtet *„auf Erzeugung eines in sich selbst Wertvollen“* (l. c. S. 209). Aller ästhetische Genuß *„liegt schließlich einzig und allein in der Sympathie begründet“* (l. c. S. 216). In der Kunst handelt es sich um *„ästhetischen Schein“* (Ausdruck schon bei SCHILLER, bedeutet bei ihm einen *„Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht“*, Ästh. Erz. 26). In der ästhetischen Anschauung beseelen wir das Object, legen ein ideelles Ich in es hinein (ästhetische *„Einfühlung“*) (Ästh. Einf., Zeitschr. f. Psych. u. Phys. 1900; Eth. Grundfr. S. 180). *„Inhalt und Form eines Kunstwerkes sind jederzeit zwei untrennbare Seiten einer und derselben Sache“* (Eth. Gr. S. 181). Die einzelnen Bedingungen des Ästhetischen sind aufzusuchen (vgl. Raumästh. 1897, Ästh. Factoren d. Raumansch. 1891). Eine psychologische Fundierung der Musik enthält die *„Tonpsychologie“* von K. STUMPF (eine physiologische die *„Lehre von den Tonempfindungen“* von HELMHOLTZ). H. V. STEIN definiert die Ästhetik als *„Lehre vom Gefühl“* und *„Lehre von den Kunstwerken“* (Vorles. üb. Ästh. S. 1 f.). *„Ästhetik soll das Kunstwerk mit dem gesamten geistigen Leben deutend und erklärend in Beziehung setzen“* (Entst. d. neuer. Ästh. S. 263). Das *„Verweilen beim Eindruck als solchem“* ist das Element des Ästhetischen (Vorles. S. 4; ähnlich R. WAHLE, D. Ganze d. Philos. S. 397 ff.). Der ästhetische Eindruck besteht in der Fülle normaler Tätigkeit (Vorles. üb. Ästh. S. 4). Die ungehinderte Ausübung der (triebartigen) Einheitsfunction des Bewußtseins erweckt das ästhetische Wohlgefühl (l. c. S. 9). Unter *„organischer Association“* ist die ästhetisch bedeutsame Association zu verstehen (l. c. S. 14). Die Aufgabe aller Künste ist, *„eine Sache zu bedeutendem Ausdruck zu bringen“* (l. c. S. 19). Grundform des Ästhetischen ist das *„freie Spiel der Vorstellungen“* (l. c. S. 28). Eine Loslösung vom Begehren findet statt (l. c. S. 30). *„Schön“* = *„ein Aufgehen im Schauen“* (Entsteh. d. neuer. Ästh. S. 97). DILTHEY betont die *„Steigerung der auffassenden Kräfte, die Erweiterung der Seele, ihre Entladung und Läuterung, wie sie das große Kunstwerk hervorbringt“* (Deutsche Rundsch. 1892, S. 225; vgl. Die Einbildungskr. d. Dicht. S. 309). Nach HÖFFDING ist die Kunst eine *„ideelle Fortsetzung der Naturentwicklung“*, sie lehrt uns *„die Augen aufmachen“*, *„sie auf die großen leitenden Züge heften und dadurch die Wirklichkeit besser verstehen“* (Psychol.², S. 250). Nach JODL stellt die Kunst die typischen Fälle der Wirklichkeit anschaulich dar (Psych. S. 156 ff.). J. A. HERZOG definiert das Ästhetische als das, *„was reine Affecte erregt“* (Was ist ästh.², S. 55). Die reinen, ästhetischen Affecte sind schwächer als die gemeinen, unpersönlich (l. c. S. 39 ff.). Durch die Kunst wollen wir getäuscht sein (l. c. S. 65).

K. GROOS verbindet die psychologische mit der biologischen Interpretation des Ästhetischen. Er bringt das Ästhetische zum Spiel in Beziehung (Spiele d. Mensch. S. 348, vgl. S. 445 f.). Der ästhetische Genuß ist ein *„spielendes sensorisches Erleben“* (Spiele d. Mensch. S. 505), *„das edelste Spiel, welches der Mensch kennt“* (D. ästh. Genuß S. 14). Der Selbstzweck des Spiels (s. d.) liegt auch im ästhetischen Genuß vor (ib.). GROOS verbindet Lotzes und R. Vischers Theorie des innerlichen Miterlebens mit Schillers Lehre vom Spiel (l. c. S. 179). *„Das innerliche Miterleben ist . . . das eigentliche Centrum des ästhetischen Genießens“* (l. c. S. 183). Die *„Scheingefühle“*, die den ästhetischen Schein

begleiten, sind wirkliche, nicht bloß vorgestellte Gefühle (l. c. S. 209). Ästhetischer Schein ist *„ein Product der Einbildungskraft, die sich von dem äußeren Gegenstand ein inneres Bild ablöst, welches sie nur dadurch erhalten kann, daß sie sich einseitig auf bestimmte Teile der Sinnesempfindung concentriert“* (Einl. in d. Ästh. S. 40). Nur der *„herrschende Schein“* ist ästhetisch (l. c. S. 45), er ist *„innere Nachahmung“* (l. c. S. 84). Die ästhetische Anschauung ist *„eine innere Nachahmung des äußerlich Gegebenen, durch welche sich das Bewußtsein das innere Bild, den ästhetischen Schein erzeugt und in der Erzeugung dieses Scheins spielend verweilt“* (l. c. S. 196). Die *„ästhetische Illusion“* ist *„eine Täuschung, die ich selbst im freiwilligen Spiel der inneren Nachahmung erzeuge. Ich versetze mein Ich spielend in das fremde Object, und diese Selbstversetzung, die jeden leblosen Gegenstand personificiert, gilt mir als bestehend, obwohl ich recht gut weiß, daß sie in Wirklichkeit nicht stattfindet“* (l. c. S. 191). Drei Arten der ästhetischen Illusion (*„ästhetische Realität“* bei Lipps) gibt es: *„Illusion des Leihens, Copie, Original-Illusion, Illusion des Miterlebens“* (Ästh. Gen. S. 23, 213 ff.). Die *„ästhetische Sympathie“* beruht darauf, daß der gebotene Inhalt, dem wir eigene Zustände anschauend *„leihen“* (der Ausdruck ist von Vischer, Ästh. II, 1, 27), mit unseren Neigungen, Bedürfnissen u. s. w. übereinstimmt. Daher ist der Inhalt des ästhetisch Wirksamen durch ererbte Triebe bestimmt. Die *„monarchische Einrichtung“* des Bewußtseins beeinflußt die künstlerische Darstellung; diese bedeutet der Natur gegenüber eine Erleichterung unserer Concentration auf das ästhetisch Wertvolle. K. Lange polemisiert gegen alle *„metaphysisch-transcendentalen“* sowie gegen die Theorien der *„Einfühlung“* und *„Association“* (D. Wesen d. Kunst I, 4). Kern des künstlerischen Genusses ist die *„bewußte Selbsttäuschung“* (vgl. Die bew. Selbstt., 1895). Die Aufgabe der Kunstlehre ist die Ermittlung und Erklärung des *„ästhetischen Gattungsinstincts“* (Wes. d. K. S. 15). Form- und Inhaltsästhetik sind beide einseitig (l. c. S. 17). Die *„Illusionstheorie“* erblickt im psychischen Vorgang des ästhetischen Schauens selbst die unmittelbare Ursache der ästhetischen Lust (l. c. S. 18). Die ästhetische Illusion ist ein *„ästhetisches Spiel“*, *„bewußte Selbsttäuschung“* (l. c. S. 27), die einem Grundbedürfnis entgegenkommt (l. c. S. 28). In der Kraft der Illusion besteht das Realistische (l. c. S. 31). Die Ästhetik ist *„die Wissenschaft von den ästhetischen Lustgefühlen“*, den receptiven und productiven (l. c. S. 33). Die Kunst hat sich aus dem Spiel entwickelt, ist eine besonders verfeinerte Form des Spiels (l. c. S. 50). Endziel der Kunst ist die *„Steigerung und Vervollkommnung des Menschentums durch Vertiefung und Erweiterung der Anschauungen und Gefühle“* (l. c. II, S. 57). Die ästhetische Lust beruht *„lediglich auf der Stärke und Lebhaftigkeit der Illusion“* (l. c. I, S. 81), entsteht *„aus der in der Vorstellung vollzogenen Übersetzung des Toten ins Leben, der phantasiemäßigen Beseelung des in Wirklichkeit Unbeseelten“* (l. c. S. 84). Ästhetische Beseelung ist *„jede Anschauung eines toten Naturgebildes, bei der wir dasselbe in der Phantasie beleben“* (l. c. II, 381). Die Illusionsgefühle sind gedämpfte, gemäßigte Gefühle, *„Gefühlsvorstellungen“* (Scheingefühle) (l. c. S. 100 ff.). Der Kunstgenuß liegt in dem *„Widerspiel zweier einander eigentlich widersprechender Bewußtseinsinhalte, einerseits des Wissens von der Scheinhaftigkeit des Wahrgenommenen, anderseits des Glaubens an die Wirklichkeit“* (l. c. S. 224); der ästhetische Genuß ist *„die Folge einer gleichzeitigen Entstehung zweier Vorstellungsreihen, die sich eigentlich ausschließen“* (l. c. S. 326, 334 = *„Schaukel-*

theorie"). Die bewußte Selbsttäuschung ist „*diejenige Form der geistigen Reception* . . ., *die dem Menschen erlaubt, in der verhältnismäßig kürzesten Zeit die verhältnismäßig größte Zahl von Vorstellungen und Gefühlen in sich aufzunehmen, ohne zu ermüden*" (l. c. S. 345). Das Schöne ist „*das, was Menschen mit richtiger und intensiver Naturanschauung in Illusion versetzt*" (l. c. S. 54, 347, 349, 351, 357). Naturschön ist, „*was, mit den denkbar geringsten Veränderungen in die Kunst übersetzt, eine ästhetische Wirkung hervorbringen würde*" (l. c. II, 349). Das Spiel (s. d.) hat eine biologische und sociale Bedeutung, damit aber auch die Kunst. „*Kunst ist jede Tätigkeit des Menschen, durch die er sich und andern ein von praktischen Interessen losgelöstes, auf einer bewußten Selbsttäuschung beruhendes Vergnügen bereitet und durch Erzeugung einer Anschauungs-, Gefühls- oder Kraftvorstellung zur Erweiterung und Vertiefung unseres geistigen und körperlichen Lebens und dadurch zur Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung beiträgt*" (l. c. II, 60). In der Form des Scheins ergibt sich ein Mittel der Ausgleichung der Einseitigkeiten menschlicher Kräfte und Fähigkeiten (l. c. S. 54 ff.).

Biologisch wird das Ästhetische auch von H. SPENCER gedeutet. Er leitet die Kunst aus dem Spiele (s. d.) ab. Eine Vorbedingung des Ästhetischen ist die Ablösung eines Gefühls von der (bewußten) Aufgabe, dem Leben unmittelbar zu dienen (Psych. § 535, S. 172), die bewußte Zwecklosigkeit liegt im Schönen (l. c. S. 715). Doch macht sich in den ästhetischen Gefühlen eine möglichst wirksame und ungehinderte Tätigkeit der Sinne und der Association geltend (l. c. §. 536, S. 716 ff.). Auf den Zusammenhang der Kunst mit dem Spiele weist auch SULLY hin (Unt. üb. d. Kindh. S. 306). Die ästhetischen Genüsse bilden einen „*Überschuß über die täglichen Befriedigungen*" (Handb. d. Psychol. S. 366 ff.). Nach L. DUMONT ist schön, „*was in der Einheit einer und derselben Vorstellung ein Vielfältiges darstellt, so daß es einen beträchtlichen Kraftaufwand erfordert, um diese Vorstellung im Geiste zu verwirklichen*" (Vergn. u. Schm. S. 205 ff.). A. LEHMANN betont, die ästhetischen Gefühle seien nicht ganz trieblos (Gefühlsleb. S. 348). „*Alles, was bei der Betrachtung Lust erregt, heißt ‚schön'*" (ib.). Nach R. HAMERLING hängt der ästhetische Trieb mit dem Lebenswillen und der Lebensfreude, der Freude an dem, was ist, zusammen (At. d. Will. II, 231). Ähnlich NIETZSCHE, der die Kunst als „*Stimulans zum Leben*" betrachtet (WW. VIII, 135). Sie lehrt „*Lust am Dasein zu haben*" (II, 207; vgl. ZEITLER, Nietzsches Ästhetik 1900). Ästhetik ist „*eine angewandte Physiologie*". CH. DARWIN bringt das Ästhetische zum Sexuellen in Beziehung (Urspr. d. Mensch.), so auch NIETZSCHE und G. NAUMANN (Geschlecht u. Kunst 1899, S. 159), ferner W. BÖLSCHE (Liebesl. in d. Nat. 2. Folge, 1901). Physiologisch begründen die Ästhetik GRANT ALLEN (Physiol. Aesthetics 1877) und G. HIRTH. — Nach W. JERUSALEM sind die ästhetischen Gefühle „*eine Wirkung befriedigter oder gehemmter Functionsbedürfnisse*" (Lehrb. d. Psych.[3], S. 174). Das ästhetische Genießen ist eine Art Spiel (l. c. S. 176). „*Die Kunstwerke regen alle unsere seelischen Tätigkeiten an*" (l. c. S. 176). Die ästhetischen Gefühle haben infolge ihres functionellen Ursprungs, wegen ihrer Begierdelosigkeit, „*etwas Zartes und dabei zugleich etwas Reinigendes und Läuterndes an sich*" (l. c. S. 177). Die Kunst beruht auf „*Liebeswerbung*" des Künstlers für das von ihm Dargestellte (Einf. in d. Philos.)

Kulturgeschichtlich-ethnologisch wird die Kunst betrachtet von GROSSE (Anfänge d. Kunst), der auch die sociale Bedeutung der Kunst betont (l. c.

S. 299 ff.; der tiefste Grund und Wert der Kunst besteht in der Betätigung und in dem Genusse der Freiheit Kunstwiss. Studien 1900, S. 15), sowie von YRJÖ HIRN (Origins of art 1900) und K. BÜCHNER (Arb. u. Rhythmus), der die gesellige Arbeit als Auslöserin rhythmischer, ästhetischer Functionen betrachtet.

Die sociale Bedingtheit der Kunst betont (vorher schon u. a. DUBOS, PROUDHON, Du principe de l'art . ., 1865) H. TAINE durch seine Theorie vom *„Milieu"*. *„L'oeuvre d'art est déterminée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnantes"* (Phil. de l'art 1865, p. 17, 22, 26). Der Zweck des Kunstwerkes ist, einen wesentlichen Charakter, eine Idee deutlicher und vollständiger darzutun, als es die wirklichen Objecte tun (vgl. ZEITLER, Die Kunstphilos. von Hipp. Ad. Taine 1901). Die sociale Function der Kunst betonen u. a. besonders GUYAU (L'art au point de vue sociologique, 1888), er ist gegen *„l'art pour l'art"*. Durch die Kunst wird die sociale Solidarität und Sympathie erweckt und gesteigert (l. c. p. 15 u. ff.). *„Le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social"* (l. c. p. 21). Ähnlich TARDE, G. SÉAILLES (Ess. sur le genre dans l'art[2], 1897). Gegner dieser Auffassung ist u. a. RENOUVIER (La théorie esthétique du jeu, Critique philos. 1885). Er vertritt die Kantsche Theorie (Nouv. Monadol. p. 312 ff.). M. BURCKHARD: *„Einmal beeinflussen die socialen Bestrebungen den gegenständlichen Inhalt der Kunst, und diese wirkt dann durch die künstlerische Gestaltung der durch sie propagierten Ideen fördernd auf die sociale Bewegung selbst zurück: dann aber hat die Kunst durch das ihr innewohnende formale Moment . . . einen mächtigen Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung"* (Ästh. u. Socialwiss. 1895, S. 4 f.). Der Schönheitssinn *„entsprang aus den Eindrücken, welche einerseits gewisse für die Entwicklung der Gattung förderliche Körpereigenschaften auf die Individuen dieser Gattung, anderseits die Erscheinungen der umgebenden Natur auf die inneren Stimmungen, insbesondere auf das ganze Liebesleben üben"* (l. c. S. 11). Erst war das im Kampf ums Dasein Nützliche angenehm, schön, später gefiel das Schöne um seiner selbst willen (l. c. S. 70 f.). Eine reiche historische Zusammenstellung der Lehren von der Beziehung zwischen Kunst und Moral gibt E. REICH (Kunst u. Moral 1901), der die sociale Bedingtheit und Wirksamkeit der Kunst scharf betont. Zur Geschichte der Ästhetik vgl. R. ZIMMERMANN, Gesch. d. Ästh. 1858. M. SCHASLER, Krit. Gesch. d. Ästh. 1871. LOTZE, Gesch. d. Ästh. in Deutschl. 1868. v. STEIN, Die Entsteh. d. neuern Ästh. 1886. Vgl. Erhaben, Komisch, Tragisch, Form.

Ästhetik, transcendentale, nennt KANT die Lehre von dem Apriorischen der Anschauung, der Wahrnehmung. *„Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit nenne ich die transcendentale Ästhetik"* (Kr. d. r. V. S. 49). Sie bildet den ersten Teil der Vernunftkritik. Sie beantwortet die Frage: wie ist reine Mathematik möglich? durch Nachweis der Apriorität (s. d.) der Anschauungsformen, Raum und Zeit (s. d.). Sie bildet mit der transcendentalen Logik (s. d.) zusammen die *„transcendentale Elementarlehre"*.

Ästhetisch (*αἰσθητικός*): 1) zur sinnlichen Wahrnehmung gehörig, auf die Wahrnehmung bezüglich (Griechen, KANT); 2) unmittelbar in der Anschauung gefallend oder mißfallend, im engeren Sinn = schön. Das Ästhetische beruht objectiv auf Eigenschaften, Verhältnissen der Dinge, subjectiv auf der eigenartigen Stellung, die das schauende Ich zu ihnen nimmt. Es ergeben sich

so ästhetische Gefühle, wie das Gefühl des Schönen, Erhabenen, Anmutigen, Komischen, Tragischen. Vgl. Ästhetik.

Ästhetische Beseelung ist das Ausstatten des Kunstobjectes mit einem Scheinleben durch „*Einfühlung*", vermittelst einer simultanen Association (Assimilation). Wir „*leihen*" dem Objecte ein Ich, Seele, Leben (VISCHER, LIPPS, GROOS, VOLKELT, WITASEK, K. LANGE u. a.). Vgl. Ästhetik.

Ästhetische Elementargefühle nennt man im weiteren Sinne die zusammengesetzten Gefühle im Gebiet des Gesichts- und Gehörsinns. Im engeren Sinne gehören dazu „*diejenigen, die als Elemente ästhetischer Wirkungen in dem engeren Sinne dieses Wortes vorkommen*". „*Der Begriff des Elementaren bezieht sich demnach bei diesen Gefühlen nicht auf die Gefühle selbst, die durchaus nicht einfach sind, sondern er soll nur einen relativen Gegensatz zu den noch weit zusammengesetzteren höheren ästhetischen Gefühlen ausdrücken*" (WUNDT, Gr. d. Psych.[5], S. 195). Auf die ästhetischen Elementargefühle lassen sich die „*nicht das eigene Wohl- oder Übelbefinden, sondern das Verhältnis der Gegenstände zum vorstellenden Subject zum Ausdruck bringenden Gegenstände des Gefallens und Mißfallens*" anwenden (l. c. S. 195 f.). Es gibt zwei Klassen von Wahrnehmungs- (Elementar-) Gefühlen. „*Unter den intensiven Gefühlen verstehen wir diejenigen, die aus dem Verhältnis der qualitativen Eigenschaften der Empfindungselemente einer Vorstellung, unter den extensiven solche, die aus der räumlichen oder zeitlichen Ordnung der Elemente entspringen*" (l. c. S. 196). Die extensiven Gefühle zerfallen in die „*Formgefühle*" und „*rhythmischen Gefühle*" (l. c. S. 198). Vgl. GOETHE, Farbenlehre, Didakt. Teil, 6. Abt. FECHNER, Vorsch. d. Ästh. I. J. COHN, Phil. Stud. Bd. X. R. VISCHER, Das opt. Formgefühl 1873.

Ästhetische Gefühle s. Ästhetik, ästhetische Elementargefühle.

Ästhetische Ideen gibt es nach HERBART fünf; sie entspringen aus unwillkürlichen Geschmacksurteilen. Vgl. Idee.

Ästhetische Illusion s. Ästhetik (LANGE).

Ästhetische Urteile = Geschmacksurteile = Einzelurteile, die Anspruch auf subjective Allgemeingültigkeit machen; ihr Inhalt ist der ästhetische Wert eines Objects, also eine Beziehung desselben auf das schauende Subject. Nach KANT beruhen diese Urteile auf apriorischen Bedingungen des Bewußtseins, der Urteilskraft (s. d.; Kr. d. Urt. § 8 f.). Nach HERBART ist ein ästhetisches Urteil ein solches, welches „*das Prädicat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung, den Gegenständen beilegt*" (Encykl. § 80). Es ist die Quelle ästhetischer Ideen (s. d.). VOLKMANN nennt ästhetisches Urteil „*jenes Urteil, das von einem Verhältnis von Vorstellungen ein unbedingtes Wohlgefallen oder Mißfallen aussagt*" (Lehrb. d. Psych. II[4], 291). LIPPS versteht darunter „*das Strebungs- oder Werturteil, das ausdrücklich darauf verzichtet, sein Object in das System der Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke als Glied einzufügen, obgleich ihm freilich die erfahrungsgemäßen Zusammenhänge der Teile des Objects untereinander, ebenso wie die zwischen ihnen bestehenden qualitativen Verhältnisse wichtig sind*" (Gr. d. Seelenl. S. 611).

Ästhetische Urteilskraft s. Urteilskraft.

Ästhetischer Schein ist nach SCHILLER ein *„Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht“* (Ästh. Erzieh. 26). Vgl. Ästhetik.

Ästho-Physiologie untersucht die Nervenprocesse als Substrat der Wahrnehmungsvorgänge (H. SPENCER, Psych. I, § 41).

Astralgeister: Gestirngeister (bei Aristotelikern des Mittelalters, auch bei FECHNER).

Astralleib (= siderischer Leib) nennt PARACELSUS die primäre Seelenhülle, die *„idea corporis elementaris“*, die vom Archeus (s. d.) gestaltet wird und selbst den sinnlich wahrnehmbaren Leib gestaltet.

Ataraxie (*ἀταραξία*): Unerschütterlichkeit des Gemütes, völlige Seelenruhe als Ziel des Handelns, als höchstes Gut. So schon bei DEMOKRIT (Stob. Ecl. II. 6, 76), besonders bei den Skeptikern des Altertums. Nach ihnen ist sie an die *ἐποχή* (Enthaltung) vom Urteil über die Dinge geknüpft: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* (Diog. L. IX, 11). Verwandt mit der Ataraxie ist die Apathie (s. d.).

Atavismus: Rückschlag bei der Vererbung, Zurückverfallen eines Organismus auf eine frühere Entwicklungsstufe (der Gattung, der Ahnen).

Ataxie heißt die mangelnde Ordnung der Bewegungen bei erhaltener Contractionsenergie der Muskeln.

Äternität = Ewigkeit (s. d.).

Athambie (*ἀθαμβίη*): Unerschrockenheit, innere, seelische Ruhe, welche DEMOKRIT preist. Vgl. CICERO, De fin. V, 39, 87; Stob. Flor. III, 34, VII, 32; Ecl. II, 76).

Athanasie = Unsterblichkeit (s. d.).

Athaumasie (*ἀθαυμασία*): Nicht-verwundern, Nicht-überrascht-werden fordert der Stoiker ZENO vom Weisen (*οὐδὲν θαυμάζειν*, Diog. L. VII, 12 f., 64); das *„nil admirari“* des HORAZ (Epist. I, 6, 1).

Atheismus: Gottlosigkeit, Leugnung der Existenz eines göttlichen Princips, Annahme, daß die Welt in und durch sich selbst besteht. Ausgesprochene Atheisten sind LAMMETTRIE, HOLBACH, nach dem Atheist ist *„un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison“* (Syst. de la nat. II, ch. 11, p. 320), FEUERBACH, STIRNER, DÜHRING, NIETZSCHE, MAINLÄNDER (Phil. d. Erlös. S. VIII) u. a. F. BACON meint: *„leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere“* (De augm. sc. I, 5). Vgl. Gott.

Äther (*αἰθήρ*, aether): die schwerlose, widerstandslose, unwägbare, feinste Materie, die als Substrat der strahlenden Wärme, des Lichtes und der elektromagnetischen Energien gedacht wird, als ein alle Körper durchdringender, den Weltraum erfüllender Stoff, der sich in Elemente, Äther-Atome, gliedert.

In mythischer Form tritt der Äther auf bei HESIOD als Sohn des Erebos (Finsternis) und der Nyx (Nacht). In den orphischen Dichtungen erscheint er als Weltseele (s. d.), als Zeus (Stob. Ecl. I, 2, 42). Später gilt der Äther als einer der Grundstoffe, als eine Art feinster Luft, immer noch als etwas *„Göttliches“* (*αἰθέρα δῖαν*, EMPEDOKLES: Aristot., De an. I 2, 404 b 14). Bei

den Pythagoreern (Philolausfragment) kommt der Äther als fünftes Element (s. d.) vor, so besonders bei ARISTOTELES. Nach ihm ist der Äther der feinste, leichteste Stoff, der den Himmelskörpern als Substrat dient (De coel. I 3; De gen. et corr. II, 2 f.; Diog. L. V, 1). Er ist der Qualität nach das erste Element (Meteor. I, 3; De gen. an. II, 3), der Zahl nach aber das fünfte (später πέμπτον στοιχεῖον, quinta essentia (s. d.) genannt). Die Stoiker bestimmen den Äther als Feuerhauch, in welchem die Himmelskörper sich bildeten: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανομένων (Diog. L. VII, 1); er ist die unmittelbare, reine Form des Pneuma (s. d.) (CICERO, De nat. deor. VII, 137; LACTANTIUS, Inst. V, 5; STEIN, Psych. d. Stoa I, 26 ff.). ZENO, KLEANTHES (Min. Fel., Octav. 19, 10) und BOËTHIUS rufen im Äther die Gottheit an (Stob. Ecl. I, 2, 60). Als feinsten Stoff bestimmt den Äther PHILO JUDAEUS. Bei PROCLUS ist er eins mit der alles durchdringenden Weltseele, ein Lichtstoff. Ähnlich lehren die Naturphilosophen der Renaissance, so AGRIPPA, für den der Äther der *„spiritus mundi“*, das fünfte Element, die samenentfaltende Kraft der Dinge bedeutet. G. BRUNO sieht im Äther, den er dem leeren Raum gleichsetzt, das einigende Band der Körperelemente (De min. I, 2), zugleich den *„spiritus universi“*, das Wärmend-Belebende (De immenso IV, 421; De monade p. 69; LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 388 f.). Als feinste Materie im physikalischen Sinne ohne occulte Qualitäten bestimmen den Äther HOBBES, R. HOOK, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, NEWTON, BERNOULLI, HUYGENS (der ihn als Ursache der Schwere betrachtet) u. a. K. ROSENKRANZ bestimmt den Äther als *„die allgemeine, gestaltlose Materie“*, *„das universelle, absolute Continuum“* (Syst. d. Wiss. S. 199). Nach R. HAMERLING bestehen die Körper aus *„verschieden verdichtetem Äther“* (At. d. Will. II, 86). — Nach OKEN ist der Äther *„die erste Realwerdung Gottes, die ewige Position desselben. Gott und Äther sind identisch“*. Er ist die Urmaterie, der *„göttliche Leib, die Ousia oder die Substanz“* (Naturph. I, 44). SPILLER erblickt im Äther die Urkraft, Gott; den reinen Monotheismus nennt er *„Ätherismus“* (D. Urkr. d. Weltalls 1876).

Ätherisch (αἰθέριον): aus Äther, von der Natur des Äthers (s. d.). Αἰθέριον πῦρ: PARMENIDES (Simpl. ad Phys. 9, 38).

Ätherleib (Pneumatischer Leib bei PAULUS, Astralleib bei PARACELSUS): Seelenleib, feinste, unsterbliche Hülle der Seele. Bei PORPHYR, ORIGENES, AGRIPPA (*„aetherum animae vehiculum“*, De occ. phil. III, 36), LEIBNIZ, PRIESTLEY, FR. GROOS, J. H. FICHTE (Anthrop. S. 273 f.), SPILLER. LASSON unterscheidet den inneren, wahren Leib als lebendige Tätigkeit, Entelechie von der äußeren Erscheinung desselben (Der Leib 1898).

Ätiologie (αἰτιολογία): Lehre von den Ursachen, Gründen (z. B. bei K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss., S. 48 ff.).

Âtman: Hauch, Odem, Lebenshauch, das Selbst, das Wesen, die Seele, das An-sich des Ich und der Dinge, die göttliche Urkraft, das Weltprincip (Vedische Philosophie). Vgl. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Phil. I, 1, S. 285 ff.).

Atom (ἄτομον, das Unteilbare): letztes Körperelement, vom Denken gesetzt, um die complicierten physikalisch-chemischen Vorgänge berechnen zu können, als Kraftpunkt, Kraftcentrum gedacht. Geistige, psychische Atome = Monaden (s. d.). Die Lehre von den Atomen = Atomistik, die Annahme, daß die Welt aus Atomen wahrhaft besteht = Atomismus.

Von Atomen als Bestandteilen der Körperwelt ist schon bei KANÂDA (Vaiceshikam-System) die Rede. Im Abendlande wird die Atomistik durch (LEUKIPP und) DEMOKRIT begründet. Das Seiende muß als Vielheit gedacht werden, um die Erscheinungen zu begreifen, es muß in Atome zerfällt werden, aus deren Zusammensetzung die Eigenschaften der Körper abgeleitet werden können. Das Seiende ist *πλῆρες καὶ στερεόν*, das Nichtseiende (der leere Raum) ist *κενὸν καὶ μανόν* (Aristot., Met. I, 4, 985b 4 squ.; Diog. L. IX, 12; Stob. Ecl. I, 306). Es gibt eine unbegrenzte Menge von Atomen (*ἄτομα, ἰδέαι, σχήματα*, Arist., Phys. III 4, 203a 22; Diog. L. IX, 12); sie sind ewig (l. c. VIII 1, 252a 35), verschieden an Gestalt (*σχῆμα*), Größe (*μέγεθος*), Lage (*θέσις*), alle aber dicht und hart (Arist., Met. I 4, 985b 17 squ.). Von der Größe der Atome ist ihre Schwere abhängig (Arist., De gen. et corr. I 8, 326a 10). Die Atome sind in ursprünglicher Bewegung begriffen (Arist., Phys. II 4, 196a 25) und leidensunfähig (*ἀπαθές . . . οὐ γὰρ οἷόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ*, Arist., De gen. et corr. I 8, 326a 1, 325b 36). *Οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ ἀδιαφόρους ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας* (Plut., Adv. Col. 8). Durch den Zusammenprall der Atome bilden sich Wirbel (*δίνη*), aus diesen unendliche Welten (*ἀπείρους κόσμους*, Diog. L. IX, 12, 45; Sext. Emp. adv. Math. IX, 113), alles aber ohne Absicht, ohne metaphysische Notwendigkeit („*nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito*", CICERO, De nat. deor. I, 66). Die Dinge sind Anhäufungen (*συγκρίματα*) von Atomen, entstehen durch die *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει* der Atome (Arist., De coel. III 4, 303a 7). Die Atome sind das An-sich der Dinge, das, als was sie gedacht werden müssen, während die Sinneswahrnehmung nur subjectiv ist (Sext. Emp. adv. Math. VII, 135). Aus feinsten Atomen besteht die Seele (s. d.); auf Ablösung von Atomen von den Dingen beruht die Wahrnehmung (s. d.). EPIKUR erneuert die Atomistik. Die Körper bestehen aus unveränderlichen Atomen (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*, Diog. L. X, 41), den Principien (*ἀρχαί*) aller Dinge. Die Eigenschaften der Atome sind Größe, Gestalt, Schwere (*βάρος*, Plut., Epit. I, 3; Dox. Diels p. 285). Anfangs bewegten sich die Atome mit gleicher Schnelligkeit durch das Leere (*κενόν*), ohne Hindernis (*μηδενὸς ἀντικόπτοντος*, l. c. p. 61), in gerader Richtung („*ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum*" Cicer., De fin. I, 6; De nat. deor. I, 25 ff.; Plut., Plac. I, 12). Um aber die Entstehung der Mannigfaltigkeit von Dingen zu erklären, nimmt Epikur an, die Atome hätten sich rein willkürlich, frei von ihrer Richtung ein wenig entfernt: „*Declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus: ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se*" (Cic., De fin. I, 18; De nat. deor. I, 69). „*Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, ponderibus propriis incerto tempore ferme incertisque loci spatiis decellere paulum*" (Lucr., De rer. nat. II, 217 ff.). Aus feinen Atomen bestehen die Seele (s. d.), die Götter, die in den Intermundien (s. d.) wohnen. Eine Ausführung der Atomistik gibt LUCREZ. Atome (principia, minima, semina) muß man annehmen, sonst bestände jeder Körper, der kleinste wie der größte, aus unendlichen Teilen, und es gäbe dann keinen Unterschied zwischen dem Kleinsten und Größten, beides wäre unendlich, „*quod quoniam ratio reclamat vera negatque credere posse animum*", „*victus fateare necessest esse ea quae nullis iam praedita partibus extent et minima constent natura . . . quae quoniam sunt, illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum*" (De rer. nat. I, 615 ff.). Ein Gegner der Atomistik ist CICERO

(De nat. deor. II, 37) und PLOTIN, nach dem alles Körperliche teilbar ist (Enn. II, 4, 8).

Die Atome (*ἀμερῆ σώματα, ἀδιαίρετα, ὄγκοι*, semina, LACTANTIUS) werden von Kirchenvätern öfter erwähnt, die Lehre von denselben wird bekämpft. ISIDORUS bemerkt: *„Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corporis partes tam minutissimas, ut nec visui pareant, nec τομήν, id est sectionem, recipiant, unde ἄτομοι dicti sunt . . . Atomus ergo est, quod dividi non potest, ut punctus“* (Opp. ed. Migne III, 472 f.; LASSWITZ, G. d. At. I, 31 f.). JOH. SCOTUS ERIUGENA versteht unter Atomen die einfachsten Individuen (Div. nat. I, 26, 34). Die Mutaziliten nehmen die Existenz unausgedehnter (ohne *„makan“*) Atome an, die durch ihre Wirkungen den Raum ausfüllen, in diesem einen Ort *(„hajjiz“)* haben, punktuelle Einheiten sind, durch deren Verbindungen und Trennungen das Geschehen erfolgt; diese Atome sind von Gott geschaffen (vgl. LASSWITZ, G. d. At. I, 138 ff.). Atome nimmt auch WILHELM VON CONCHES an.

Der Atombegriff findet sich dann bei NICOLAUS CUSANUS: *„Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper indivisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello“* (De mente III, 9). Die physikalische Atomenlehre erneuert DANIEL SENNERT. Er spricht von *„atomi, atoma corpuscula, minima naturae, σώματα ἀδιαίρετα, corpora individuata“*. Vier Arten Elementaratome gibt es: *„atomi igneae, aëreae, aquaeae, terreae“* (Hypomn. III; LASSWITZ, G. d. At. I, 443). Eine Unendlichkeit unendlich kleiner *(„non quanti“)* Atome nimmt GALILEI an (Opp. III, p. 36 ff.). So auch G. BRUNO: *„Ad corpora ergo respicienti omnium substantia minimum corpus est seu atomus, ad lineam vero atque planum minimum, quod est punctum“* (De min. I, 2). GASSENDI betrachtet die Körperwelt als aus einer unbestimmt großen (aber nicht unendlichen) Zahl von Atomen zusammengesetzt, die von Gott bei der Schöpfung einen unverlierbaren Antrieb *(„impetus“)* zur Bewegung erhalten haben, der während der Ruhe nur gehemmt ist. Aus den feinsten (belebten) Atomen sind die Organismen zusammengesetzt (Synt. ph. Ep. II, sct. 1, C. 4, 7). Zur Geltung bringt die Atomistik R. BOYLE, der als Grundeigenschaften der Atome Größe, Gestalt, Bewegung bestimmt (LASSWITZ, G. d. At. II, 268). DESCARTES, HOBBES, SPINOZA *(„Atomus est pars materiae sua natura indivisibilis“*, Ren. Cart. pr. II, def. III) nehmen statt der (punktuellen) Atome (ausgedehnte) Corpuskeln (s. d.) an. DESCARTES bemerkt hierbei: *„Cognoscimus etiam fieri non posse, ut aliquae atomi . . . existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere ac proinde agnoscere esse divisibiles“* (Princ. phil. II, 20). LEIBNIZ meint gleichfalls, alles Ausgedehnte als solches müsse sich immer weiter zerlegen lassen, daher gibt es keine absoluten Atome, wohl aber einfache geistige Monaden (s. d.), die *„wahren Atome“* (Monad. 3). CHR. WOLF macht aus diesen (ausgenommen die Seelenmonade) wieder *„atomi naturae“*. *„Atomus naturae dicitur, quod in se indivisibile est. Atomus materialis, quod in se divisibile, sed cui dividendo non sufficiunt aliquae causae in rerum natura existentes“* (Cosm. § 181). HOLBACH leitet alles Geschehen aus der Anziehung und Abstoßung der Atome in der Weise des Materialismus (s. d.) ab, während DIDEROT, BUFFON, ROBINET (De la nat. IV², 21) den Atomen schon ein primitives Leben, Empfinden zuschreiben.

wie dies später NAEGELI, L. NOIRÉ, E. HAECKEL u. a. tun (s. Hylozoismus).

Neben der quantitativ-extensiven kommt nun eine dynamische Atomistik auf, welche in den Atomen unausgedehnte Kraftpunkte erblickt. Zugleich wird der Gedanke wach, daß die Atome als solche nur Producte unseres Denkens sind, Ansatzpunkte der Berechnung, nicht Dinge an sich, ferner auch bei vielen die Idee, daß die Atome überhaupt nur relativer, nicht absoluter Art sind, daß die Dinge sich in sie zerlegen lassen, daß aber von der Existenz ursprünglich isolierter Atome nicht die Rede sein kann.

Wissenschaftlich begründet BOSCOWICH, philosophisch KANT die dynamische Atomenlehre. Atom ist nach Kant *„ein kleiner Teil der Materie, der physisch unmittelbar ist. Physisch unmittelbar ist eine Materie, deren Teile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann“* (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 427). Die Atome bestehen aus abstoßenden Kräften, durch die sie erst einen Raum erfüllen (s. Materie); sie gehören der Sphäre der Erscheinung (s. d.) an. Schon in der *„Monadologia physica“* spricht Kant von Atomen, *„monades physicae“*. *„Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam“* l. c. sct. I, prop. II); jede *„monas“* hat eine *„sphaera activitatis“* (l. c. prop. VI). SCHELLING nennt die Atomistik *„das einzig consequente System der Empirie“*, das metaphysisch einer rein dynamischen Auffassung Platz machen muß (Ideen z. e. Ph. d. Nat.², S. 297 f., s. Materie). Nach HERBART entsteht das materielle Atom durch das Gleichgewicht zwischen Attraction und Repulsion (Allg. Met.). K. ROSENKRANZ: *„Die absolute Continuität des Äthers realisiert ihre absolute Discretion in dem Minimum einfacher materieller Existenz, im Atom.“* Dieses ist eine Voraussetzung, es ist das Minimum der Auflösung des Äthers, keine unveränderliche Substanz, sondern ein Symbol, eine Fiction (Syst. d. Wiss. S. 200). J. H. FICHTE definiert die Atome als *„einfache Unzerlegbarkeiten, aber qualitativer Art, welche ihren Raum setzen — erfüllen und durch ihre innere Affinität sowie durch die damit zwischen ihnen hervortretenden Wechselwirkungen das Phänomen relativ undurchdringlicher Körper erzeugen“* (Anthr. S. 194). Nach ULRICI erscheint jedes Atom als *„ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäußerungen ausgehen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgibt“* (Leib u. Seele S. 37). Nach G. SPICKER ist das Atom nicht absolut isoliert. *„Alle Atome bedingen sich gegenseitig, ihre Causalität und Wirksamkeit ist nur als eine gemeinschaftliche zu denken“* (Vers. e. n. Gott. S. 112 ff.). E. v. HARTMANN betrachtet die Materie als aus *„Atomkräften“*, *„Dynamiden“* (so schon REDTENBACHER), unausgedehnten Kraftpunkten zusammengesetzt (Phil. d. Unb.³, S. 474; Gesch. d. Met. II, 506 f.); die Atome sind *„Willensatome“* mit primitivstem Bewußtsein (Ph. d. Unb.³, S. 498, 512), *„objectiv reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen“* (l. c. S. 491). R. HAMERLING erklärt: *„Nicht das Atom, sondern nur seine Wirkungssphäre ist räumlich“* (At. d. Will. I, 169). Das Continuum ist nur Sinnenschein wahrhaft bestehen *„Seinspunkte“*, *„Lebens- und Kraftpunkte“* (l. c. I, 26), unausgedehnte, immaterielle Willenseinheiten mit primitivstem Bewußtsein (l. c. I, 26 f., 239, 170 ff.). Es gibt ein *„Atomgefühl“*. CZOLBE dagegen nimmt *„begrenzte und nach allen Dimensionen ausgedehnte“* Atome an, die sich ursprünglich anziehen und abstoßen (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 83). Rein dynamische *„Atome“* gibt es nach

Faraday (Üb. d. Nat. d. Mat., Phil. Magaz. 1844, Bd. 24, S. 136), Zöllner (Wiss. Abh. I, 127). Wundt betrachtet die continuierliche Ausdehnung der Körper als Wirkung der bewegten Materie auf unser Anschauungsvermögen (Syst. d. Phil.[2], S. 442 ff., 453 f.). Atome (relative) sind als Kraftcentren, als Ausgangspunkte von Bewegungen denkend zu postulieren (Log. II, 362, 374). Riehl: *„Der Atombegriff ist der Ausdruck des einfachen Denkactes der Setzung eines Wirklichen, auf Anlaß und entsprechend der einfachen Empfindung nach Abzug ihrer Qualität und ihres bestimmten Grades"* (Phil. Krit. II, 1, 22). Es sind *„nicht erst Elemente da, welche hinterher zu einem ihnen selbst äußerlichen, gleichgültigen Systeme zusammengeraten; vielmehr sind die Elemente durch ihre Grundeigenschaften zusammengehörig"* (l. c. S. 276). Atome sind Abstractionsproducte, Gedankensymbole, nicht (am Ende gar beseelte) Dinge. *„Die Atomistik ist eine Zeichensprache für Dinge, die für die Unterscheidung und Individualisierung der Erscheinungen Stützpunkte, für die Rechnung Ansatzpunkte liefert . . ."* (Z. Einf. in d. Phil. S. 153). Nach Lipps sind die Atome *„nur Ausgangs- und Zielpunkte gesetzmäßig aneinander gebundener Arten des räumlichen Geschehens"* (Gr. d. Log. S. 91). H. Cornelius warnt vor der Hypostasierung des Atombegriffes, betont aber auch den Wert desselben als *„reines Bild für die Zusammenfassung der Erscheinungen"* (Einl. in d. Phil. S. 328). So auch die Kantianer.

Nach Schopenhauer sind die Atome *„kein notwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloß eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper"* (W. a. W. u. V. I, S. 495). Fechner erblickt den Beweis der Realität der Atome allein *„in der mathematischen Notwendigkeit, sie zu gebrauchen"* (Üb. d. Seelenfr. S. 216 ff.; Phys. u. phil. Atom.[2]). Die Atome haben kein Für-sich-sein, sind nur als Bestandteile des allgemeinen, göttlichen Bewußtseins real. Nach L. Busse sind die Atome *„nur praktisch brauchbare Fictionen, symbolische Bezeichnungen eines Seins und Geschehens"* (Phil. u. Erk. I, 1, 245). Renouvier bemerkt: *„L'atome semble . . . n'être qu' une conception proprement chimique"* (Nouv. Mon. p. 11). O. Liebmann sieht in den Atomen punktuelle Kraftcentren, Dynamiden (Anal. d. Wirkl.[2], S. 307, 311). Das Atom ist Grenzbegriff von provisorischem Charakter, eine *„Rechenmarke der Theorie"*, eine *„Fiction"* (l. c. S. 311 f.). Schuppe sieht in den Atomen nur Producte der *„Zerfällung des mit Qualitäten erfüllten Raumes in kleinste Teile"* (Log. S. 83). E. Mach erklärt, man dürfe in den von der Naturwissenschaft *„selbstgeschaffenen veränderlichen ökonomischen Mitteln, den Molecülen und Atomen"*, nicht *„Realitäten hinter den Erscheinungen erblicken"*. Das Atom ist ein Denkmittel, die Erscheinungen darzustellen (Populärw. Vorl. S. 223). Eine reservierte Haltung gegenüber der Atomistik nimmt (wie schon Helmholtz, Vortr. u. Red. II, 47) P. Volkmann ein (Erk. Gr. der Naturwiss. S. 152 ff.). Ostwald schaltet die Atomtheorie aus, ersetzt sie durch eine *„energetische"* Auffassung (s. d.). — *„Wirbelatome"*, die in und aus dem Fluidum des Stoffes entstehen, nehmen P. G. Tait und Thomson an. Haeckel u. a. nehmen zweierlei Arten Atome an: Massen- und Äther-Atome. Vgl. Monade, Hylozoïsmus, Materie, Homöomerien, Elemente.

Atomismus: Annahme, daß die Dinge insgesamt aus Atomen (s. d.) zusammengesetzt sind, daß alles Geschehen auf Mischung und Entmischung, Vereinigung und Trennung, Anziehung und Abstoßung, Umlagerung der Atome

beruht (DEMOKRIT, EPIKUR, LUCREZ, GASSENDI, HOLBACH, ROBINET, BÜCHNER u. a). Einen psychischen Atomismus, nach welchem aus psychischen Elementen das Bewußtsein sich aufbaut, lehren SPENCER (Psychol. I), TAINE (De l'intellig. III), CLIFFORD (s. Mind-stuff), HAECKEL. Dagegen JAMES (Princ. of Psychol. I, p. 145 ff.), LOTZE, KÜLPE (Einl. in d. Philos.), L. BUSSE u. a.

Atomistik: Lehre, Theorie von den Atomen (s. d.): a. quantitative Atomistik, b. qualitative Atomistik (ANAXAGORAS u. a.). Vgl. Homoeomerien, Elemente.

Atomistische Psychologie wird jede psychologische Richtung genannt, welche voraussetzt, daß das Psychische sich aus ursprünglich bestehenden, isolierten Elementen aufbaut. . Dagegen besonders H. CORNELIUS (Psychol. S. 117 ff.; Einl. in d. Psych. S. 205). Vgl. Psychologie.

Attraction (Anziehung) und Repulsion (Abstoßung) als Grundeigenschaften der Körperelemente beruhend auf Attractions- und Repulsionskräften, die aber nur in ihren Wirkungen gegeben und gedacht sind. LEIBNIZ leugnet, daß die Attraction eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie sei (Opp. Erdm. p. 767). KANT definiert die Attractionskraft als *„diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht“* (Met. Anf. d. Nat. WW. IV, 389). Aus Attractions- und Repulsionskräften besteht alle Materie (s. d.). So auch SCHELLING. — Von einer *„seelischen Attraction“* spricht STEINTHAL als von einem Streben, in Verhältnis und Verbindung zu treten (Einl. in d. Psych. S. 115).

Attribut (attributum, das Zuerteilte): wesentliche, unmittelbare, notwendige, ursprüngliche, constitutive Eigenschaft oder Wirkungsweise eines Seienden, Art und Weise des Seins selbst.

Bei ARISTOTELES bedeutet *συμβεβηκὸς καθ' αὑτό* die wesentliche, notwendige Eigenschaft eines Dinges, die von ihm nicht abgetrennt gedacht werden kann (Anal. post. I 22, 83b 19; Met. V 30, 1025a 30). So auch bei THOMAS das *„attributum“* (Sum. th. I, 39, 8c). Insbesondere sprechen die Scholastiker von den Attributen Gottes, *„attributa Dei interna“* (Allwissenheit u. s. w.). Nach PIERRE D'AILLY sind sie *„nomina sive signa vocalia, supponentia immediate pro perfectione divina“* (STÖCKL II, 1029). ALBERTUS MAGNUS: *„Attributa divina dicunt modum creationis quo creaturae exeunt ab ipso“* (Sum. th. II, 39, 1). Der Begründer der Schule der Mutaziliten, WASIL BEN ATÂ, leugnet die Vielheit der göttlichen Attribute (STEIN, An. d. W. d. Jahrh. S. 93). *„Sifâtija“* hießen die arabischen Anhänger der Attribute Gottes (l. c. S. 94).

DESCARTES nennt Attribute die Grundeigenschaften der Substanz (Princ. phil. I, 56). In Gott gibt es weder *„qualitates“* noch *„modi“*, sondern nur *„attributa“*, weil Gott unveränderlich ist. *„Et etiam in rebus creatis, eae quae numquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent“* (ib.). Attribut des Geistes ist das Denken, Vorstellen *(„cogitatio“)*, Attribut des Körpers die Ausdehnung *(„extensio“)* (l. c. 53). Die Attribute: Zahl und alle Universalien sind nur in unserem Denken (l. c. 58).

Eine fundamentale Bedeutung hat der Begriff des Attributs bei SPINOZA.

Er versteht darunter das, was das Denken als die Wesenheit der *„Substanz“* (s. d.) constituierend auffaßt: *„Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiae constituens“* (Eth. I, prop. IV) — *„quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis“* (Epist. 27). Die *„Substanz“* (= Gott) besteht in unendlichen Attributen: *„Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit“* (Eth. I, prop. XI). Wir aber erfassen von Gott nur zwei Attribute, *„cogitatio“* (Denken, Bewußtsein) und *„extensio“* (Ausdehnung) (l. c. II. prop. I, II). Jedes dieser Attribute muß durch sich allein gedacht werden (*„per se concipi debet“* [l. c. I, prop. X, dem.]). Es ist aber die Substanz nur ein Wesen mit mehreren Seinsweisen: *„Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere“* (l. c. I, prop. X). Die göttlichen Attribute sind so ewig wie Gott selbst: *„Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna“* (l. c. prop. XIX). Alles, was aus dem Attribut folgt, existiert notwendig ewig und unendlich (l. c. prop. XXI). — Während K. FISCHER in den Attributen Spinozas zwei real gesonderte Daseinsarten der Substanz erblickt, bestimmt J. E. ERDMANN sie idealistisch als zwei *„Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes“*, gleichsam durch gefärbte Brillengläser (Gr. d. Gesch. d. Phil. II[4], 62).

CHR. WOLF: *„Quae per essentialia determinantur, dicuntur attributa“* (Ont. § 146). *„Attributa enti constanter insunt“* (l. c. § 150). CRUSIUS: *„Dasjenige, was aus dem Grundwesen einer Sache mit einer Beständigkeit hinfließt und sofern derselben allezeit zukommt, heißt ein attributum“* (Vernunftwahrh. § 40). Attribute im logischen Sinne sind nach KANT (Log. S. 89) und FRIES *„Folgen der constitutiven Merkmale“* eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 123). E. v. HARTMANN betrachtet als die beiden Attribute des *„Unbewußten“* (s. d.) Idee und Wille (Kategor. S. 221).

Auctor: das Wort schlechthin gebraucht, bezieht sich im 11. bis 13. Jahrhundert auf BOËTHIUS.

Audition colorée (farbiges Hören) heißt die bei manchen Personen (zuweilen in Familien erbliche) innige, associative Verbindung, Verschmelzung von Gehörs- und Farbenempfindungen, vielleicht durch den gleichartigen Gefühlston vermittelt. Dieses Phänomen wurde untersucht von LUSSANA, FECHNER, LEHMANN, BLEULER, STEINBRÜGGE u. a. Vgl. Analogien der Empfindung.

Auffassung s. Apprehension. *„Gute Auffassung“* ist ein leichtes Appercipieren, Aneignen eines Wissensstoffes.

Aufklärung heißt die Verbreitung freierer, selbständiger, klarer Ideen, eine, klares Bewußtsein von der Bedeutung, dem Ursprung, dem Grunde der Dinge und des physischen, geistigen, socialen, religiösen Lebens verschaffen wollende Tendenz im Denken und Handeln des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärung entspricht dem Triebe nach Individualisierung und Autonomie des Denkens und Lebens. Ihren Ausgang nimmt die Aufklärung in England, indem sie hier im Empirismus (s. d.) LOCKEs u. a. wurzelt; zugleich kommt ihr das rationalistische Streben nach Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe (DESCARTES), nach *„vernünftigen Gedanken“* (CHR. WOLF) entgegen. Zu den englischen Aufklärern

gehören TOLAND, TINDAL und andere Deisten und „*Freigeister*“, zu den französischen BAYLE, MONTESQUIEU, VOLTAIRE, ROUSSEAU (zum Teil), HELVETIUS, HOLBACH, GRIMM, die Encyklopädisten: DIDEROT, D'ALEMBERT u. a.; zu den deutschen FRIEDRICH DER GROSSE, LESSING, MENDELSSOHN, REIMARUS, EBERHARD NICOLAI, ABBT, GARVE, SULZER, ENGEL, FEDER, BAHRDT, LICHTENBERG u. a. Die Philosophie der Aufklärung hat zum Teil den Charakter einer eklektischen Popularphilosophie mit besonderer Berücksichtigung von Fragen, die mit der Religion zusammenhängen, teleologischen und psychologischen Untersuchungen (vgl. ÜBERWEG, Gr. d. Gesch. der Phil. III⁹, 227 ff.). Nach KANT ist Aufklärung der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (Was ist Aufkl.? Berlin. Monatsschr. 1784). — Als Reaction gegen die Aufklärung tritt eine Bevorzugung des Gefühlslebens auf bei ROUSSEAU, HAMANN, JACOBI, den Romantikern. Vgl. LECKY (Gesch. d. Aufklär. in Europa 1873).

Aufmerksamkeit ist der Inbegriff der subjectiv-psychologischen Vorgänge und Zustände, die der Apperception (s. d.) eines Vorstellungsinhaltes entsprechen. Sie bedeutet einen höheren Grad der Bewußtheit, Concentration des Bewußtseins, Bevorzugung, Fixierung von Erlebnissen und Hemmung, Vernachlässigung anderer. Das aufmerksame Erleben wird charakterisiert durch Spannungsempfindungen, verschiedenartige Gefühle, Strebungen; der Zusammenhang aller dieser Factoren, in und mit welchen die Aufmerksamkeit gegeben ist, läßt diese als Trieb- bezw. Willenshandlung erkennen (unwillkürliche = triebhafte — willkürliche Aufm.).

Die Aufmerksamkeit gilt zunächst als eine besondere Bewußtseinstätigkeit, deren die Klarwerdung, Erfassung eines Inhalts bedarf, oft geradezu als Willenstätigkeit. So schon bei AUGUSTINUS (s. Apperception), nachdem schon im Altertum besonders STRATO die bemerkende Function der Aufmerksamkeit hervorgehoben hatte (Plut., De soll. an. 3, 6). THOMAS unterscheidet „*attentio actualis*“ und „*attentio secundum virtutem*“ (4. sent. 15, 4, 2, 4c) und betont: „*ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio*“ (Verit. 13, 3c); die intentio ist „*actus voluntatis*“ (Verit. 22, 19c). DESCARTES erklärt die Aufmerksamkeit durch den Einfluß des Willens auf das Seelenorgan. „*Cum quis suam attentionem sistere vult in consideratione unius obiecti per aliquod tempus, haec voluntas per illud tempus retinet glandem inclinatam in eandem partem*“ (Pass. an. I, 43. p. 20). MALEBRANCHE: „*Je sens que la lumière se repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais un certain effort que j'appelle attention*“ (Méd. chrét. I, 2). LOCKE betont, daß die Vorstellungen der inneren Erfahrung erst klar und deutlich werden, wenn der Verstand sich nach innen auf sie wendet, auf sie achtet (Ess. II, ch. 1, § 8). LEIBNIZ schreibt der Aufmerksamkeit eine bewußtmachende Wirksamkeit zu, durch sie werden die Perceptionen zu Apperceptionen (s. d.) (Nouv. Ess. Préf. u. II, ch. 9); ein Streben der Seele, von einer Perception zur andern überzugehen, liegt ihr zugrunde („*Percepturitio*“, s. d. bei CHR. WOLF). Nach CHR. WOLF ist die Aufmerksamkeit „*facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una maiorem claritatem ceteris habeat*“ (Psych. emp. § 237). „*Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bei ihren Empfindungen als Einbildungen und allen übrigen Gedanken . . ., sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, daß wir uns dessen mehr als des übrigen bewußt werden, das ist, zu machen, daß ein*

Gedanke mehr Klarheit bekommet, als die übrigen haben: welches wir die Aufmerksamkeit zu nennen pflegen" (Vern. Ged. I, § 268). BONNET faßt die Aufmerksamkeit als Reaction der Seele auf die Wahrnehmungseindrücke in ihr auf. *„L'âme peut par elle-même rendre très vive une impression très faible. En réagissant sur les fibres représentatives d'un certain objet, elle peut rendre plus fort ou plus durable le mouvement imprimé à ces fibres par l'objet, et cette faculté se nomme l'attention"* (Ess. de Psych. C. 7). Im 18. Jahrhundert überhaupt wird unterschieden: äußerliche — innerliche, natürliche, unvorsätzliche — willkürliche, vorsätzliche Aufmerksamkeit. So unterscheidet PLATNER active und passive Aufmerksamkeit und definiert die Aufmerksamkeit als *„diejenige Tätigkeit der Seele, durch welche sie den innern Eindruck wahrnimmt"* (Phil. Aph. I, 157). REID erblickt in der Aufmerksamkeit eine Willenshandlung (Inqu. 2, sct. 10). TH. BROWN erklärt: *„Attention to objects of sense appears to be nothing more than the coexistence of desire with the perception of the object"* (Phil. of the Hum. Mind, Lect. 31). Nach KANT ist das Aufmerken ein *„Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden"* (Anthr. I, § 3). Nach CHR. E. SCHMID ist die Aufmerksamkeit *„der Zustand, wo die Vorstellungskraft in Bezug auf den Stoff vorhandener Vorstellungen tätig ist"* (Emp. Psych. S. 227). — M. DE BIRAN bestimmt die Aufmerksamkeit als Willenshandlung. *„J'appelle attention ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes et les rend simplement aptes à percevoir ou à représenter confusément les objects qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurir"* (Oeuvr. inéd. II, p. 86, 88). RENOUVIER: *„L'attention est une volonté de s'arrêter à la considération d'un objet et de ses rapports au lieu de suivre le cours naturel des associations"* (Nouv. Monadol. p. 97).

Nach FRIES bedeutet Aufmerken *„willkürliche innere Wahrnehmung unserer Tätigkeiten"*. Aufmerksamkeit ist die *„Association unserer Willensbestimmung mit gewissen Vorstellungen, wodurch eben die Vorstellungen, für die ich mich interessiere, die ich haben will, lebhafter werden und leichter wahrgenommen werden"* (Syst. d. Log. S. 66). SCHOPENHAUER sieht im Willen das, was *„die Aufmerksamkeit zusammenhält"* (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 30). K. ROSENKRANZ: *„Das Aufmerken ist derjenige Act der Intelligenz, wodurch sie sich die Richtung auf sich selbst in ihrem Gefühl gibt"* (Psychol.[3], S. 332). JACOB: *„Wir bemerken ein Bestreben in uns, sobald Wahrnehmungen da sind, uns diese klar vorzustellen. Dieses Bestreben nennt man Aufmerksamkeit"* (Gr. d. Erfahrungsseel. S. 206). Als Tätigkeit bestimmen die Aufmerksamkeit BENEKE (Lehrb. d. Psychol.) und LOTZE (Med. Psychol.), auch BOLZANO (Wiss. III, 86). Nach FECHNER ist die Aufmerksamkeit eine psychische Tätigkeit, die sich auf psychische Phänomene jeder Art beziehen kann, und die durch ein Gefühl der Selbsttätigkeit charakterisiert werden kann (Phil. Stud. IV, S. 207). Fechner gibt eine genaue Schilderung der im Gefolge der Aufmerksamkeit auftretenden Bewußtseinsvorgänge (Psychophys. II, 475 ff.). Die Aufmerksamkeit ist dieselbe Tätigkeit, welche im Willen wirksam ist (l. c. II[2], 450). Als Willenstatsache faßt die Aufmerksamkeit HÖFFDING auf (Psychol. S. 160, 431). Nach TÖNNIES ist die Aufmerksamkeit *„wesentlich bedingt durch die vorhandenen Antriebe und deren Erregungszustand"* (Gem. u. Gesell. S. 140). KREIBIG: *„Die Aufmerksamkeit*

ist ein Wollen, das darauf gerichtet ist, einen äußeren Eindruck oder eine reproducierte Vorstellung, beziehungsweise bestimmte Einzelheiten darin klar und deutlich bewußt zu machen" (Die Aufm. als Willensersch. S. 2, vgl. S. 68, 76 ff. 83 ff.). Hier ist auch UEBERHORST (Wes. d. Aufm.: Arch. f. syst. Philos. IV) zu erwähnen. R. WAHLE bestimmt die Aufmerksamkeit als „*Erreichenwollen eines Wissens*" (D. Ganze d. Philos. S. 372 ff.) PREYER: „*Jeder Willensact erfordert Aufmerksamkeit, und jede Concentration der Aufmerksamkeit ist ein Willensact*" (Seele d. Kind. S. 223). HODGSON bemerkt: „*Attention, when guided by a propose, is an exercise of volition*" (Phil. of Reflect. I, 291; so auch MANSEL, Letters . . . p. 48). Als actives Bewußtsein faßt die Aufmerksamkeit auf STOUT (Anal. Psychol. II, C. 283), auch J. WARD. JAMES erklärt, Aufmerksamkeit sei „*the taking possession by the mind, in clear and vivid form, of one out of what seem several simultaneously possible objects or trains of thought. Focalization, concentration of consciousness are of its essence*" (Princ. of Psychol. I, 404; 434, 441, 446). Eine specifische Activität ist die Aufmerksamkeit nicht (vgl. l. c. C. 11, 14). So auch BRADLEY (Mind XI, 1886, p. 322). Als active, auswählende, bewußtseinssteigernde Tätigkeit faßt die Aufmerksamkeit SULLY auf (Hum. Mind C. 6, Handb. d. Psychol. S. 101 ff.; vgl. BALDWIN, Handb. of Psych. I). Nach E. v. HARTMANN ist sie mit dem Wollen verwandt, physiologisch „*ein centrifugaler Innervationsstrom, der die Erregbarkeit der getroffenen Endorgane erhöht oder herabsetzt*" (Mod. Psych. S. 201). Sie deckt sich mit der Apperception (s. d.). — WUNDT bestimmt die Aufmerksamkeit als „*die Gesamtheit der mit der Apperception von Vorstellungen verbundenen subjectiven Vorgänge*" (Vorles.[2], S. 267), als „*den durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet*" (Gr. d. Psych.[5], S. 249). Es eignen sich besonders zusammengesetzte räumliche Vorstellungen dazu, um ein Maß für den Umfang der Aufmerksamkeit zu gewinnen (l. c. S. 251). Diese Versuche ergeben je nach den besonderen Bedingungen einen Spielraum zwischen 6 und 12 Eindrücken (l. c. S. 252). Die „*successive Bewegung der Aufmerksamkeit über eine Vielheit psychischer Inhalte*" scheint ein „*periodischer Vorgang zu sein, der aus einer Mehrzahl aufeinander folgender Apperceptionsacte besteht*" (l. c. S. 254). Die Aufmerksamkeitsvorgänge sind „*innere Willensprocesse*", Trieb- und Willküracte (l. c. S. 261 f.). Der Tätigkeitscharakter der Aufmerksamkeit liegt nicht in einem besonderen Vermögen, sondern in dem Bewußtseinszusammenhange, der sie constituiert (Grdz. d. phys. Psych. II[4], 266 f.; Phil. Stud. II, 33; Log. II[2], 2, 265 f.). Die Aufmerksamkeit wird teils durch äußere Reize, teils durch innere Einflüsse gelenkt. Ihre Adaptation an den Reiz bekundet sich in Spannungsempfindungen (Grdz. d. phys. Psych. II[4], 269 ff., Phil. Stud. II, 34). Der Gesamtproceß der Aufmerksamkeit und Apperception (s. d.) besteht in: 1) einer Klarheitszunahme, verbunden mit Tätigkeitsgefühl, 2) einer Hemmung anderer disponibler Eindrücke, 3) in Spannungsempfindungen mit verstärkenden sinnlichen Gefühlen, 4) einer verstärkenden Wirkung der Spannungsempfindungen auf die Vorstellungsinhalte durch „*associative Miterregung*". Die unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommenden Vorstellungsverbindungen heißen Apperceptionsverbindungen (s. d.). Die Leistungen der Aufmerksamkeit sind in einer Beziehung Hemmungsprocesse. Das nimmt auch KÜLPE an (Gr. d. Psych. S. 460). Die Aufmerksamkeit ist nichts neben den Bewußtseinsinhalten Gegebenes (l. c. S. 439 f.), sondern „*ein allgemeiner*

Zustand des Bewußtseins . . ., dessen Bedingungen freilich außerhalb der wechselnden Inhalte, die in ihn geraten, gesucht werden müssen" (l. c. S. 440 f.). Die Wirkungen der Aufmerksamkeit bestehen in einer Vergrößerung der Empfindlichkeit und Unterschiedsempfindlichkeit (l. c. S. 444 f.), der Reproductions-Tendenz und -Treue (l. c. S. 445), in einer Herabsetzung oder Elimination der Gefühle, in einer Verfeinerung der Analyse, einer Verschmelzung (l. c. S. 446), in einer Beeinflussung des zeitlichen Verlaufs der Bewußtseinsinhalte (l. c. S. 447). Die Begleiterscheinungen der Aufmerksamkeit werden von Külpe aufgezählt (l. c. S. 448 ff.) und die Bedingungen der Aufmerksamkeit erörtert (l. c. S. 452 ff.): I. äußere Bedingungen, a. motorische, b. sensorische; II. innere Bedingungen, a. Gefühlswirkung eines Eindrucks = Interesses, b. Beziehung zur psychophys. Disposition. Ähnlich wie WUNDT lehrt G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 284). Vgl. N. LANGE, Beiträge zur Theor. d. sinnl. Aufmerksamkeit (Philos. Stud. IV). Einen positiven psychophysischen Vorgang, der in der Unterstützung, Verstärkung einer vorhandenen Erregung, in der Steigerung der Disposition für die erwartete Erregung besteht, erblickt in der Aufmerksamkeit G. E. MÜLLER (Zur Theor. d. sinnl. Aufm. 1873); PILZECKER (Lehre von d. sinnl. Aufm. 1889) schließt sich der späteren Ansicht Müllers betreffs der Aufmerksamkeit an. A. HÖFLER definiert: „*Aufmerken heißt: bereit sein zu psychischer Arbeit, nämlich speciell zu intellectueller Arbeit*" (Psych. Arb. S. 100). EHRENFELS bestimmt die Aufmerksamkeit als „*eine innere Willens- oder Strebenshandlung mit dem Zweck, gewisse Vorstellungen in das Gebiet der Lucidität hereinzuziehen, respective ihnen jenes Merkmal in relativ höherem Maße zuzuwenden*" (Syst. d. Werttheor. I, 253 ff.). JODL sieht in der Aufmerksamkeit ein Willensphänomen, einen Act der Spontaneïtät, der Auswahl, der Bevorzugung. Sie ist „*Fixierung des Bewußtseins auf einen bestimmten Inhalt oder Eindruck, welcher eben dadurch vermöge der Enge des Bewußtseins andere Inhalte verdunkelt und aus dem Bewußtsein drängt*" (Lehrb. d. Psych. S. 437, 438 ff., 501 ff.). Es gibt sinnliche und repräsentative, active und passive Aufmerksamkeit (ib.). Nach G. OPPENHEIMER besteht der Aufmerksamkeitsvorgang „*in der Vorbereitung von gewissen Sinneszellen oder einem Complexe von solchen, die eine Vorstellung bewirken können, zur Aufnahme einer neuen Sinnesempfindung oder Vorstellung*" (Phys. d. Gef. S. 103). Es befinden sich hier „*gewisse Rindenzellen in einem Zustand erhöhter Erregbarkeit*", in welchem ein kleiner Zuwachs des Reizes große Wirkungen erzeugen kann (l. c. S. 104 ff.). MÜNSTERBERG nimmt den Standpunkt der „*Actionstheorie*" (s. d.) ein: „*Unbemerkt bleibt das, wofür die Handlung nicht vorbereitet ist, bis die Stärke der Erregung die Handlung erzwingt; von der Aufmerksamkeit erfaßt dagegen ist das, was die Bedingungen der motorischen Entladung bereit findet*" (Grdz. d. Psych. I, S. 550). Ähnlich KROELL (Wes. d. Seel. S. 58).

Eine Reihe von Philosophen betrachtet die Aufmerksamkeit bloß als Zustand, Verstärkung eines Bewußtseinsinhalts, Hemmung anderer Inhalte, ohne specifische innere Tätigkeit. Die Hemmung der übrigen Vorstellungen infolge vorherrschender Erregung des Seelenorgans für eine bestimmte Vorstellung betont schon HOBBES (De corp. 25, 6). Nach CONDILLAC ist die Aufmerksamkeit nur „*une sensation plus vive que toutes les autres*" (Tr. des sens. p. 37): er unterscheidet eine passive und active Aufmerksamkeit (l. ch. c. 2, § 11, p. 14). HERBART bestimmt die Aufmerksamkeit als „*die Fähigkeit, einen Zuwachs des Vorstellens zu erzeugen*" (Psych. a. Wiss. II, § 128). Die Aufmerksamkeit ist

unwillkürlich = passiv, oder willkürlich = activ (Lehrb. zur Psych.[3], S. 147). Die erstere hat ihren Grund *„zum Teil in der augenblicklichen Lage des Geistes während des Merkens; anderenteils wird sie bestimmt durch die älteren Vorstellungen, welche das Gemerkte reproduciert“* (l. c. S. 148). *„Attentus dicitur is, qui mente sic est dispositus, ut eius notiones incrementi quid capere possint“* (De attent. mensura 1822). Es wird bei den Herbartianern auch zwischen *„sinnlicher“* und *„intellectueller“* Aufmerksamkeit unterschieden; bei der letzteren werden Eindrücke vor andern durch *„Vorstellungshülfen“*, Apperceptionsmassen (s. d.) bevorzugt. WAITZ versteht unter Aufmerken *„ein scharfes und genaues Percipieren von Einzelnem“* (Lehrb. d. Psych. S. 624 ff.), ein gespanntes Erwarten (l. c. S. 637). Nach VOLKMANN heißt aufmerksam sein, *„eine Vorstellung, Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse dem Drange zum Sinken entgegen unverrückt festhalten“* (Lehrb. d. Psych. II[4], 204). GEORGE versteht unter Aufmerksamkeit die Concentration des allgemeinen Wachseins auf ein Einzelnes (Lehrb. d. Psych. S. 84). CZOLBE: *„Aufmerksamkeit ist nur Isolation der intensiveren Empfindungen aus der Menge gleichzeitig stattfindender, von denen wir deshalb abstrahieren“* (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 222). Nach LIPPS ist die Aufmerksamkeit keine besondere Kraft, sondern die sich concentrierende Reproductionstätigkeit selbst mit Hilfe begünstigender Vorstellungen (Gr. d. Seel. S. 620, 123). Im Zustande der Aufmerksamkeit finden wir in uns *„den Gegenstand, daneben die subjectiven Strebungs- und Spannungsempfindungen samt den so oder so gearteten Lust- und Unlustgefühlen“* (l. c. S. 46). Nach H. E. KOHN ist die Aufmerksamkeit in irgend einem Grade mit jedem Bewußtseinsinhalte verbunden (Zur Theor. d. Aufm. 1895, S. 19). Nach REHMKE ist zu unterscheiden zwischen *„Deutlichhaben“* und *„Deutlichhabenwollen“* (Allg. Psych. S. 524 f.). Unwillkürliche Aufmerksamkeit ist *„dasjenige ‚Bemerken‘, dessen besondere Bedingung allein der in dem Gegebenen zusammen sich bietende Gegensatz der Unterschiedenen ist, willkürliche Aufmerksamkeit dagegen dasjenige Bemerken, dessen besondere Bedingung überdies noch das bemerkenwollende Bewußtsein ist“* (l. c. S. 526). Ähnlich TH. KERRL (Lehre von der Aufmerks. S. 71). SCHUPPE bestreitet den Tätigkeitscharakter der Aufmerksamkeit. *„Wessen wir uns dabei bewußt werden, das ist nur das Gefühl des Interesses an den gemeinten Vorstellungen oder an der auszuführenden Bewegung, und höchstens noch eine nicht weiter definierbare Regung, die als Wille bezeichnet werden kann . . . Von einem Tun — ist nichts zu entdecken“* (Log. S. 143). Nach EBBINGHAUS besteht die Aufmerksamkeit *„in dem lebhaften Hervortreten und Wirksamwerden einzelner seelischer Gebilde auf Kosten anderer“* (Gr. d. Psychol. S. 575). Sie ist *„das Resultat eines Selectionsprocesses: sie besteht in einer Einschränkung oder Concentration der Seele auf eine gewisse Anzahl der ihr den obwaltenden Umständen nach überhaupt möglichen Empfindungen und Vorstellungen“* (ib.). Nach H. CORNELIUS besteht das Beachten eines Wahrnehmungsinhalts *„nur in der Unterscheidung desselben von seiner Umgebung und in seinem Wiedererkennen“*, die *„intellectuelle“* Aufmerksamkeit nur in einem Festhalten eines Gedächtnisbildes, woran sich *„eine mehr oder minder bestimmte Erkenntnis der Ähnlichkeit des betreffenden Inhalts mit Gruppen anderweitiger von früher her bekannter Inhalte“* anschließt (Einl. in d. Phil. S. 218). Die Leistung der sinnlichen Aufmerksamkeit ist die Zerlegung eines Inhalts (Psych. S. 168 ff.).

Im Gefühle (Interesse) erblickt besonders TH. ZIEGLER das Agens der

Aufmerksamkeit. Das Gefühl ist „*der tragende Hintergrund, aus dem die Vorstellung in das helle Licht des Bewußtseins tritt*“ (D. Gef.[2], S. 47). Durch den Gefühlston erzwingt sich die Vorstellung die Aufmerksamkeit (l. c. S. 50). STUMPF identificiert die Aufmerksamkeit mit dem Interesse, bestimmt sie als „*Lust am Bemerken selbst*“ (Tonpsychol. I, S. 68, 279). Der Wille ist die Aufmerksamkeit (l. c. S. 69, 281).

RIBOT bestimmt als die ursprüngliche Form der Aufmerksamkeit die „*spontane*“ Aufmerksamkeit („*attention spontanée, naturelle*“ im Unterschied von der „*attention volontaire, artificielle*“) (Psych. de l'att. p. 3). Der „*Mechanismus*“ der Aufmerksamkeit ist wesentlich motorischer Art, besteht in einem „*arrêt*“ auf die Muskeln (l. c. p. 3). Die Einheit des Bewußtseins ist die Quelle der Aufmerksamkeit (l. c. p. 4). Diese ist ein auf die motorische Kraft übertragener Affectzustand, der in Gefühlen und Strebungen wurzelt (l. c. p. 12). Sie ist ein „*monoïdéisme intellectuel avec adaptation spontanée ou artificielle de l'individu*“, d. h. eine Concentration auf einen Zustand des Bewußtseins (l. c. p. 6). Bei der „*attention volontaire*“ ist das Ziel gewollt, gewählt; sie ist begleitet von einem „*sentiment d'effort*“ (l. c. p. 47 f.).

Eine biologische Begründung der Aufmerksamkeit findet sich bei K. GROOS. Sie ist nach ihm ursprünglich „*ein Mittel in dem körperlichen Kampfe ums Dasein*“. Der „*Instinct des Lauerns*“ ist die Urform der Aufmerksamkeit. Aus dieser „*motorischen*“ hat sich die „*theoretische*“ Aufmerksamkeit entwickelt. Die Grundform der Aufmerksamkeit ist die „*Erwartung des Zukünftigen*“ (Spiele d. Mensch. S. 180 f., Spiele d. Tiere S. 210 f., vgl. damit die Definition der Aufmerksamkeit als „*die sich mit einer Vorstellung verknüpfende Frage nach dem, was in Zukunft in Beziehung auf dieses Vorgestellte vorgehen wird*“, bei FORTLAGE, Psych. I, § 9, S. 78). Ähnlich JERUSALEM, nach dem die Aufmerksamkeit „*in einer Art Concentration des ganzen Organismus auf einen erwarteten Eindruck*“ besteht (Lehrb. d. Psych.[3], S. 83). „*Wir müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen unserer Umgebung . . . zu versehen haben. Zu diesem Zwecke müssen wir alle unsere psychischen Kräfte anstrengen, und eben diese Anspannung nennen wir Aufmerksamkeit*“ (ib.). Die Aufmerksamkeit hängt sehr eng mit dem Interesse zusammen (l. c. S. 84). Als Wirkungen der Aufmerksamkeit zählt JERUSALEM auf: die auswählende Tätigkeit, Verengerung des inneren Gesichtsfeldes, Zerlegung der Vorstellungen, Abstraction, Apperception (l. c. S. 85 ff.).

Verschiedene Associationspsychologen führen die Aufmerksamkeit auf eine Summe von Spannungsempfindungen zurück, die mit bestimmten Bewußtseinszuständen sich verknüpfen. So z. B. ZIEHEN (Leitfad. d. phys. Psych.[2], S. 166). Vgl. Apperception.

Aufrechtsehen wird in verschiedener Weise erklärt. WUNDT z. B. erklärt es aus den Bewegungen des Auges. „*Unsere Orientierungslinie im Raum ist ja die äußere Blicklinie oder, für das binoculare Sehen, die aus dem Zusammenwirken der Blickbewegungen hervorgehende mittlere Orientierungslinie. Einer im äußern Raum nach oben gehenden Richtung dieser Linie entspricht aber in dem hinter dem Drehpunkt gelegenen Raum des Netzhautbildes eine nach unten gehende Richtung, und umgekehrt*“ (Gr. d. Psych.[5], S. 163 f.).

Augenschein s. Evidenz.

Ausdehnung ist eine Grundeigenschaft der optischen und tactilen

Wahrnehmungsinhalte, die Räumlichkeit der Körper. Im weiteren Sinne ist Ausdehnung (extension) das Erfülltsein von Raum und Zeit durch einen Wahrnehmungsinhalt. DESCARTES sieht in ihr das Wesen der Materie (s. d.), ebenso SPINOZA, dem sie als eines der Attribute (s. d.) der „*Substanz*" gilt (Eth. II, prop. II). „*Extensio est id, quod tribus dimensionibus constat*" (Ren. Cart. pr. ph. II, def. I). Nach LEIBNIZ ist die Ausdehnung nur eine „*verworrene Vorstellung*" von inneren Verhältnissen der Monaden (s. d.). Ein „*phaenomenon*" ist sie nach CHR. WOLF, welcher erklärt: „*Si plura diversa adeoque extra se invicem existentia tanquam in uno nobis repraesentamus: notio extensionis oritur: ut adeo extensio sit multorum diversorum, aut, si mavis, extra se invicem existentium coëxistentia in uno*" (Ont. § 548). PLATNER erklärt die Ausdehnung aus dem „*Zusammenfließen verworrener Vorstellungen einfacher Substanzen*" (Phil. Aph. I, § 903). Nach BERKELEY ist die Ausdehnung nur eine Idee (s. Raum), nach HUME ist die „*idea of extension*" eine „*idea of visible or tangible points distributed in a certain order*" (Treat. I, p. 358), einer Ordnung von Empfindungen. Nach REID besteht zwischen der objectiven Ausdehnung und der Ausdehnung der Empfindungsinhalte keine Congruenz (Inqu. p. 120). KANT erklärt die Ausdehnung für eine apriorische Anschauungsform (s. d.); sie ist rein subjectiv. So der gesamte Idealismus im Gegensatze zum Realismus, der die Dinge an sich für ausgedehnt hält oder die Ausdehnung als eine Wirkung dieser Dinge selbst ansieht. So ist nach ULRICI (ähnlich J. H. FICHTE) die Ausdehnung „*Folge einer den Raum einnehmenden und gegen das Eindringen eines andern Widerstand leistenden Kraft*" (Leib u. Seele S. 36). E. v. HARTMANN betont, daß sie den primitiven Empfindungen nicht zukommt (so auch HERBART u. a.), diese ist erst (wie bei LOTZE) das Product einer raumsetzenden Seelenfunction. „*Was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und Kraftäußerungsformen occupierte, beziehungsweise gesetzte und producierte Raum*" (D. Probl. d. Erk. S. 20). Nach CZOLBE ist die Ausdehnung nicht nur eine Eigenschaft, sondern auch „*Subject, Substanz sowohl der Atome als des sie durchdringenden Raumes*" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 78 f., 95, 253). Nach H. SPENCER ist Ausdehnung ein secundäres Attribut der Dinge. Wir erkennen sie nur „*vermöge einer Combination von Widerständen*" (Psych. II, § 348, S. 233). Nach UPHUES ist Ausdehnung „*eine Summe gleichartiger, gleichzeitiger, wechselseitig zusammenhängender, aber nicht einander bedingender Teile, die wir uns in Empfindungen vergegenwärtigen*" (Psych. d. Erk. I, 208). Vgl. Raum, Empfindung.

Ausdruck: Darstellung einer Vorstellung durch ein Zeichen (s. d.). Nach HUSSERL bezieht sich jeder sprachliche Ausdruck auf eine Gegenständlichkeit (Log. Unt. II, 46, vgl. 80 f.). Vgl. Name.

Ausdrucksbewegungen heißen die im Gefolge von Affecten und Gefühlen auftretenden, erst triebhaften und zum Teil willkürlichen, später durch Gewohnheit vielfach mechanisierten, reflexartig gewordenen Bewegungen der Gesichtsmuskeln, der Extremitäten, des Gesamtkörpers (mimische und pantomimische Bewegungen). Mit ihnen beschäftigen sich besonders J. B. PORTA (De humana physiognomica 1593), LAVATER (Physiognom. Fragmente 1783 ff.), ENGEL (Ideen zu einer Mimik 1785 ff.), CH. BELL (Essays on anatomy of expression 1806), HUSCHKE (Mimices et physiognomices fragmenta 1821), HARLESS (Lehrb. d. plast. Anatomie), PIDERIT (Mimik u. Physiogn. 2. A. 1866), DUCHENNE,

GRATIOLET u. a. CH. DARWIN stellt drei Principien der Ausdrucksbewegungen auf: das Princip zweckmäßig associierter Gewohnheiten, das Princip des Gegensatzes, das Princip der directen Tätigkeit des Nervensystems (D. Ausdr. d. Gemütsbew. 1872, S. 28 ff.). Nach H. SPENCER zieht jedes Gefühl als primäre Begleiterscheinung eine diffuse Nervenentladung nach sich, welche die Muskeln erregt; die Muskeltätigkeit wird dann zur natürlichen Sprache des Gefühls. Die Ausdrucksbewegungen sind angeboren (Psych. II, § 502). Nach A. LEHMANN besteht die Verbindung zwischen den Affecten und den Ausdrucksbewegungen in einer Association; in directer oder indirecter Reproduction motorischer Vorgänge infolge der wiederholten Association ist das Auftreten der Ausdrucksbewegungen begründet (Haupts. d. menschl. Gefühlsleb. § 360 ff.). JAMES (Psych. II, C. 25) und C. LANGE (Üb. Gemütsbew.) leiten aus den Ausdrucksbewegungen die Affecte (s. d.) ab. Nach WUNDT treten die Ausdrucksbewegungen in der Regel unwillkürlich auf, „*entweder den Affecterregungen folgend oder in der Form impulsiver, aus den Gefühlsbestandteilen des Affects entspringender ‚Triebhandlungen*". Sie können also auch durch den Willen beeinflußt werden (Gr. d. Psych.[5], S. 206). Sie zerfallen in drei Klassen: 1) rein intensive Symptome, 2) qualitative Gefühlsäußerungen = mimische Bewegungen, 3) Vorstellungsäußerungen = pantomimische Bewegungen (l. c. S. 206 f.). Die dritte Form ist wegen ihrer genetischen Beziehung zur Sprache (s. d.) wichtig (l. c. S. 207). Die Ausdrucksbewegungen sind Begleiterscheinungen, nicht Ursachen des Affects, verstärken diesen aber (l. c. S. 208 f.). Von den Ausdrucksbewegungen sind die einfachern „*ursprünglich Triebhandlungen, während manche verwickeltere pantomimische Bewegungen wahrscheinlich auf einstige Willkürhandlungen zurückzuführen sind, die zuerst in Trieb- und dann sogar in Reflexbewegungen übergingen*", wobei die Vererbung eine Rolle spielt (l. c. S. 231). Die Ausdrucksbewegungen sind automatisch gewordene, ursprünglich bewußte Leistungen und zugleich (wie bei DARWIN) vererbte Gewohnheiten (Grdz. d. phys. Psych. II[4], 510 ff.; Ess. 8, S. 217; Vorles.[2], S. 422 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 590; Völkerpsych. I, 1, S. 31 ff.; Phil. Stud. III). Voluntaristisch erklärt die Ausdrucksbewegungen HUGHES (Mim. d. Mensch. 1900). Vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 9, 436 u. ff. und L. DUMONT, Vergn. u. Schmerz S. 277 ff.

Ausdrucksmethode geht in der Psychologie auf die „*exacte Darstellung centrifugaler Äußerungen der Gefühle*" (KÜLPE, Gr. d. Psych. S. 239). „*Es sind vier körperliche Processe, die in einer functionellen Beziehung zu Lust und Unlust zu stehen scheinen: die mit Hülfe eines Dynamometers (Kraftmessers) darstellbaren willkürlichen Bewegungen, die mit dem Sphygmographen (Pulsschreiber) registrierbaren Veränderungen des Pulses, die mit dem Pneumatographen (Atmungsschreiber) ganz ähnlich registrierbaren Hebungen und Senkungen der Brust bei der Inspiration und Exspiration, endlich die mit dem Plethysmographen aufzuzeichnenden Schwankungen in dem Volum eines Körperteils*" (l. c. S. 250 f.). WUNDT nennt Ausdrucksmethode „*die Erforschung der physiologischen Rückwirkungen psychischer Vorgänge*" (Gr. d. Psych.[5], S. 105; Phil. Stud. XV, XVIII). Vgl. FÉRÉ, Sensation et mouvement 1887. LEHMANN, Die Hauptges. d. menschl. Gefühlsleb. 1892; Die körperl. Äußerungen psych. Zustände 1899—1901.

Ausflüsse (effluvia, ἀποῤῥοαί) gehen nach EMPEDOKLES von den Körpern

aus und werden von den *πόροι* anderer aufgenommen, wodurch die Wechselwirkung und die Wahrnehmung erklärt werden (Plut., Quaest. nat. 19, 3; Aristotel., De gen. et corr. I 8, 324 b 26).

Ausführlich ist nach CHR. WOLF ein deutlicher Begriff, *„wenn die Merkmale, so man angibt, zureichen, die Sache jederzeit zu erkennen und von allen andern zu unterscheiden“* (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], S. 22).

Ausgeschlossenen Dritten, Satz vom, s. Exclusi tertii.

Auslösung heißt, physikalisch, die Freiwerdung lebendiger Kraft durch einen quantitativ der ausgelösten Energie nicht äquivalenten Impuls. Nach OSTWALD besteht die Auslösung in der Ermöglichung des Ausgleiches von Energie, in der Aufhebung der Compensation der Intensität an einer Stelle (Vorl. üb. Naturph.[2], S. 300 f.). Der Begriff der physiologischen Auslösung (décrochement) schon bei COURNOT und DE SAINT-VENANT, auch bei älteren deutschen Physiologen (vgl. DUBOIS-REYMOND, Red. I, 405 ff.).

Aussage (*κατηγορεῖν*, praedicatio): sprachlich geformtes Urteil. Der Megariker STILPO soll behauptet haben, von einem Etwas lasse sich nichts als dasselbe Etwas aussagen (*ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι*, Simpl. ad. Ar. Phys. 26 r, 120 f.). ANTISTHENES meint, es gebe von jedem nur einen *οἰκεῖος λόγος*; es dürfen nur identische Urteile: S ist S (z. B. der Mensch ist Mensch) aufgestellt werden (Plat. Soph., 251 b; Aristot., Met. V, 29). Unter *τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*, Arten der Aussage, versteht ARISTOTELES die allgemeinsten Begriffsformen, die Kategorien (s. d.). Ausgesagt kann nach ihm und den Scholastikern nur das Allgemeine werden (De interpr. 7, 17 a 39). Nach THOMAS ist *„praedicatio“ „quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur“* (De ente 4 k). HUSSERL betont, alle theoretische Forschung terminiere zuletzt in Aussagen (Log. Unt. II, 5). Von dem Acte der Aussage ist der *„ideale Inhalt“*, der constant gilt, zu unterscheiden (l. c. S. 44). Jede Aussage hat eine Meinung, bedeutet etwas (l. c. S. 45). Vgl. Logik, Bedeutung. — AVENARIUS bezeichnet die *„Aussagen“* als *„E-Werte“* (s. d.) und betrachtet sie als *„abhängig“* vom *„System C“* (s. d.), als *„Function“* desselben. Die *„Aussagen“* zerfallen in *„Elemente“* (s. d.) und *„Charaktere“* (s. d.). — Die Aussage als Bericht über ein Ereignis hängt von der Treue des Gedächtnisses ab, sie wird durch die Phantasie beeinflußt (vgl. W. STERN, Zur Psychol. d. Aussage 1902).

Ausschaltung, Gesetz der. *„Nach diesem Gesetz bewirkt die bei dem simultanen oder successiven Zusammenhang dreier Inhalte a, b und c entstandene Reproductionstendenz zwischen a und c, daß allmählich c direct durch a, ohne Vermittlung von b, erregt wird“* (KÜLPE, Gr. d. Psych. S. 213). Dadurch geht z. B. das mittelbare in das unmittelbare Wiedererkennen über (s. d.).

Ausschlußverfahren ist der Beweis, welcher (nach LOTZE) *„sämtliche denkbaren Einzelfälle eines allgemeinen Falles aufzählt und von allen übrigen, außer einem, beweist, daß sie unmöglich sind, so daß, falls überhaupt feststeht, daß irgend eine Art des allgemeinen Falles stattfinden muß, dann diese übrig-gebliebene notwendig gültig ist“* (Gr. d. Log.[3], § 74). Auf diese Methode (s. d.) legt J. ST. MILL großes Gewicht, auch SCHUPPE (Log. S. 56).

Außen s. Außer uns.

Außendinge s. Dinge.

Außenwelt ist der Inbegriff der Außendinge mit ihren Eigenschaften, die Summe des vom Ich Unterschiedenen, Objectiven, in Raum und Zeit constant Vorgefundenen (den Leib des Erkennenden inbegriffen), vom fühlend-wollenden Subject unabhängig Existierenden, der *„transcendenten Factoren“* (s. d.), die sich uns in Vorstellungen und Begriffen objectivieren. Was ich als mir Entgegenstehendes, von mir Unabhängiges setze, ist für mich Außenwelt im Gegensatze zur Innenwelt, der stetigen Reihe meiner Erlebnisse als solcher. Je nach der Stufe der Erkenntnis ist der Außenweltsbegriff ein verschiedener: das naive Bewußtsein hält seine Wahrnehmungsvorstellungen unmittelbar für die Objecte selbst, die Einzelwissenschaft unterscheidet die (gedachten) Objecte von den subjectiven Empfindungen und Vorstellungen, die erkenntniskritisch fundierte Metaphysik versteht unter Außenwelt eminenter die den Objecten, den vorgestellten wie den wissenschaftlich gedachten, zugrunde liegenden Factoren (das *„An-sich“* der Dinge). Während ferner der Realismus (s. d.) die Außenwelt ganz außerhalb des erkennenden Bewußtseins setzt, betrachtet der Idealismus (s. d.) die Außenwelt als etwas dem erkennenden (allgemeinen, reinen, transcendentalen) Bewußtsein Immanentes, als Summe von Vorstellungen und Vorstellungsmöglichkeiten oder als Verwebungen von Vorstellungen mit Einheit, Gesetzmäßigkeit, Objectivität setzenden Gedanken (empirischer u. kritischer, transcendentaler oder methodischer Idealismus). Der naive, dogmatische Realismus setzt die Dinge der Außenwelt den Vorstellungen qualitativ gleich, der kritische Realismus nimmt nur eine Conformität zwischen Vorstellung (Gedanke) und Gegenstand an. Anders stellt sich ferner der Materialismus (s. d.), anders der Spiritualismus (s. d.) zum Außenweltsproblem. Für den Solipsismus (s. d.) endlich ist die Außenwelt nur im und für das (Einzel-) Ich. Bezüglich des Problems des Außenweltsbewußtseins bestehen mannigfache Theorien. Vgl. besonders Object, dann Ding, Ding an sich, Qualitäten, Anschauungsformen, Kategorien, Wahrnehmung u. s. w.

Außenweltsbewußtsein s. Außenwelt, Object.

Außer uns: 1) außerhalb des empirischen Ich, im Raum, 2) unabhängig vom erkennenden Bewußtsein, an sich (s. d.), bewußtseinstranscendent; in einem andern, umfassenden, allgemeinen Bewußtsein enthalten, nicht actuell präsent.

Berkeley nennt die sinnlich wahrnehmbaren Dinge außer uns (external), obzwar sie nur Ideen (s. d.) sind, *„mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie percipierenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden“* (Princ. XC). Nach Chr. Wolf setzen wir die Dinge *„außer uns“*, *„indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind“*, *„außereinander“*, *„indem wir erkennen, daß sie voneinander unterschieden sind“* (Vern. Ged. I, § 45, 740; Ont. § 544). Nach Kant heißt außer uns so viel wie im Raume (Prolegom. § 49), auch unabhängig von uns. Reinhold erklärt *„von außen“* durch *„etwas vom bloßen Vorstellungsvermögen Verschiedenes“*, *„von innen“* durch *„eigene Spontaneität“* (Vers. e. neuen Theor. II, 365). *„Außer mir“* ist nach S. Maimon nur *„etwas, mit dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewußt sind“* (Vers. üb. d. Tr. S. 203). Ähnlich J. G. Fichte (s. Object). Schopenhauer:

„Außer uns sind die Dinge nur, sofern wir sie vorstellen“ (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 2). RIEHL bemerkt, außer uns heiße erkenntnistheoretisch *„nicht bloß extra, sondern praeter nos“* (Phil. Krit. II, 2, 157). Nach R. HAMERLING ist außer uns nur die Summe jener Bedingungen, welche bewirken, daß sich in uns eine Anschauung erzeugt, also das An-sich des Dinges. *„Außer uns ist nur das Object selbst, aber nicht das vorgestellte, sondern das für uns ganz unvorstellbare, daher nicht vorgestellte Object, das unbekannte Reale, welches auf unsere Sinnesorgane wirkt“* (Atom. d. Will. I, 17, 19). R. AVENARIUS und E. MACH negieren den üblichen psychologisch-erkenntnistheoretischen Unterschied von *„außen“* und *„innen“* (s. Object). So auch H. CORNELIUS. *„Innerhalb unseres Bewußtseins“* heißt nichts als *„Inhalt unseres Bewußtseins“*, *„außerhalb des Bewußtseins“* bedeutet nur, *„dass etwas existiere, was nicht gegenwärtig Inhalt unseres Bewußtseins ist“* (Psychol. S. 244). Vgl. Object, Introjection, Immanenzphilosophie.

Äußeres und Inneres sind Correlatbegriffe. Das Äußere ist, erkenntnistheoretisch, das räumlich Wahrgenommene, das Innere das psychische Erleben als solches; das Innere der Dinge = das Wesen (s. d.) der Dinge. FRIES betrachtet als Äußeres *„einen Gegenstand als Teil in einer Verbindung mit andern“*, als Inneres *„das Ganze, in welchem die Bestimmungen vereinigt sind“* (Syst. d. Log. S. 100). HEGEL erklärt: *„Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-anderes als Äußeres gegenübersteht“* (Encykl. § 138). CARRIERE: *„Das Äußere ist die Äußerung des Innern, damit ist dieses in ihm gesetzt und zur Erscheinung gebracht“* (Ästh. I, 100).

Äußerlichkeit = die Form des in Raum und Zeit Gegebenseins. Nach HEGEL besteht der Begriff (s. d.) zuerst im An-sich, dann in der *„Äußerlichkeit“*, aus der er zu sich selbst fortschreitet, bewußt wird (Naturphil. S. 39).

Äußern = etwas Geistiges, eine Idee zur Darstellung bringen, objectivieren.

Ausstrahlung s. Emanation, Monade.

Auswählende Function des Bewußtseins wird von JAMES betont (Princ. of Psychol. I, 225. 284 ff.).

Autarkie (αὐτάρκεια): Selbstgenügsamkeit, sc. der Tugend zur Glückseligkeit, nach der Ansicht der Cyniker (*αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*, Diog. L. VII, 11) und Stoiker (Diog. L. VII, 1, 65); aber PANAETIUS und POSIDONIUS fordern als Bedingungen zur Glückseligkeit noch Gesundheit, Reichtum (*χορηγία*) und Macht (ib.).

Autognosie: Selbsterkenntnis.

Autohypnose s. Hypnose.

Automaten, einen geistigen, nennen SPINOZA (Em. int. S. 49) und LEIBNIZ die Seele (s. d.). Nach DESCARTES sind die Tiere ungeistige Automaten.

Automatentheorie nennt JAMES (Princ. of Psychol. I, 128 ff.) die

Ansicht, daß die Handlungen der Organismen rein physisch-mechanisch, ohne Beeinflussung durch psychische Factoren erfolgen.

Automatische Bewegungen sind solche Bewegungen, die ihre Auslösung unmittelbar in den Nervencentren finden, ohne Beteiligung des Willens, impulsiv stattfinden. Infolge der Übung (s. d.) erfolgt vielfach eine Mechanisierung (s. d.) von Willenshandlungen zu automatischen Bewegungen. Dessoir nennt automatische Handlungen solche, *„die alle Merkmale psychischer Bedingtheit tragen, nur daß sie von der ausführenden Person im Augenblick der Ausführung nicht gewußt werden“* (Doppel-Ich S. 9).

Automatismus, psychischer: Selbsttätigkeit und Regelmäßigkeit der elementaren Bewußtseinsvorgänge (vgl. Janet, L'automatisme psychologique, 1889).

Autonomie (Selbst-Gesetzgebung): Gesetzgebung durch das vernünftige Ich, die Vernunft selbst. Gegensatz: Heteronomie. Je nachdem die Ethik die Sittlichkeitsgebote oder das Sittengesetz schlechthin auf Autonomie oder Heteronomie zurückführt, ergibt sich eine autonomische oder eine heteronomische Moraltheorie (s. Ethik). — Kant begründet die Sittlichkeit durch die Apriorität (s. d.) der praktischen Vernunft (s. d.), deren kategorischer Imperativ (s. d.) unbedingt, unabhängig von aller Erfahrung gilt und Befolgung verlangt, weil er die Stimme der sittlichen, gesetzgebenden Vernunft ist. *„Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“* (Kr. d. pr. Vern. I, § 8; vgl. Einl.). Autonomie des Willens ist *„die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien“* (Gr. zu e. Met. d. Sitt. S. 67). Diese Autonomie ist das einzige Princip aller moralischen Gesetze, alle Heterogonie der Willkür ist der Sittlichkeit entgegen. Die *„Heteronomie der Willkür“* entsteht, *„wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll“* (l. c. S. 67 f.) *„Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältnis gibt diesem das Gesetz“* (ib.). Die Autonomie ist das Princip der Würde des Menschen. Die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils beruht auf einer Autonomie des urteilenden Subjects (Kr. d. Urt. § 31). Lipps erklärt: *„Sofern mein Willensentscheid einem eigenen Zug zum Sittlichen entstammt, und das Gebot nur Anlaß ist, diesen Zug zu wecken, ist mein Willensentscheid sittlich autonom“. „Soweit dagegen das sittliche Gebot lediglich als ein fremdes mir gegenübersteht und seinem Inhalte nach nicht zugleich als ein Gebot meiner eigenen Natur oder als ein Gesetz meines eigenen Willens sich darstellt, will oder handle ich heteronom“* (Eth. Grundfr. S. 98). *„So ist also schließlich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinstimmung mit einem eigenen innern Gesetz“* (l. c. S. 107). Riehl: *„Autonomie des Willens, das ist nichts anderes als ethische Freiheit“, „Wille zur Persönlichkeit“* (Z. Einf. in d. Phil. S. 196 f.). Der Wille soll ein naturgesetzlicher sein, als vernünftiger Wille; *„nicht der Mensch, sofern er Mensch, sondern sofern er ein Vernunftwesen ist, ist das*

Subject und zugleich die Quelle des ethischen Handelns" (l. c. S. 197 f.). Vgl. Sittlichkeit.

Autopsie: Selbstbeobachtung.

Autorität s. Ethik, Sittlichkeit.

Autosuggestion s. Suggestion.

Averroïsmus heißt die Deutung des Aristoteles im Sinne des AVERROES, aufgekommen und vom 14. bis zum 17. Jahrhundert herrschend in der Schule von Padua. Nach der averroïstischen Lehre ist der „*tätige Intellect*" (s. d.) eins mit dem göttlichen Geiste, der in allen Seelen einheitlich wirksam und unsterblich ist, während es eine individuelle Unsterblichkeit nicht gibt. Die Alexandristen (s. d.) hingegen leugnen jedwede Unsterblichkeit. Averroïsten sind mehr oder weniger NICOLETTO VERNIAS (De unitate intellectus), ALEXANDER ACHILLINI, AUGUSTINUS NIPHUS, ZABARELLA, ANDREAS CAESALPINUS, nach welchem Gott die „*anima universalis*" ist (Quaest. peripat. 1571), CESARE CREMONINI (vgl. ÜBERWEG, Gr. d. Gesch. d. Phil. III⁹, 19 ff. u. STÖCKL III, 203).

Aversion: Abneigung. Eine Definition derselben bei SPINOZA als „*tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae*" (Eth. III, def. aff. IX).

Ävum (aevum) s. Ewigkeit.

Axiom (*ἀξίωμα* = dignitas): Grundsatz, Grundlage aller Beweise auf einem Gebiete, ursprünglicher, unbeweisbarer Satz, Grundurteil. Die speciellen Axiome gründen sich auf allgemeine Grundsätze der Anschauung und des Denkens, die insofern a priori (s. d.) sind, als ohne sie Erfahrung im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis nicht möglich ist, wenn auch die Bedeutung der Axiome erst in und an der Erfahrung bewußt wird. Es sind zu unterscheiden: mathematische, physikalische, logische Axiome (= Denkgesetze, s. d.).

Der Begriff des Axioms ist bei PLATO schon insofern vorhanden, als dieser in reinen, dem Denken entstammenden Grundsätzen, Grundurteilen die Quelle aller Erkenntnis erblickt. Von dem relativen Grundsatze (*ὑπόθεσις*) muß zu einem „*zulänglichen*", „*ersten*" Satz (*ἀρχή*) zurückgegangen werden (Phaedo 107 B, 101 E), zum voraussetzungslosen Princip (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, Rep. 510 B). Bei ARISTOTELES bedeutet *ἀξίωμα* einen des Beweises nicht bedürftigen, die Grundlage eines Beweises bildenden Satz (Met. IV 3, 1005 a 20; Phys. VIII 8, 252 a 24), auch einen praktischen Grundsatz (Eth. Nic. IV 7, 1123 b 21). Die Stoiker verstehen unter *ἀξίωμα* einen durch sich selbst klaren Satz (*ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ*, Diog. L. VII, 1, 48). Nach BOËTHIUS ist Axiom (dignitas) eine „*propositio per se nota, quam quisque probat auditam*" (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 17). Den Scholastikern gelten die Axiome als uns angeborene (s. d.) „*ewige Wahrheiten*" (s. d.).

In der neueren Philosophie stehen einander zwei Auffassungen der Axiome gegenüber: die rationalistische und die empiristische, ferner die aprioristische nebst Vermittelungen.

Rationalistisch lehrt DESCARTES die Vernunftnotwendigkeit der Axiome. „*Cum . . . agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: sed ut veritas aeterna, quae in mente nostra sedem habet,*

vocaturque communis notio, sive axioma. Cuius generis sunt: impossibile est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat“ (Princ. phil. I, 49). Nach GALILEI haben die Axiome ursprüngliche Evidenz, sie sind „*da per se*“. F. BACON unterscheidet zwei Methoden, zu den Axiomen zu gelangen und diese zu gebrauchen. „*Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media: atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata*“ (Nov. Org. I, 19). Nach LOCKE gehören zu den Axiomen alle aus unmittelbarer Erfahrung entspringenden Sätze, wie der Satz der Identität u. dgl. Sie beruhen auf der unterscheidend-vergleichenden Function der Seele, ihre Klarheit auf der Festigkeit, die sie im Bewußtsein erlangen (Ess. IV, C. 7, § 1 ff.). LEIBNIZ betrachtet die Axiome als „*angeboren*“ (s. d.) in dem Sinne, daß sie, potentiell, im Bewußtsein angelegt sind und daß man sie im Denken finden kann, ohne von der Erfahrung auszugehen (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 5). Chr. WOLF definiert „*Axiom*“ als „*propositio theoretica indemonstrabilis*“ (Log. § 267). HUME betont, daß die Axiome durch das reine Denken entdeckt werden können, ohne von irgend einem empirischen Dasein abhängig zu sein (Inqu. IV, 1). Nach REID sind die Axiome oder Principien durch Intuition bewußt werdende ursprüngliche Wahrheiten („*self-evident truths*“), sie sind von strenger Notwendigkeit und Allgemeinheit (Ess. on the pow. II, 270 ff.); das Gegenteil derselben ist unmöglich. Die Erfahrung lehrt uns nur, was ist, nicht das Notwendigsein („*experience informs us only of what is, or has been, not of what must be*“, l. c. p. 281; I, 40 ff.).

KANT begründet die Notwendigkeit der Axiome aus der Apriorität (s. d.) der Anschauungs- und Denkformen. Geometrische Sätze sind apodiktisch, daher können sie „*nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*“ (Kr. d. r. V. S. 52, 54). Diese und die arithmetischen Axiome „*können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor denselben und nicht durch dieselben*“ (l. c. S. 58; Proleg. § 10 ff.). Aus dem Gebrauch der Kategorien (s. d.) entspringen apriorische Grundsätze, durch die allein Sicherheit und Objectivität in aller Naturerkenntnis möglich ist. Diese Grundsätze sind ursprünglicher Art, „*nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet*“ (Kr. d. r. V. S. 149). Die Quelle aller Grundsätze ist der reine Verstand, „*nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen correspondierenden Gegenstandes zukommen könnte*“ (l. c. S. 156). Die Grundsätze sind die obersten Regeln, Bedingungen der synthetischen Urteile, sie sind „*zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können*“, da sie sich auf mögliche Erfahrung beziehen, sie machen erst ein „*Natursystem*“ aus (Proleg. § 23, 26). Die Grundsätze zerfallen in mathematische und dynamische; erstere gehen nur auf die Anschauung, letztere auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt, erstere sind unmittelbar, letztere nur mittelbar evident. Die mathematischen Grundsätze gliedern sich in Axiome der

Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung (s. d.); die dynamischen Grundsätze gliedern sich in die Analogien der Erfahrung (s. d.) und die Postulate des empirischen Denkens (s. d.; Kr. d. r. Vern. S. 172 ff.). Axiome der Anschauung sind die Grundsätze, worauf sich die Möglichkeit und objective Gültigkeit der Mathematik a priori gründet. Das Princip dieser Axiome lautet: „*Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen*“ (l. c. S. 159).

Im Sinne des Kriticismus lehrt **Beck**. Nach ihm beruht die Notwendigkeit der Axiome auf den Eigenschaften von Raum und Zeit, sich in der Construction, d. h. durch die Zurückführung der Sätze auf die apriorischen Verknüpfungen der Anschauung, darstellen zu lassen (Erl. Ausz. III, 188). Nach **Fries** beruht diese Notwendigkeit auf der dauernden Tätigkeit der Vernunft (Neue Krit. II, 43). Sie werden demonstriert dadurch, „*daß wir die Anschauung nachweisen, die in ihnen nur wieder ausgesprochen wird*“ (Syst. d. Log. S. 411). Grundsätze sind die „*höchsten Principien der Systeme von Urteilen*“ (l. c. S. 292). **Schopenhauer** betont, die Wahrheit der mathematischen Axiome leuchte nur mittelst der Anschauung und Construction ein (Vierf. Wurz. C. 6, § 39). **Windelband** erklärt, für die genetische Methode seien die Axiome „*tatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind*“, für die kritische Methode aber sei es „*ganz und gar gleichgültig, wie weit ihre tatsächliche Anerkennung reicht*“, sie sind „*Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, daß das Denken den Zweck, wahr zu sein, das Wollen den Zweck, gut zu sein, das Fühlen den Zweck, Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will*“ (Präld. S. 257).

Als Hauptvertreter der empiristischen Auffassung der Axiome ist **J. St. Mill** zu nennen, für ihn sind sie experimentale Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung (Log. II, C. 6, § 1), durch Induction (s. d.) gewonnen, freilich unter der Voraussetzung der Gleichmäßigkeit des Naturgeschehens (Log. I, 277 ff.). Nach **Helmholtz** wiederum sind die Axiome Producte „*unbewußter, aus der Summe von Erfahrungen als Obersätzen entspringender Schlüsse*“ (Tats. d. Wahrn. S. 28). Sie sind durch Erfahrung gewonnen und bestätigt (Vortr. u. Red. II[4], 30 f., 230 ff.). „*Die geometrischen Axiome sprechen ... nicht über Verhältnisse des Raumes allein, sondern gleichzeitig auch über das mechanische Verhalten unserer festesten Körper bei Bewegungen*“ (l. c. S. 30). Empiristen sind B. **Erdmann** (Axiome d. Geom. S. 91 ff.), **Riemann** (WW. S. 475 f.), **Ostwald** (Vorles. üb. Naturph.[2], S. 305 f.). Auch **Überweg** betont den empirischen, abstractiven Ursprung der Axiome (Syst. d. Log.[4], S. 69 ff.). Nach **Czolbe** sind die Axiome „*Abstractionen aus sinnlich wahrnehmbaren, das Element der Bewegung enthaltenden Causalverhältnissen*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 66, 98 f., 100). Nach **Laas** bekundet sich in den Axiomen der Mathematik die Uniformität der Anschauungsformen, und diese besagt, daß wir keinen Grund haben, „*von den Formen der Anschauung jemals andere Gesetze zu erwarten als diejenigen, die wir beständig an ihnen constatieren*“ (Id. u. pos. Erk. S. 447). — Schon **Jacobi** erklärt die Notwendigkeit der Axiome aus dem Vorkommen der Anschauungsformen in aller Erfahrung (WW. II, 213 f.).

Teils rationalistisch, teils wenigstens den logischen, ursprünglichen Factor in den Axiomen würdigend und dem Kriticismus in manchem nahekommend lehren: **Bardili**. Er begründet die Apodikticität der Axiome aus dem

Vorhandensein des Denkens in ihnen (Gr. d. erst. Log. S. 82 ff.). Nach MAIMON sind die mathematischen Axiome nicht a priori, da sie der Erkenntnis des Gegenstandes nicht vorhergehen (Vers. üb. d. Tr. S. 169); ihre Notwendigkeit ist keine absolute, objective, sondern bloß subjectiv (l. c. S. 173). Nach TRENDELENBURG sind die mathematischen und physikalischen Axiome Producte der Denkbewegung, die dem Geiste als dessen eigene Tat unmittelbar verständlich sind (Log. Unt. I², 292). Nach LOTZE kommt den Axiomen Evidenz zu, die sie jedes Beweises enthebt (Log. S. 580). E. v. HARTMANN versteht unter der Apriorität der Axiome die Tatsache, daß in ihnen allgemeine logische Formen enthalten sind (Kr. Grundleg. S. 168). Ihre Notwendigkeit beruht darauf, daß sie nur für die formalen Verhältnisse eines an sich gleichgültigen Materials gelten, das sich jeder stets in derselben Weise reproducieren kann (l. c. S. 167). WUNDT betont, daß apodiktische Sätze sich nicht aus Anschauungen, sondern aus zwingenden Schlußfolgerungen ergeben (Log. I², 486 f.). Die Notwendigkeit der geometrischen Sätze beruht nur auf deren ausnahmsloser Gültigkeit; die Axiome der Zeit *„können nur aus der Erfahrung gezogen sein, weil sie, abgesehen von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, völlig gegenstandslos sind“* (l. c. S. 482, 490 ff.). Die mathematischen Axiome sind Anwendungen des Satzes vom Grunde auf mathematische Grundbegriffe. A priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speciellen Erfahrung bestimmt werden können; insofern sie sich aber auf die Anschauungsformen selbst beziehen, haben sie den Charakter allgemeinster Erfahrungsgesetze. Sie haben ihre Quelle in der Induction, beruhen auf ursprünglichen Inductionen, sind gleichzeitig Gesetze des Denkens und der Objecte des Denkens. Ihre Apodikticität erklärt sich daraus, daß das Denken an den formalen Bestandteilen der Dinge am unmittelbarsten und einfachsten sich betätigt. Das *„Princip der Constanz mathematischer Gesetze“* und das *„Princip der Permanenz der mathematischen Operationen“* bringen die Allgemeingültigkeit der mathematischen Begriffe zum Ausdruck (l. c. S. 387, II², 1, S. 106, 114 ff.). RIEHL erklärt die Notwendigkeit der Axiome daraus, daß sich an der Anschauungsform die synthetische Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins und seiner Identität (s. d.) am unmittelbarsten betätigt (Phil. Krit. II 1, S. 100). SCHUPPE sieht den Grund der Evidenz der mathematischen Axiome in deren Anschaulichkeit (Log. S. 89). Diese Evidenz beruht nach SCHUBERT-SOLDERN auf der *„Undenkbarkeit des Gegenteils“* (Gr. e. Erk. S. 310). SIGWART bestimmt die Axiome als *„Sätze, deren Wahrheit und Gewißheit unmittelbar einleuchtend, deren Gegenteil zu denken darum unmöglich ist“* (Log. I², 412).

Axiome, empiriokritische, s. Empiriokritisch; logische s. Denkgesetze; mathematische s. Axiome; mechanische s. Mechanisch.

Aziluth (von azel, absondern) heißt nach der Kabbalâ die obere oder Idealwelt (FRANCK, La cab. p. 197).

B.

Bamalip ist der erste Modus (s. d.) der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (i).

Barbara ist der erste Modus der ersten Schlußfigur: Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a) Folgerung gleichfalls (a).

Baroco ist der zweite Modus der zweiten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders verneinend (o).

Bedeutung eines Wortes ist der Begriff, den es bezeichnet, der Inhalt, das Gegenständliche, das es meint, auf das es sich bezieht (vgl. MARTINAK, Psychol. Unters. zur Bedeutungslehre 1901). Nach J. ST. MILL besteht die Bedeutsamkeit von Namen (s. d.) in der Mitbezeichnung (connotation). HUSSERL betont den Unterschied zwischen dem subjectiven Bedeutungsacte und der objectiv-idealen *„Bedeutung an sich“* selbst. Bedeutsame Zeichen sind Ausdrücke. Diese haben eine *„kundgebende“* Function, ferner eine Bedeutung (Log. Unt. II, 30 ff., 90 ff.). Nach H. CORNELIUS hat das Gedächtnisbild *„stets eine von ihm selbst zu unterscheidende Bedeutung“*. Sie ist dasjenige frühere Erlebnis, das durch ein Erinnerungsbild repräsentiert wird (Einl. in d. Phil. S. 212). Vgl. G. FREGE, Üb. Sinn u. Bedeut. (Zeitschr. f. Philos. Bd. 100, S. 25). Vgl. Wahrheit.

Bedeutungswandel s. Sprache.

Bedingten, Princip des *(„principle, law of conditioned“)*, lautet nach HAMILTON: alles Begreifliche im Denken ist bedingt durch zwei unbedingte Extreme. Denken ist Bedingen *(„to think is to condition“)*.

Bedingung (conditio) ist ein Umstand, ohne den ein Causalverhältnis nicht statthaben, ein Ereignis nicht stattfinden kann. Das *„Bedingende“* ist das, was die Abhängigkeit eines (physischen, psychischen, logischen) Vorganges, Zustandes setzt, das *„Bedingte“* das, was als abhängig bestimmt wird. *„Conditio sine qua non“* = absolute unerläßliche Bedingung.

Nach GOCLEN ist *„conditio“* *„qualitas ea, qua aliquid condi, id est, fieri aptum est“* (Lex. phil. p. 435). KANT sieht in den Anschauungsformen (s. d.) subjective *„Bedingungen“* aller Erfahrung. Der Bedingungsbegriff ist eine der Kategorien (s. d.). *„Bedingen“* ist nach SCHELLING *„die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird“*, *„bedingt“* ist *„das, was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann“* (Vom Ich S. 11). Nach HEGEL ist Bedingung *„das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht“* (Log. II, 107). J. ST. MILL nennt Bedingung eines Phänomens *„das Ganze der Umstände“*, unter denen es statthat (Log. I, 388). HODGSON gebraucht statt *„Ursache“* den Terminus *„real condition“* (Met. of Exper. 1898). Nach O. SCHNEIDER ist Bedingung kein *„Stammbegriff“*. *„Das Bewußtsein der Bedingung und Bedingtheit ist nur eine Vorstufe des Bewußtseins der Ursache und der Ursächlichkeit, ist das noch unentwickelte, gleichsam das noch knospende Ursächlichkeitsbewußtsein“* (Transcend. S. 197). Nach SIGWART ist Bedingung *„etwas, was die Wirksamkeit des hervorbringenden Grundes möglich macht“* (Log. II², 157). Die Summe der Bedingungen ist *„Ursache“* (s. d.); so auch SCHUPPE (Log. S. 73), dagegen WUNDT (s. Ursache): Bedingung ist der weitere Begriff; die Erde z. B. ist die permanente Bedingung der einzelnen Fallerscheinung, deren *„Ursache“* in der Erhebung in eine bestimmte Höhe besteht (Log. I², S. 597 ff., 103 ff.; Syst. d. Phil.², S. 290 f.). OSTWALD versteht unter Bedingung die zeitliche oder räumliche Regelung eines energetischen Verlaufes (Vorles. üb. Naturph.², S. 299). Einige Forscher wollen den Causalbegriff (s. d.) durch den der Bedingtheit ersetzen.

Bedürfnis ist alles, was ein Wesen bedarf, zur Erhaltung und Steigerung seiner Existenz braucht, benötigt (B. im objectiven Sinne), zugleich das

Bewußtsein (Gefühl) einer Unzuträglichkeit, verbunden mit dem Streben nach deren Beseitigung (B. im subjectiven Sinne). Es gibt körperliche und geistige, materiale und functionelle Bedürfnisse.

Nach KANT ist Bedürfnis das Verhältnis eines lebenden Menschen zu dem nötigen Gebrauche gewisser Mittel in Ansehung eines Zweckes. Nach HILLEBRAND ist Bedürfnis *„die ewige Selbstforderung des Individuums, eine endliche Hypostase zu haben, um eine unendliche Richtung seiner Tätigkeit nehmen zu können“* (Phil. d. Geist. II, 105). Nach HERMANN ist Bedürfnis *„das Gefühl eines Mangels mit dem Streben, ihn zu beseitigen“* (bei O. KRAUS, Das Bed. S. 8). Nach MEINONG hat man ein Bedürfnis *„nach demjenigen, was mir abgeht, wenn es nicht vorhanden ist“* (Werttheor. S. 7). Nach R. WAHLE entsteht durch Störung des gewohnheitsmäßigen Ablaufs der Vorstellungen eine *„Unruhe“*. *„Diese Unruhe bezüglich einer Vorstellung und das Bewußtsein, daß sie durch eine gewisse Vorstellung behoben würde, nennen wir das Bedürfnis, die Vorstellung ruhig, ohne Trübung klar zu besitzen“* (Das Ganze d. Phil. S. 371). A. DÖRING bestimmt das Bedürfnis (*„Erfordernis“*) als Erfüllung der Erhaltungsbedingungen des Organismus, subjectiv als Bewußtsein dessen (Philos. Güterlehre S. 74 ff.). JERUSALEM unterscheidet (wie DÖRING l. c. S. 77 ff.) körperliche und seelische Bedürfnisse; die körperlichen zerfallen in stoffliche und functionelle Bedürfnisse, unter welchen ein Verlangen der Organe nach Betätigung zu verstehen ist. Die seelischen Bedürfnisse sind durchaus functioneller Natur, sie gliedern sich in intellectuelle und emotionelle Functionsbedürfnisse (Lehrb. d. Psych. S. 160 f., s. Ästhetik). Mit anderen betont IHERING die sociale Bedeutung der Bedürfnisse. Das Bedürfnis ist *„das Band, mit dem die Natur den Menschen in die Gesellschaft zieht“* (Zweck im Recht I, 107). Vgl. Ästhetik, Sociologie, Trieb.

Bedürfnislosigkeit ist nach SOKRATES göttlich, so wenig als möglich zu bedürfen, dem Göttlichen am nächsten (XENOPHON, Memor. I, 6, 10). Nach ANTISTHENES ist sie, als frei machend, eine Tugend (Xen., Symp. 4, 34 ff.). Auch die Stoiker legen auf Bedürfnislosigkeit Wert. Vgl. Cynismus.

Befehlsautomatie ist ein Zustand höchstgesteigerter Suggestibilität, hervorgerufen durch Hypnose (s. d.): Auf Befehl des Hypnotisators vollzieht der Hypnotisierte jede Bewegung, die nur irgendwie möglich ist, nimmt nicht vorhandene Objecte wahr u. dgl. (Vgl. HELLPACH, Gr. d. Psych. S. 337 f.; WUNDT, Gr. d. Psych.[5], S. 331.)

Begehren (Begierde) ist ein intensives, durch ein Hindernis gewecktes, verstärktes Streben, das sich seines Zieles bewußt ist (*„Ignoti nulla cupido“*). Es gibt ein sinnliches und ein geistiges Begehren. Die Begierde ist insofern *„blind“*, als sie nicht auf die Folgen der Begehrung achtet. Das Gegenteil des Begehrens ist das Verabscheuen, das Widerstreben gegen einen Zustand oder Gegenstand.

Nach EMPEDOKLES geht das Begehren auf Herstellung der normalen Mischung im Organismus (SIEBECK, G. d. Psych. I 1, 152). PLATO nimmt einen besonderen begehrenden Teil der Seele (*ἐπιθυμητικόν*) an (Rep. IV, 441 b; Tim. 77 b). Nach ARISTOTELES entspringt das Begehren (*ὄρεξις, ἐπιθυμία*) aus gefühlsbetonten Vorstellungen (De an. II 3, 414 b 4). Es ist Streben nach Lust (l. c. II, 3, 414 b 66), wird nicht von der Vernunft geleitet (ist *ἐν τῷ ἀλόγῳ*, l. c. III 9, 432 b 6). Die Seele wird durch das Begehrte (*ὀρεκτόν*) gleichsam

bewegt (l. c. III 11, 333a 27). Die Stoiker bestimmen die Begierde als vernunftloses Streben (*ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ*, Stob. Ecl. II, 6, 172). EPIKUR teilt die Begierden (*ἐπιθυμίαι*) ein in: natürliche (*φυσικαί*) und nichtige (*κεναί*); die ersteren sind teils Begierden schlechthin (*φυσικαὶ μόνον*), teils notwendige Begierden (*ἀναγκαῖαι*) (Diog. L. X, 127; vgl. X, 149). Nach CICERO ist *„libido"* die *„opinio venturi boni"* (Tusc. disp. IV, 9).

GREGOR VON NYSSA stellt drei Arten des Begehrens auf: fleischliche, seelische, geistige Begehrungen (De opif. 8). PHILOPONUS unterscheidet das seelische Begehren (*ἐπιθυμία*) von der *φυσικὴ δύναμις*, vom körperlichen Drange (SIEBECK, G. d. Ps. I 2, 356). Die Scholastiker unterscheiden vom Erkenntnisvermögen die *„vis appetitiva"* (s. Streben). *„Cupiditas"* ist nach ihnen *„passio, quae tendit in bonum"*, *„aversio"* ist *„fuga mali"*. HUGO VON ST. VICTOR unterscheidet fleischliches und geistiges Begehren (STÖCKL I, 335). ALBERTUS MAGNUS erklärt: *„Cupiditas dicitur tribus modis: 1) Pronitas ad peccandum. 2) Concupiscentia ad delectabilia carnis. 3) Amor illicitus cuiuscumque rei temporalis"* (Sum. theol. II, 133, 1). Vom sinnlichen ist das intellective Begehren, der Wille, zu unterscheiden. THOMAS bestimmt das Begehren als *„appetitus sensitivus"*, sinnliches Streben, das in sich hat die *„concupiscibilitas"* und *„irascibilitas"* (De pot. an. 5; Sum. th. I, 81, 2). Nach SUAREZ ist das Begehren *„appetitus elicitus"* (De an. V, 1, 2).

HOBBES bezeichnet das Begehren als *„primus conatus"*, der auf Angenehmes sich richtet (De corp. 35, 13). DESCARTES erklärt die Begierde physiologisch, aus der Wirksamkeit der Lebensgeister (s. d.). *„Passio cupiditatis est agitatio animae producta a spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res, quas sibi repraesentat convenientes"* (Pass. an. II, 86). Es gibt so viele Arten der Begierde als Gegenstände derselben (l. c. II, 88). Nach SPINOZA ist das Begehren *„appetitus cum eiusdem conscientia"* (Eth. III, prop. IX, schol.). *„Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum"* (l. c. III, aff. def. I.). LEIBNIZ erklärt das Begehren als *„tendance d'une perception à l'autre"* (Erdm. p. 714a). Bei CHR. WOLF tritt neben das *„Erkenntnisvermögen"* ein *„Begehrungsvermögen"*. Streben im allgemeinen (*„appetitus in genere"*) ist *„inclinatio animae ad obiectum pro ratione boni in eodem percepti"* (Psych. emp. § 579). *„Cupiditas"* ist *„praegustus voluptatis vel gaudii ex bono absente, quod nobis praesens esse mallemus"* (l. c. § 805). Die sinnliche Begierde entspringt *„aus der undeutlichen Vorstellung des Guten"* und ist die *„Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben"* (Vern. Ged. I, § 434). Nach CONDILLAC ist das Begehren die auf ein Bedürfnis gerichtete Seelentätigkeit, die aus Empfindungen entspringt (Tr. d. sens. I, 3, 1). PLATNER definiert das Begehren als *„innere Veränderung der Seele, welche auf vorherrschende Vorstellungen eines vollkommenen Zustandes, also einer freien oder gehinderten Wirksamkeit ihres Grundvermögens in ihr erfolgt"* (N. Anthr. § 1124). Nach TH. BROWN ist das Begehren eine *„prospective emotion"* (Lect. III, 314). KANT unterscheidet ein unteres und oberes Begehrungsvermögen, ersteres ist durch materiale Motive, letzteres rein formal, durch die Vernunft selbst (mit der es identisch ist) bestimmt (Kr. d. pr. Vern. 1. T., 1. B., 1. Hptst., § 3). Begierde ist *„die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjectes durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben"* (Anthr. § 71). Nach CHR. E. SCHMID ist das Begehrungsvermögen *„ein Vermögen, welches Vorstellungen realisieret, d. h. macht*

oder zu machen strebt, daß dasjenige wirklich werde, was in der Vorstellung enthalten ist“ (Emp. Psych. S. 335). Das Begehren ist „*die Art der Tätigkeit, welche den Stoff so oder anders bestimmt oder sich auf denselben bezieht*“ (l. c. S. 337). In jeder Begierde kommt „*etwas Angeborenes, d. h. im Begehrungsvermögen selbst Gegründetes, und etwas durch Einwirkung Hervorgebrachtes vor*“ (l. c. S. 339).

J. G. FICHTE bestimmt das Begehren als „*ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen*“ (Syst. d. Sitt. S. 160). „*Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt, in einem Begriffe vereinigt und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heißt Begehrungsvermögen*“ (ib.). Nach HEGEL ist Begierde „*das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit*“, „*der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objects hat und subjectiv sein soll*“ (Encykl. § 426). HEINROTH unterscheidet das Begehren vom Willen (Psychol. S. 68). Nach BENEKE ist das Begehren „*abgeleiteter Natur, tritt erst als Reproductionsform in die Ausbildung der Seele ein*“ (Pragm. Psych. I, 50 f.; Lehrb. § 167). Nach HERBART ist das Begehren ein secundäres Phänomen, „*das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet*“ (Psych. a. Wiss. II, § 104). Begierde ist eine „*Vorstellung, die wider eine Hemmung auftritt*“ (l. c. § 150). Zwischen Begehren und Wollen, unterem und oberem Begehrungsvermögen ist zu unterscheiden (Lehrb. z. Psych.[3], S. 78 ff.). VOLKMANN definiert die „*Begehrung*“ als „*das Bewußtwerden des Anstrebens des Vorstellens und Geltendmachung seiner Vorstellung*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 405); ähnlich DROBISCH (Emp. Psych. § 143). Nach STRÜMPELL ist das Begehren „*jene Seelentätigkeit, worin eine Vorstellung trotz der auf sie ausgeübten Hemmungen im Bewußtsein im Gemüte aufstrebt und sich gegenwärtig erhält*“ (Gr. d. Psych. S. 94). ALLIHN: „*Begehrungen sind Vorstellungen, welche im Streben begriffen sind, zur Vollendung des Vorstellens zu gelangen*“ (Gr. d. allg. Eth. S. 53). WAITZ definiert Begehrung als „*dasjenige Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als angenehm Vorgestelltes zugleich als nicht sinnlich gegenwärtig vorzustellen uns genötigt finden*“ (Lehrb. d. Psych. S. 420). GEORGE sieht im Begehren ein „*Wahrmachen*“ des Erkannten (Lehrb. d. Psych. S. 548). ULRICI bestimmt die Begierde als Form des Strebens (Leib u. Seele S. 594). LIPPS bezeichnet das Begehren als das „*qualitative Empfindungsstreben*“ (Gr. d. Seelenleb. S. 600). Nach H. SPENCER sind Begehrungen „*ideelle Gefühle, welche auftreten, wenn die reellen Gefühle, denen sie entsprechen, längere Zeit nicht erfahren worden sind*“ (Psych. I, § 50). Nach SIGWART ist Begehren der „*empfundene Drang*“ aus der Gegenwart heraus nach der vorgestellten und anticipierten relativ höheren Lust der Zukunft hin (Kl. Schr. II[2], 141). HÖFFDING definiert Begehren als „*einen von deutlichen Vorstellungen beherrschten Trieb*“ (Psych. S. 325), JODL als einen „*seines Zieles bewußten*“ Trieb (Lehrb. d. Psych. S. 426). Nach WUNDT ist das Begehren eine Richtung des Triebes (s. d.); Begehren und Widerstreben bilden die Grundlage aller Willenshandlungen (Grdz. d. ph. Psych. II[3], 411). Nach KÜLPE handelt es sich bei den Begierden und Abneigungen um „*Triebformen, die den Affecten besonders nahe stehen*“ (Gr. d. Psych. S. 338). EHRENFELS nennt Begehren alles Wünschen, Streben, Wollen, alle psychischen Acte, die auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, „*nämlich entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges, das Eintreten oder Zutreffen eines Vorgangs, oder aber auf die Nichtexistenz oder Vernichtung eines Dinges, das Hintanbleiben*

oder Aufhören eines Vorgangs". Es gibt positive und negative Acte des Begehrens (Werttheor. I, 6, 18). Begehren ist kein besonderes Bewußtseinselement, sondern nichts anderes als „*die — eine relative Glücksförderung begründende — Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgend eines Objects in der oder aus dem Causalgewebe um das Centrum der gegenwärtigen Ichvorstellung*" (l. c. S. 248). Vgl. Streben, Wille.

Begehrungsvermögen s. Begehren.

Begharden s. Mystik.

Begierde s. Begehren.

Begreifen ist so viel wie: etwas auf einen Begriff bringen, in einer Mannigfaltigkeit logische Einheit, Zusammenhang und Ordnung herstellen, etwas in den Bestand des Gewußten, in den Verband des Ich einreihen, es richtig beurteilen, deuten können, es seinem Wesen nach erfassen.

Bei den Stoikern hat das Begreifen als *κατάληψις* (s. d.) den Sinn des Erfassens der Vorstellung durch das Bewußtsein. „*Cum acceptum iam et adprobatum esset, comprehensionem appellabat (Zeno), similem iis rebus, quae manu prenderentur*" (CICERO, Acad. I, 41, II, 47, 145). Nach ALBERTUS MAGNUS ist „*comprehensio*" der „*contactus intellectus super terminos rei*" (Sum. th. I, 13, 1). Nach LAMBERT heißt eine Sache begreifen, „*sich selbige vorstellen können, und zwar so, daß man die Sache für das ansieht, was sie ist*" (N. Org. I, § 1). Nach KANT ist Begreifen (comprehendere) „*in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist*" (Log. S. 97). Nach KIESEWETTER heißt Begreifen „*etwas aus Principien hinreichend einsehen*" (Gr. d. Log. ad § 195, S. 246). FRIES versteht unter Begreifen die „*Vollständigkeit der Einsicht*" (Syst. d. Log. S. 362). Nach HEGEL besteht das Begreifen des Gegenstandes „*in nichts anderem, als daß das Ich sich denselben zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form, d. h. in die Allgemeinheit, welche unmittelbare Bestimmtheit ist . . ., bringt*" (Log. III, 16). Nach J. E. ERDMANN ist Begreifen „*als notwendig erkennen*" (Gr. d. Psych. § 2). H. SPENCER bestimmt das Begreifen als „*Gleichsetzung eines Falles mit den anderen*" (First Princ. p. 70); RIEHL als „*Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen*" (Phil. Krit. I, 380), „*aus Gründen erkennen*" (l. c. II, 2, 237). Nach AVENARIUS wird Begreifen erzielt durch „*Subsumtion einer Einzelvorstellung unter inhaltlich bekannte Begriffe*", was eine „*Kraftersparnis*" („*Ökonomie*" nach MACH) des Denkens bedeutet (Phil. als Denk. S. 43). Nach WUNDT will der Verstand die Wahrnehmungstatsachen begreifen (Syst. d. Phil.[2], S. 169 ff.). Dieses Ziel ist erreicht, „*wenn alle bekannten Tatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht sind*" (ib.). Nach SULLY begreifen wir, wenn wir gewisse Merkmale eines Gegenstandes speciell beobachten, indem wir dieselben als gemeinsame Merkmale einer Klasse von Gegenständen erkennen (Handb. d. Psych. S. 234).

Begriff (*λόγος, ὅρος, ἔννοια*, conceptus, notio, terminus, idea) ist das, was wir unter einem Namen begreifen, zusammenfassen, die isolierte Fixierung, Verwendung eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes, der Inbegriff aller Merkmale, die wir als das Wesen einer Sache bestimmend, constituierend in einer Reihe von Urteilen aussagen können, so daß der Begriff die Potenz zu einer Reihe von Urteilen bedeutet, in denen er allein lebendig ist. Der logische Begriff unterscheidet sich vom psychologischen durch die volle Bestimmtheit, Präcision

seines Inhaltes. Dieser besteht in dem Constanten, Allgemeinen, Charakteristischen, Typischen, Objectiven einer Reihe von Vorstellungen desselben Gegenstandes, das durch die active Apperception (s. d.) erfaßt, festgehalten, herausgehoben, abstrahiert wird und das vom Gesichtspunkt der Betrachtung abhängig ist. Der Begriff ist als solcher ein Product des Denkens, ein Niederschlag von Urteilen, hat aber seinen Stoff, sein Fundament im concreten Erleben, in der Erfahrung, bestehe diese auch nur in einem Postulate (s. d.) des Denkens oder Wollens. Vertreten wird der Begriff durch eine „*repräsentative*" Vorstellung sinnlichen Inhalts (concreter Begriff, s. d.) oder symbolischer Art (abstracter Begriff, s. d.), wobei ein „*Begriffsgefühl*" (Begriffsbewußtsein) auftritt, d. h. das Bewußtsein, daß die Individualvorstellung eine ganze Klasse vertritt. Es sind Individual- und Allgemein- (Gattungs-) Begriffe (s. d.) zu unterscheiden. Inhalt (s. d.) eines Begriffes ist das Ganze des von ihm zu einer Einheit Zusammengefaßten, Umfang (s. d.) des Begriffes die Reihe der Objecte (Vorstellungen), auf die er sich bezieht oder Anwendung findet. Die begriffliche Erkenntnisart unterscheidet sich von der anschaulichen, unmittelbaren dadurch, daß sie den Inhalt der Erlebnisse zu abstracten Symbolen der Dinge verarbeitet. Ursprung und Wert der Begriffe werden anders vom Rationalismus (s. d.), anders vom Empirismus (s. d.) und Sensualismus (s. d.), anders vom Dogmatismus (s. d.) und Kriticismus (s. d.) aufgefaßt. Von „*angeborenen*" (s. d.) Begriffen spricht man nicht mehr wissenschaftlich.

Die Lehre, daß der Begriff im Gegensatze zur Sinneswahrnehmung das Wesen (An-sich) der Dinge erfaßt, bestimmt, daß er die eigentliche Form der Erkenntnis ist, durchzieht die ganze Geschichte der Philosophie, nicht ohne Widerspruch seitens verschiedener Denkrichtungen. Schon HERAKLIT, die Eleaten, DEMOKRIT (s. Erkenntnis) werten das begriffliche Erkennen so. SOKRATES erst betont vollbewußt die fundamentale Bedeutung des Begrifflichen für Wissenschaft und Ethik. Das logische Verfahren besteht darin, das Was der Dinge (*τί ἕκαστον εἴη*), das Constante, Allgemeingültige, durch „*Induction*" (s. d.), auf dem Wege des Zusammendenkens, der Unterredung zu bestimmen. So gelangt man zum Wesen, Sein der Dinge und überwindet den sophistischen Skepticismus und Subjectivismus (s. d.) (vgl. ARISTOTELES, Met. I, 6, XIII, 4; XENOPHON, Memor. I, 1, 16, IV, 6, 1). PLATO baut auf dieser Lehre weiter. Im Begriffe wird das gemeinsame Was einer Gattung von Dingen, ihr Wesen, ihr wahres, objectives, ihr An-sich-sein, ihr Unwandelbares (*ἀεὶ ὄν*), ihre Idee (s. d.) erkannt (Lach. 191 E, Meno 72, Phaedr. 238 D, Phaedo 65 D etc.). Der Begriff setzt Einheit, Bestimmtheit in die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen (Phil. 23 E, 26 D). Die Begriffe beruhen auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens (s. d.). Nur das begrifflich Bestimmbare ist Object des Wissens (*ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι*, Theaet. 201 D). Auch ARISTOTELES lehrt, der Begriff (*λόγος*) gehe auf das Wesen der Dinge (*ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, De part. an. IV, 5). Er hat zum Gegenstande das *τὸ τί ἦν εἶναι* (s. d.), die Wesenheit des Dinges (De an. II 1, 412 b 16), die Form (s. d.) desselben (l. c. 414 a 9, I 1, 403 b 2). Der Begriff ist zeitlos, unwandelbar, er gilt oder gilt nicht, hat aber kein Werden (*τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι οὐδὲ γὰρ γένεσις . . . ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσιν* (Met. VII 15, 1039 b 24 squ.). Es gibt einen allgemeinen (*κοινὸς λόγος*) und Einzelbegriff (*ἴδιος λόγος*) (De an. II 1, 412 a 5, II 3, 414 b 23). „*Materieller*" Begriff (*λόγος ἔνυλος*) ist der im Objecte steckende Begriff, den das Denken heraushebt (De an. I 1, 403 a 25).

Begriff und Vorstellung (*φαντασία*) sind zu unterscheiden (De an. III 3, 428 a 24). Psychologisch geht der Begriff (*νόημα*) aus der Verarbeitung der Erfahrung durch den Intellect hervor (De memor. 1; Anal. post. II, 9, 1). Die Stoiker glauben wiederum, daß erst das begriffliche Denken wahre Erkenntnis verschafft (CICERO, Acad. II, 7). Von besonderer Wichtigkeit sind die *προλήψεις* (s. d.) und *κοιναὶ ἔννοιαι* (*„notitiae communes“* bei CICERO), die von allen auf gleiche Weise ursprünglich erworben, wenn auch nicht angeboren sind (vgl. STEIN, Psych. d. Stoa II, 238). Die Begriffe (*ἔννοιαι*) entstehen aus der Wahrnehmung und Erfahrung (s. d.), entweder natürlich-psychologisch (*φυσικῶς, ἀνεπιτεχνήτως*) oder wissenschaftlich-bewußt, planmäßig (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*, Plac. IV, 11, Dox. 400; *„aut usu — aut coniunctione aut similitudine aut collatione“* CICERO, De fin. III, 33). Nach EPIKUR entspringt jeder Begriff aus der Wahrnehmung, ist sinnlichen Ursprungs (*πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται*, Diog. L. X, 32; *αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν*, ib. *ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὸ ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν*, l. c. VII, 1, 61). Die *πρόληψις* (s. d.) ist eine Allgemeinvorstellung. PLOTIN bestimmt die *„Begriffe“* (*λόγοι*) als geistige Kraftformen der Dinge, als plastische, schöpferische Wesenheiten, die sich in den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen manifestieren und in unserem Denken zum Bewußtsein kommen (Enn. II, 6). Die *„materiellen“* Begriffe (*λόγοι ὕλινοι*) sind die Begriffe, wie sie durch das Stoffliche, in dem sie wirken, verunreinigt sind Enn. I, 8, 8). Auch BOËTHIUS glaubt, daß die Dinge gewisse Begriffe verkörpern (Consol. V).

Die Scholastiker schätzen das begriffliche Wissen aufs höchste. Aus bloßen Begriffen, ohne genügende Berücksichtigung der Erfahrung (der Beobachtung, des Experimentes), suchen sie alles Mögliche dogmatisch (s. d.) abzuleiten und es ontologistisch (s. d.) vom Seienden selbst auszusagen. Nach THOMAS geht der Begriff auf das Wesen der Dinge, ist die geistige Reproduction dieses Wesens (*„similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam“*, Contr. gent. IV, 11, 6; ähnlich PETRUS AUREOLUS, Prantl III, 324 f.). Unter *„terminus mentalis“* versteht man ein *„signum naturale“*, einen *„conceptus sive actus intelligendi animae“* (l. c. IV, 61, 108). WILHELM VON OCCAM erblickt im Begriffe ein Zeichen für eine Klasse von Objecten, die er vertritt (supponit, Log. I, 1, 12). Der Begriff (conceptus) ist *„aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra“* (ib.). Nach GOCLEN ist *„conceptus formalis“* ein *„conceptus, quem de aliqua re per intellectum apprehensa formamus“*, *„conceptus obiectivus“*, aber *„res, quae concipitur“* (Lex. phil. p. 428). Es gibt einen *„conceptus simplex“* und *„conceptus complexus“* (ib.). Die Allgemeinbegriffe (s. Allgemein) wertet der scholastische Nominalismus (s. d.) anders als der Realismus (s. d.).

CAMPANELLA erklärt, wir hätten allgemeingültige Begriffe (*„notiones communes“*) von der größten Sicherheit und von fundamentaler Bedeutung für das Erkennen. *„Notiones communes habemus, quibus facile assentimur, alias ab intus, innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium gentium aut hominum; et haec sunt certissima principia scientiarum“* (Univ. phil. I, 2, 5). Nach DESCARTES enthalten die *„notiones communes“* *„ewige Wahrheiten“* (s. d., Princ. phil. I, 49 f.). Nach SPINOZA sind begriffliches und Seins-Wesen eins (Ren. Cart. I, def. IX). Die *„notiones universales“* entstehen

aus der verworrenen Vorstellung vieler Bewußtseinsinhalte. *„Ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc.“* (Eth. II, prop. XL, schol. I). Den eigentlichen Begriff nennt Spinoza *„idea“*, *„mentis conceptus“*, vom Vorstellungsbilde (imago) wohl zu unterscheiden (l. c. II, def. III). Nach TSCHIRNHAUSEN ist in jedem Begriffe schon ein Urteil (Bejahung oder Verneinung) enthalten (so auch schon nach SPINOZA, s. Idee). CHR. WOLF versteht unter Begriff (notio) die *„repraesentatio rerum in universali seu generum seu specierum“* (Phil. rat. § 34). *„Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken“* (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], § 4). Der Begriff enthält alles, wodurch ein Ding erkannt und von anderen unterschieden wird (l. c. § 8). Allgemeiner Begriff ist ein solcher, der allen Dingen von einer Art zukommt (l. c. § 28). *„Notiones universales“* sind *„notiones similitudinum inter res plures intercedentium“* (Phil. rat. § 54). Nach BAUMGARTEN ist der Begriff eine *„repraesentatio rei per intellectum“* (Met. § 612). G. F. MEIER und REIMARUS (Vernunftlehre, § 30) identificieren Begriff und Vorstellung (Idee).

Für LOCKE sind die Begriffe Zusammenfassungen einfacher Vorstellungen (*„simple ideas“*) unter einem Namen (Ess. II, ch. 12, § 1). Es entspricht ihnen objectiv die Ähnlichkeit einer Reihe von Dingen, als Begriffe aber sind sie Producte des Denkens (l. c. III, ch. 3, § 13). BERKELEY erklärt, eine Vorstellung werde zum Begriffe dadurch, daß sie als Repräsentantin von Vorstellungen gleicher Art, in deren Beziehung zu anderen, auftritt (Princ. XV). Ähnlich lehrt HUME, ein Begriff entstehe dadurch, daß mit einer Vorstellung sich eine gewohnheitsmäßige Tendenz (*„a certain custom“*) verbindet, ähnliche Vorstellungen ins Bewußtsein zu rufen (Treat. I, sct. 7, S. 34 ff.). Nach TH. BROWN beruht der Begriff auf dem Bewußtsein (feeling) der Ähnlichkeiten mehrerer Vorstellungen und ihrer Zusammenfassung unter einem Namen (Lect. II, p. 457, 475). A. BAIN erklärt den Begriff als Repräsentanten einer Gruppe ähnlicher Vorstellungen (Sens. and Int.[3], p. 470).

KANT scheidet scharf zwischen Begriff und Anschauung (s. d.). Ersterer ist *„eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann“* (Log. S. 139). An jedem Begriffe sind Materie und Form zu unterscheiden (l. c. S. 140). Es gibt empirische und reine Begriffe, letztere entspringen auch dem Inhalte nach aus dem Denken (ib.). Der empirische Begriff *„entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit“* (l. c. S. 141). Es gibt *„gegebene (conceptus dati) oder gemachte Begriffe (conceptus factitii). Die ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben“* (ib.). Die Begriffe entstehen durch *„Comparation“*, *„Reflexion“* und *„Abstraction“* (l. c. S. 145). Anschauung und Begriff sind *„der Species nach ganz verschiedene Vorstellungsarten“* (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 120). Begriffe sind Producte oder *„Functionen“* des Verstandes (s. d.), der Spontaneïtät (s. d.) des Denkens, die sich auf die Gegenstände nur mittelst der Anschauung, nicht unmittelbar richten (Kr. d. r. Vern. S. 88). Sie sind ohne Inhalt *„leer“*, wie Anschauungen ohne Begriffe *„blind“* sind (l. c. S. 77). Die *„reinen“* Begriffe (Kategorien, s. d.) können nichts Empirisches enthalten, *„müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein“* (l. c. S. 113). Begriffe sind

Bestandteile möglicher Urteile. Nach REINHOLD ist der Begriff eine „*Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht*" (Th. d. Vorst. II, 425). BECK versteht unter Begriff ein „*Beilegen gewisser Bestimmungen, wodurch wir einen Beziehungspunkt uns fixieren*" (Erl. III, 141). Nach KIESEWETTER ist ein Begriff „*die Vorstellung, welche mehrere Vorstellungen unter sich begreift, oder wodurch mehrere Vorstellungen als eine in einer Einheit verbunden gedacht werden*" (Gr. d. Log. § 12, vgl. § 17). CHR. SCHMID nennt Begriff eine Vorstellung „*mit Rücksicht auf die bestimmte Art der Tätigkeit, die das Gemüt an dem gegebenen Stoff ausübt, wie das Gemüt den Stoff behandelt, nämlich ihn zu verbinden (begreifen)*" (Emp. Psych. S. 199). G. E. SCHULZE versteht unter Begriffen „*allgemeine oder gemeinsame*" Vorstellungen, indem sie das vorstellen, was „*mehrere Dinge als Bestimmungen miteinander gemein haben*" (Gr. d. allg. Log.³, S. 3). Nach FRIES entstehen die Begriffe „*durch Vergleichung und Abstraction, indem wir einzelne Teilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntnis heraus trennen*" (N. Krit. I, 210). „*Jeder Begriff enthält ein abgesondertes Bewußtsein einer allgemeinen Vorstellung. Seine Form besteht in der Allgemeinheit der Vorstellung, das heißt darin, daß mehrere andere Vorstellungen, denen er als Teilvorstellung zukommt, unter ihm stehen, er aber andere, die seine Teilvorstellungen sind, in sich enthält*" (Syst. d. Log. S. 105). Nach SCHELLING ist der Begriff ein Denkact (Syst. d. tr. Id. S. 45). Er ist nicht das Allgemeine, sondern „*die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung*" (l. c. S. 286). „*Die Begriffe als solche existieren . . . nirgends als im Bewußtsein*" (WW. I, 10, 140). Nach SCHOPENHAUER ist der Begriff „*Vorstellung einer Vorstellung*" (W. a. W. u. V. Bd. I, § 9), keine eigentliche Vorstellung, sondern hat sein Wesen in der Beziehung auf Vorstellungen. Es gibt auch Begriffe von Einzeldingen (ib.). Die Begriffe bilden „*eine eigentümliche, von den . . . anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist*" (ib.). Nach HILLEBRAND ist der Begriff „*die freie Zusammennahme der einzelnen endlich-bestimmten Vorstellungen und Beziehungen in uns unter der Einheit des allgemeinen Wesens*" (Phil. d. Geist. I, 206). GÜNTHER versteht unter Begriff den Gedanken von dem Allgemeinen der Erscheinungen (Vorsch. I, 236).

Nach J. G. FICHTE ist der Begriff, „*wenn er nur ein der Vernunft notwendiger ist, selbst das Ding, und das Ding nichts anderes als der notwendige Begriff von ihm*" (Syst. d. Sittenl. S. 83). HEGEL hypostasiert den Begriff, macht ihn zum Wesen und treibenden Factor der Dinge; der logische, subjective Begriff ist eine Entwicklung des natürlichen Begriffes, der in einem ewigen „*Proceß*" (s. d.) besteht, Activität, Schöpferkraft besitzt und in dialektischer (s. d.) Weise jedesmal seinen Gegensatz erzeugt, um sich mit diesem in einer höheren Einheit zu verbinden, „*aufzuheben*". Der Begriff ist „*nicht bloß eine subjective Vorstellung, sondern das ‚Wesen' des Dinges selbst, dessen ‚An-sich'*" (Phän. S. 68), die „*an sich seiende Sache*" (Log. I, 21). Als Gedanke ist er in der Vernunft als dem „*Ort aller Begriffe*" (Encykl. § 105), dieser ist er als „*lebendiger Trieb*" angeboren; er ist „*zeitlos*" (l. c. § 108). Das „*Sein*" bildet ein Moment des Begriffs (l. c. § 154). Auf dem Begriffe beruht alle Wahrheit und Wirklichkeit (l. c. § 157). Er ist die „*Freiheit und Wahrheit der Substanz*", die „*Wahrheit des Seins und des Wesens*", „*das Freie, die Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, das an und für sich Bestimmte*", das „*schlechthin Concrete*" (l. c. §. 158—164). In der Natur (s. d.) ist der

Begriff nur ein „*blinder*“ (Log. III, 20). Erst im Leben als Seele kommt er zur innerlichen Existenz (Naturphil. S. 30). Nur als „*Gesetztes*“ ist der Begriff ein „*Subjectives*“, ein „*formeller*“ Begriff (Log. S. 32). Als „*adäquater*“ Begriff ist er „*die Vernunft, die sich selbst enthüllende Wahrheit*“ (l. c. S. 33). In der Wirklichkeit wie im Denken entwickelt sich der Begriff „*in unaufhaltsamem, von außen nichts hereinnehmendem Gange*“ (l. c. I, 41). Der Begriff entwickelt sich aus dem „*An-sich*“ (s. d.) durch die Natur (s. d.) hindurch zum An-und-für-sich, zum selbstbewußten Begriff, zum absoluten Geist (s. d.).

Nach SCHLEIERMACHER entspricht der Begriff dem Für-sich-sein der Dinge, den „*substantialen Formen*“. RITTER nennt den Begriff „*die Form des Denkens, welche den bleibenden Grund der Erscheinung darstellt*“ (Log.[2], S. 50). TRENDELENBURG bestimmt ihn als „*Form des Denkens, die der realen Substanz als geistiges Abbild entspricht*“ (Log. Unt. II, Sct. XIV f.). Der Begriff wird erst durch das Urteilen lebendig (l. c. II, 237). Nach O. GRUPPE ist der Begriff das Product von Urteilen (Wendep. d. Phil. S. 48, 60). BENEKE spricht dem Begriff jedes Tätigkeitsmoment ab (Log. II, 202). Er entsteht „*durch gegenseitige Anziehung ähnlicher Vorstellungen*“ (l. c. S. 197), enthält das Constante, Identische des Dinges, ohne dieses selbst zu sein (l. c. S. 198, 201). Psychologisch besteht er in den „*durch Vereinigung der gleichen Bestandteile zu einem Act erzeugten Vorstellungen*“ (Lehrb. d. Psych. § 122), er ist „*ein Vorstellen von stärkerem, klarerem Bewußtsein*“ (Neue Psychol. S. 108).

Nach HERBART entstehen die Begriffe aus der „*Hemmung*“ (s. d.) des Ungleichartigen mehrerer Vorstellungen (Psych. a. Wiss. I, S. 498). Jede Vorstellung ist Begriff, „*in Hinsicht dessen, was durch sie vorgestellt wird*“ (Einl. in d. Phil. § 34). Die Begriffe als solche existieren „*nur in unserer Abstraction*“ (Lehrb. z. Psych.[3], S. 126), sind keine besondere Art von Vorstellungen (ib.). „*Allgemeine Begriffe, die bloß durch ihren Inhalt gedacht würden, ohne ein Hinabgleiten des Vorstellens in ihren Umfang*“, sind „*logische Ideale*“ (l. c. S. 127). Wir denken sie nur „*vermittelst der Urteile*“, wobei gewisse „*Gesamteindrücke von ähnlichen Gegenständen*“ als Material für die Begriffsbildung vorausgesetzt werden (ib.). „*Die Ausbildung der Begriffe ist . . . der langsame, allmähliche Erfolg des immer fortgehenden Urteilens*“ (l. c. S. 130). Logischer Begriff ist „*jedes Gedachte, bloß seiner Qualität nach betrachtet*“ (Psychol. a. Wiss. II, S. 119), d. h. „*Vorstellungen, bei denen wir von der Art und Weise abstrahieren, wie sie psychologisch entstanden seien*“ (Einl. in d. Phil. S. 77). Nach DROBISCH bildet das Denken Begriffe, sofern es „*an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird*“ (N. Darst. d. Log.[5], S. 10). VOLKMANN bestimmt den Begriff als „*die auf ihr reines Was zurückgeführte Vorstellung oder Vorstellungsform*“ (Lehrb. d. Psych. II[4], 247).

Nach WAITZ ist der Begriff „*die bestimmte Art des Zusammenhanges in einem Vorstellungskreise, er drückt stets ein Gesetz des Zusammenhanges der Vorstellungen nach ihrem Inhalte aus und kann deshalb nur entstehen durch die Ausbildung der besonderen Beziehungen, in welche die einzelnen Vorstellungen ihrem Inhalte gemäß zueinander treten*“ (Lehrb. d. Psych. S. 515). GEORGE bestimmt den Begriff als „*die vollendete Erkenntnis eines Gegenstandes, wie sie durch das Zusammenfallen des Inductions- und Deductionsprocesses gegeben wird*“ (Lehrb. d. Psych. S. 500). Nach LAZARUS ist der Begriff „*der durch Vorstellungen, d. h. in Satz- und Urteilsform, deutlich und klar erfaßte Inhalt einer discursiven oder allgemeinen Anschauung*“ (Leb. d. Seele II[2], 301). Er enthält

das Wesen der Dinge (ib.). Ein wahres Begreifen gibt es erst vermittelst der Sprache (l. c. S. 306). Nach ÜBERWEG ist der Begriff *„diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen (essentia) der betreffenden Objecte vorgestellt wird“* (Log.[4], § 56). Nach CZOLBE bedingt das in jeder Gruppe von Objecten vorhandene Gemeinsame oder Wesentliche die Bildung des Begriffs, d. h. *„der gemeinsamen Merkmale in der Wahrnehmung oder Vorstellung ähnlicher Dinge“* (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 182). Nach DEUSSEN besteht der Begriff im *„Festhalten des Identischen“* (El. d. Met. § 103). Nach KIRCHNER ist er das *„Vorstellen des Gemeinsamen an einer Vorstellungsgruppe“* (Kat. d. Log.[2], S. 112). Nach O. LIEBMANN sind die Begriffe keine Phantasiebilder, sondern *„unbildliche Verständnisacte“*, die das Generelle und Gemeinsame herausheben (Anal. d. Wirkl.[3], S. 492). O. SCHNEIDER versteht unter ihnen den logischen *„Bewußtseinszustand, in welchem das einer Reihe von Einzeldingen Gemeinsame zusammengefaßt und als dieser Reihe von Einzeldingen anhaftend gewußt wird oder gegenwärtig ist“* (Transc. S. 132). Nach F. KRAUSE ist der Begriff *„die Zusammenfassung der gemeinsamen Teilvorstellungen aus gleichartigen Gesamtvorstellungen zu einer seelischen Einheit“* (Das Leb. d. menschl. Seele I, 173). Die Begriffe sind *„das Appercipierende und Assimilierende in der Seele“* (l. c. S. 180). HELMHOLTZ: *„Durch das Zusammenfassen des Ähnlichen in den Tatsachen der Erfahrung entsteht ihr Begriff. Wir nennen ihn Gattungsbegriff, wenn er eine Menge existierender Dinge, wir nennen ihn Gesetz, wenn er eine Reihe von Vorgängen oder Ereignissen umfaßt“* (Üb. d. Verh. d. Naturwiss. zur Gesamth. d. Wiss. 1862, S. 14). Nach SULLY ist der Begriff eine Synthese von Eigenschaften, ein Product des activen Bewußtseins, er schließt schon einfaches Urteilen ein (Handb. d. Psychol. S. 246, 260, 280). OSTWALD versteht unter Begriff den Inbegriff übereinstimmender Bestandteile ähnlicher Erlebnisse unter Ausschluß der verschiedenen, eine Gruppe zusammenhängender Erfahrungen (Vorles. üb. Naturphil.[2], S. 17, 19). Der Begriff ist nicht vorstellbar, sondern *„eine Regel, nach welcher wir bestimmte Eigentümlichkeiten der Erscheinung beachten“* (l. c. S. 22 f.).

Nach LIPPS ist der Begriff *„die Bedeutungssphäre eines Wortes oder sprachlichen Ausdrucks oder die Sphäre möglicher Bewußtseinsobjecte, die und sofern sie in einem sprachlichen Ausdruck ihren zusammenfassenden Mittelpunkt und damit zugleich ihre Abgrenzung gefunden haben“* (Gr. d. Log. S. 124). Das Wort ist es, was bei jedem allgemeinen Begriff die Festhaltung eines bestimmten Gemeinsamen fordert (l. c. S. 126). An sich ist der Begriff ein *„potentielles wechselseitiges Urteil“* (l. c. S. 127; Gr. d. Seelenleb. S. 464). SCHUPPE nennt Begriff *„alles, was man bei einem Worte als dessen Bedeutung denkt, indem die mehreren als wesentlich erkannten Prädicate als eine Einheit gedacht werden“* (Log. S. 88). Der Begriff ist eine *„Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges in dem wirklichen Gegebenen“* (l. c. S. 163). M. KAUFFMANN definiert den Begriff als *„Klasse von anschaulichen Objecten, welche das gemeinsame Merkmal haben, von einem solchen gleichen Symbole repräsentiert zu werden, welches keinem Objecte außerhalb dieser Klasse zukommt“* (Fund. d. Erk. S. 21). ZIEHEN bestimmt den Begriff als *„Gesamtcomplex“* von Vorstellungsinhalt, Bewegungsvorstellung des gesprochenen, akustischer Vorstellung des gehörten Wortes (Leitfad. d. phys. Psych.[2], S. 115). Nach SCHUBERT-SOLDERN werden durch das Wort die begrifflichen Bestandteile isoliert und verselbständigt (Gr. e. Erk. S. 104, vgl. S. 99, 103). Nach CLIFFORD ist der Begriff *„eine Gruppe*

von Empfindungen, die als Symbole für verschiedene Wahrnehmungen dienen und von Banden zwischen diesen und andern Empfindungen" (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 40). Nach E. MACH ist der Begriff „*keine fertige Vorstellung, sondern eine Anweisung, eine vorliegende Vorstellung auf gewisse Eigenschaften zu prüfen, oder eine Vorstellung von bestimmten Eigenschaften herzustellen*" (Wärmelehre², S. 419). Die physiologische Grundlage des Begriffs liegt in den „*conformen Reactionen*" des Individuums (l. c. S. 416 ff.). Der Begriff ist „*eine bestimmte Reactionstätigkeit, welche eine Tatsache mit neuen sinnlichen Elementen bereichert*" (Anal. d. Empfind. S. 246). Nach F. MAUTHNER ist der Begriff (fast identisch mit dem Wort) „*nichts weiter als die Erinnerung oder die Bereitschaft einer Nervenbahn, einer ähnlichen Vorstellung zu dienen*" Kr. d. Spr. I, 410).

Nach NIETZSCHE sind Begriffe „*mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammenkommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen*" (Jens. von Gut u. Böse³, S. 242). Wir müssen aus biologischen Gründen unsere Erfahrungen capitalisieren können, daher bringen wir sie unter constante Begriffe (WW. XV, 272 f.). Gedanken sind aber nichts als die „*Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese*" (WW. V, S. 187). SIMMEL betont, die Bildung der Begriffe werde von praktischen Interessen und Urteilen beeinflußt, sie beruhe auf einer Wertung (Einl. in d. Moralw. II, 82 ff.). Der Begriff ist eine „*Verdichtung bedeutsamer Urteile*" (l. c. S. 86). „*Die Begriffe enthalten oder markieren in ihrer überlogischen historischen Bedeutung eine Ordnung der Dinge, sie enthalten bestimmte Ansichten über die Zusammengehörigkeit der Einzelheiten, über das Wesentliche an ihnen*" (l. c. S. 89). Nach G. SPICKER ist der Begriff „*die Summe oder Totalität aller möglichen Urteile, die ich von einem Gegenstand mir bilden kann*" (K., H. u. B. S. 146). „*Kein Begriff ist streng genommen empirisch, sondern jederzeit logisch. Er ist nicht eine Abstraction aus der Erfahrung, sondern eine Subsumtion desselben Merkmals einer Reihe gleichartiger oder ungleichartiger Wesen unter eine Vorstellung*" (l. c. S. 180 f.). Der Begriff ist schon eine Folge des (unmittelbaren) Schließens (l. c. S. 181). Nach ROMANES ist der Begriff ein verdichtetes Urteil (Geist. Entwickl. d. Mensch. S. 322, vgl. S. 24). W. JERUSALEM betrachtet die Begriffe als „*Niederschläge von Urteilen*" (Urteilsfunct. S. 22). Sie sind „*die Subjectwörter als Träger jener Kräfte, die in vielen Dingen in gleicher Weise wirksam sind*" (l. c. S. 138). Nach RIEHL sind die Begriffe „*Ergebnisse von Urteilen, die sie im Bewußtsein vertreten*", „*potentielle Urteile*", „*Fertigkeiten, bestimmte zusammengesetzte Urteile zu reproducieren*" (Phil. Krit. II, 1, 224). Sie sind keine Gemeinvorstellungen, sondern von großer Bestimmtheit (l. c. II, 1, 84). Nach A. HÖFLER sind Begriffe „*Vorstellungen von eindeutig bestimmtem Inhalte*" (Gr. d. Log.², S. 14). VOLKELT versteht unter Begriff die „*bestimmte Vorstellung des Allgemeinen*" (Erf. u. Denk. S. 324). Nach HÖFFDING ist der Begriff eine „*Vorstellung, deren Inhalt uns deutlich und bestimmt bewußt ist, so daß er in einem verschiedenen Zusammenhange, in welchem er vorkommt, nicht geändert wird*" (Psych.², S. 419). E. DÜHRING nennt Begriff „*jegliches Gedachtes, welches eine Beziehung auf einen Gegenstand hat*", „*das, was wir bei demselben denken*" (Log. S. 10). Nach v. KIRCHMANN entspricht jedem Begriffe ein Stück des Wahrnehmungsinhaltes (Kat. d. Phil. S. 31).

LOTZE unterscheidet den „*werdenden, unvollkommenen*" vom „*verwirklichten*"

Begriff, welcher erst dann da ist, *„wenn der unbestimmte Nebengedanke der Ganzheit überhaupt zu dem Mitdenken eines bestimmten Grundes gesteigert ist, welcher das Zusammensein gerade dieser Merkmale, gerade dieser Verbindungen derselben und die Ausschließung bestimmter anderer rechtfertigt“* (Log.², S. 39). Der Begriff ist so *„die zusammengesetzte Vorstellung, die wir als ein zusammengehöriges Ganzes denken“* (l. c. S. 32; Psych. § 24). WUNDT nennt (psychologischen) Begriff *„jeden im Bewußtsein isolierbaren Bestandteil eines durch die Zerlegung einer Gesamtvorstellung entstehenden Satzes“* (Völkerpsych. I, 2, 455). *„Begriffsvorstellungen“* entstehen durch Analyse von Gesamtvorstellungen (s. d.) und sind Vorstellungen, die *„zu andern dem nämlichen Ganzen angehörenden Vorstellungen in irgend einer der Beziehungen stehen, die durch die Anwendung der allgemeinen Functionen der Beziehung und Vergleichung auf Vorstellungsinhalte gewonnen werden“* (Gr. d. Psych. S. 321). Der einzelne Begriff kann niemals isoliert vorgestellt werden, er kann *„in unbestimmt vielen einzelnen Abwandlungen existieren“* (l. c. S. 322). Den Allgemeinbegriffen entspricht *„eine mehr oder minder große Anzahl einzelner Vorstellungsinhalte“*. *„Von diesen wird stets irgend ein einzelner als Stellvertreter des Begriffs gewählt.“* Damit ist das Bewußtsein (Gefühl) der bloß stellvertretenden Vorstellung verbunden. Dieses *„Begriffsgefühl“* *„läßt sich wohl darauf zurückführen, daß sich dunklere Vorstellungen, die sämtlich die zur Vertretung des Begriffs geeigneten Eigenschaften besitzen, in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen“* (l. c. S. 322 f.). Die abstracten Begriffe werden nur durch Worte vertreten. Der Anfang der Begriffsbildung liegt in dem *„Nebengedanken“*, daß eine Vorstellung nur im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften eines Objects ihre Bedeutung hat. Die Apperception (s. d.) bevorzugt bestimmte Elemente der *„repräsentativen“* Vorstellung und macht sie zu herrschenden (Log. I², S. 46 ff., 51 ff.; Syst. d. Phil.², S. 38 f., 44; Grdz. d. phys. Psych. II⁴, 477). Logisch ist der Begriff ein *„Denkinhalt, der aus einem logischen Denkacte, einem Urteil, durch Zergliederung desselben gewonnen werden kann“*. Seine Eigenschaften sind: Bestimmtheit (Constanz) des Inhalts, logischer Zusammenhang mit anderen Begriffen (Allgemeinheit). Die Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts beginnt mit *„Erfahrungsbegriffen“*, führt zu allgemeinsten *„Begriffsklassen“* und zu *„abstracten Beziehungsbegriffen“* (Log. I², S. 95 f., 104; Syst. d. Phil.², S. 210 ff.). Die Begriffe erzeugen nicht die Wirklichkeit, bilden sie nur ideell nach (Phil. Stud. II, 331). Von der unmittelbar-anschaulichen ist die begrifflich-mittelbare Erkenntnis (s. d.) zu unterscheiden. Nach SIGWART ist Voraussetzung der Begriffsbildung die *„Analyse in einfache, nicht weiter zerlegbare Elemente, und anderseits die reconstruierende Synthese aus diesen Elementen“* (Log. I², S. 331 f.).

Begriffe, naturalistische, s. Naturalistisch.

Begriffe, reine, s. Kategorien.

Begriffliche Erkenntnis s. Erkenntnis.

Begriffsbestimmung s. Definition.

Begriffsdichtung s. Metaphysik.

Begriffselemente oder elementare Begriffe nennt OSTWALD die einfachen Begriffe (Vorles. üb. Naturphil.², S. 49).

Begriffsgefühl s. Begriff.

Begriffsinhalt s. Begriff, Inhalt.

Begriffsoperationen sind, nach WUNDT, „*diejenigen Veränderungen, die mit gegebenen Begriffen vorgenommen werden können, um aus ihnen neue Begriffe zu bilden, nämlich logische Determination, Summation und Negation*“ (Log. I, 222).

Begriffsumfang s. Umfang.

Begriffsurteile sind Urteile, deren Subject ein Begriff ist (vgl. W. JERUSALEM, Urteilsfunct. S. 138 ff.).

Begriffsverhältnisse sind die verschiedenen Weisen, wie Begriffe zueinander in Beziehung stehen. Die „*bestimmten*“ Begriffsverhältnisse sind: Identität, Verschiedenheit, Über- und Unterordnung, Nebenordnung, Abhängigkeit, Wechselbestimmung; die „*unbestimmten*“: das Contradictorische, das Disparate (WUNDT, Log. I, 115 ff.).

Begriffsvorstellung s. Begriff.

Begriffswahrheiten nennt BOLZANO Wahrheiten, „*die bloß aus reinen Begriffen bestehen, ohne irgend eine Anschauung zu enthalten*“ (Wiss. II, § 133).

Begriffswurzeln nennt JODL die weder auf Interjection noch auf Nachahmung zurückführenden Sprachwurzeln. GROOS nennt sie „*Experimentier-Wurzeln*“ (Spiele d. Mensch. S. 381).

Begründen heißt, den Grund (s. d.) eines Urteils dartun, etwas als Folge eines andern nachweisen (RIEHL, Phil. Krit. II 1, 237), den Denkzusammenhang herstellen, aus dem die Notwendigkeit eines Satzes erhellt. Nach WUNDT ist das begründende Denken das eigentliche Erkennen (Syst. d. Phil.[2], S. 80 ff., 167 f.). Vgl. Vernunft.

Beharrlichkeit ist Ausdauer im Ertragen und Überwinden von Schwierigkeiten. Sie ist nach PAULSEN eine Form der Tapferkeit, die Kraft des Willens, Beschwerden aller Art zu ertragen (Syst. d. Eth. II[5], 25; vgl. SCHLEIERMACHER, Phil. Sittenl. § 315 ff.).

Beharrung ist das Bleiben in der Zeit, im Raume, im Wirken, die Permanenz (Constanz) einer Substanz (s. d.), Activität, eines Geschehens, einer Beziehung, eines Gesetzes. Das Beharrende im Raume ist die Materie (s. d.) und Energie (s. d.), das Beharrende im Geistigen ist die Ichheit (s. d.), das Subject, das Einheit setzende Princip im Lebewesen. Absolute Permanenz kommt keinem Einzelding, nur dem All als Einheit aller Seinsbeziehungen zu. Ein „*Beharrungsvermögen*“ („*vis inertiae*“) wird den Körpern zugeschrieben.

Nach HERAKLIT beharrt nur das Werden (s. d.). Nach den E l e a t e n das Sein (s. d.). Nach DEMOKRIT nur die Atome (s. d.). Nach PLATO nur die Ideen (s. d.), nach ARISTOTELES die „*Formen*“ (s. d.). Nach anderen beharrt nur die Substanz, oder beharren die Substanzen schlechthin. Nach den Relativisten (s. d.) beharrt nur der Wechsel, das Gesetz im Wechsel; so spricht SIMMEL vom „*absoluten Bewegungscharakter*“ der Welt, in der nur die Gesetze als solche beharren (Phil. d. Geld. S. 552). Nach NIETZSCHE gibt es nur scheinbar Beharrung (WW. XV, 280, VIII, 2, 5).

Das Beharrungsvermögen der Körper leitet DESCARTES metaphysisch aus der Unveränderlichkeit Gottes ab. „*Ex hac eadem immutabilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac*

particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis“ (Princ. phil. II, 37). Auch SPINOZA begründet das Beharren der Dinge aus der Natur der göttlichen Substanz. „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*“ „*Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam tollat*“ (Eth. III, prop. VI). Alle Dinge haben ein Streben (conatus), in ihrem Sein zu verharren (l. c. prop. VII, IX). NEWTON lehrt: „*Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung, außer sofern er von eingedrückten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu verändern*“ (Princ. math. p. 12; vgl. SPINOZA: „*Corpus, quod semel movetur, semper moveri pergit, nisi a causis externis retardetur*“ Ren. Cart. II, prop. XIV, Corol.). Nach KANT ist beharrlich, „*was eine Zeit hindurch existiert, d. i. dauert*“ (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 374). Der „*Grundsatz der Beharrlichkeit*“ ist: „*Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. h. eine Art, wie der Gegenstand existiert*“ (Kr. d. r. Vern. S. 174). Dieses Princip ist ein Gesetz für alle Erfahrung, die dadurch erst ermöglicht wird. „*Wir können nur in dem, was beharrt, das Wechseln bemerken . . .*“ Die Beharrlichkeit „*drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht*“ (l. c. S. 176). DÜHRING spricht von „*beharrlichen Elementen*“, „*ruhenden Allgemeinheiten*“ des Seins (Curs. d. Phil. S. 24). LIPPS bemerkt: „*Indem wir unsere Beharrlichkeit oder Denkconsequenz anthropomorphisierend in die Inhalte der Wahrnehmung verlegen, schreiben wir diesen Beharrungsvermögen zu*“ (Gr. d. Seel. S. 434). Nach HERBART beharrt jede Vorstellung (s. d.) nach ihrem Verschwinden unbewußt in der Seele weiter. So auch nach STEINTHAL (Einl. in d. Psych. S. 114). REHMKE formuliert das „*Gesetz der Beharrung*“ so: „*Im Gegebenen überhaupt verschwindet nichts, es sei denn ein anderes mit, welches verschwinden soll, zugleich, aber selber in einer anderen concreten Einheit gegeben als die notwendige Bedingung*“ (Allg. Psychol. S. 107). Die englischen Psychologen verstehen unter geistigem Beharrungsvermögen *(„retentiveness“)* die Eigenschaft des „*primären*“ Gedächtnisses; es beruht auf der Erzeugung functioneller Dispositionen (SULLY, Handb. d. Psychol. S. 157 f.). Vgl. Erhaltung, Dauer, Sein, Substanz.

Behauptung: Aufstellung eines Satzes als gültig sein sollend.

Beieinander = Contiguität (s. d.).

Beifall ist Billigung, Anerkennung, Zustimmung seitens des Denkwillens zu einem Urteile. THOMAS: „*Potest etiam dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur*“ (Sum. th. II, 15, 1 ad 3). Vgl. Anerkennung, Gefallen, Glaube, Synkatathesis.

Beiordnung s. Coordination.

Bejahendes Urteil s. Affirmativ.

Bejahung (Affirmation) ist die Zustimmung des Denkwillens zu einem

Urteil, die Annahme eines Etwas als gültig, wirklich, wertvoll. Nach BERND bedeutet bejahen oder verneinen *„einen Beifall geben oder keinen Beifall geben“* (Abh. von Gott 1742, S. 287, bei DESSOIR, Gesch. d. Psychol. I², 426). Nach SCHOPENHAUER *„bejaht“* der Wille (s. d.) das Leben, obgleich es ihm Unheil bringt; denn der Wille ist alogisch (s. d.). Nach NIETZSCHE ist das Leben um jeden Preis zu bejahen (s. Optimismus). — Nach FORTLAGE ist Bejahung *„ein Begriff, welcher bezeichnet, daß mit einem gegebenen bestimmten Vorstellungsinhalt aus einer gewissen Sphäre ein Inhalt aus einer andern Sphäre eins und ununterschieden sei, ohne daß damit über die Beschaffenheit des Identischen irgend etwas ausgesprochen würde“* (Psych. I, S. 91). Das *„Ja“* bedeutet die *„Activität“*, das *„Nein“* *„die Suspension der Activität eines vorhandenen Begehrens oder Triebes“*. *„Ja und nein sind Triebkategorien“* (l. c. S. 92). LOTZE betont: *„Man kann weder Dinge noch Ereignisse, sondern nur eine Beziehung zwischen zwei Beziehungspunkten, also den Inhalt eines Satzes bejahen“* (Gr. d. Met. S. 10). Während WUNDT erklärt, alles Urteilen sei *„ursprünglich und seiner Natur nach affirmierend“* (Log. I, 187), meint JERUSALEM, es gehe der Bejahung die *„Zurückweisung der möglichen Negation“* voraus. *„Die Sprache bildet erst dann ihr ‚Ja‘ aus, welches die Geltung eines Urteils gegenüber allen Anfechtungen aufrecht hält. Dieses ‚Ja‘ bleibt ein vom Urteilsacte selbst verschiedener und auch im Bewußtsein getrennter Ausdruck der Zustimmung“* (Urteilsfunct. S. 185). Vgl. Negation.

Bekanntheitsqualität s. Wiedererkennen.

Belief s. Glauben.

Bellscher Satz: die hinteren Wurzeln der Rückenmarksnerven wirken sensibel, die vorderen motorisch (CH. BELL, The nervous system of the human body 1830).

Benennungsurteile sind Urteile, in welchen ein zunächst unbestimmtes Etwas benannt und zugleich damit appercipiert, gedeutet, classificiert wird (vgl. SIGWART, Log., u. W. JERUSALEM, Urteilsf. S. 112 ff.).

Beobachtung (Observation) ist die aufmerksame, planmäßige Betrachtung eines Objectes. Das Physische ist wegen seiner Constanz unmittelbar, das Psychische wegen seiner Flüchtigkeit und wegen der Störung des Bewußtseinsverlaufs durch die absichtliche Lenkung der Aufmerksamkeit auf dasselbe nur mittelbar, in der Erinnerung beobachtbar.

Den Wert der Beobachtung (*τήρησις*) kennen im Altertum HIPPOKRATES, ARISTOTELES, GALENUS, die *„Empiriker“*, im Mittelalter, wo sie im allgemeinen vernachlässigt wird, ALBERTUS MAGNUS, WILHELM VON OCCAM, ROGER BACON. Später betont diesen Wert methodologisch (im Anschlusse an die Errungenschaften eines KOPERNIKUS, KEPLER, GALILEI u. a.) zunächst der Empirismus (s. d.). F. BACON bemerkt: *„Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine re, vel mente, observaverit, nec amplius scit aut potest“* (Nov. Organ. 1). Die Beobachtung ist der Ausgang aller Induction (s. d.). Nach PLATNER ist Beobachtung *„eine mehr angestrengte, vorsätzliche und zugleich absichtsmäßige Richtung der sinnlichen Vorstellkraft auf Gegenstände der Sinne“* (Phil. Aph. I, § 211). Nach ULRICI ist sie *„ein aufmerksames Betrachten des Gegenstandes in der Absicht, von seiner Beschaffenheit, seinen Bestimmungen, Eigenschaften, Merkmalen, besonderen Eigentümlichkeiten etc.*

eine möglichst genaue Kenntnis zu gewinnen" (Leib u. Seele S. 301). — Für die Selbstbeobachtung (*„introspection"*) als psychologische Methode sind HERBART, BENEKE, FORTLAGE, ULRICI, WAITZ, der betont, es würden nur Erinnerungsbilder beobachtet (Lehrb. d. Psychol. S. 672 f.), FORTLAGE, auch HÖFFDING (Psychol.², S. 20 ff.), der die Mängel der reinen Selbstbeobachtung würdigt (l. c. C. 1), MÜNSTERBERG (Aufg. u. Meth. S. 63 ff.), VOLKELT (Zeitschr. f. Philos. 1887), LIPPS (Gr. d. Seelenl. S. 10 f.), teilweise SPENCER (*„subjective"* neben der *„objectiven"* Psychologie), BAIN, JAMES, auch JODL (Lehrb. d. Psych. S. 10), W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.³, S. 5 ff.) u. a. Es wird betont, daß die Beobachtung anderer ergänzend zur *„Selbstbeobachtung"* (besser Selbstwahrnehmung: EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 57, BRENTANO, WUNDT u. a.) treten muß. Gegen die *„Selbstbeobachtung"* ist HUME, insofern er betont, dieselbe störe den Ablauf der seelischen Vorgänge (Treat. S. 7), und besonders A. COMTE, der sie für unmöglich erklärt und von der *„profonde absurdité"* spricht, *„que présente la seule supposition si évidemment contradictoire de l'homme se regardant penser"* (Cours de phil. pos. III, 766 ff., I, 30 ff.; ähnlich F. MAUTHNER, Krit. d. Spr. I). WUNDT betont, in der Psychologie sei *„eine exacte Beobachtung nur in der Form der experimentellen Beobachtung möglich"* (Gr. d. Psych.⁵, S. 27). Die Absicht der Beobachtung verändert Eintritt und Verlauf der psychischen Vorgänge (l. c. S. 28). Die reine Beobachtung ist ausgeschlossen auf dem Gebiete der Individualpsychologie, weil es hier keine beharrenden Objecte gibt, zulässig aber, ja gefordert in der Völkerpsychologie (l. c. S. 29 f.). Die *„zufällige"* innere Wahrnehmung (nicht Beobachtung) kann aber in der Individualpsychologie (am besten in der Form unmittelbarer Erinnerung) als vorbereitende und ergänzende Methode verwendet werden. Die vermeintliche willkürliche *„Beobachtung"* aber ist in Wahrheit schon Reflexion und Fälschung des Tatbestandes durch Vorurteile aller Art (Log. II², 2, S. 169, 171, 174; Grdz. d. phys. Psych. I⁴, 4 f.; Essays 5, S. 135 ff.; Phil. Stud. IV, 292 ff.). Vgl. Experiment, Methoden.

Beraubung (*στέρησις*, privatio) hat philosophisch den Sinn des Fehlens, des Mangels, der Negativität; im Gegensatze zu allem Positiven und Actuellen, Activen bedeutet es ein Nichtiges, d. h. nicht wahrhaft Seiendes, Wesenhaftes, Unwirkliches, der Vollkommenheit des Alls keinen Abbruch Tuendes.

Nach ARISTOTELES ist die *στέρησις* das Fehlen einer Eigenschaft, die einem Dinge von Natur aus zukommt, z. B. Blindheit ist eine *στέρησις ὄψεως* (Met. V 22. vgl. X 4, 1055b). Insbesondere hat die Materie (s. d.) eine *στέρησις*, insofern sie noch (begrifflich-abstract) der Form ermangelt (*στέρησις τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς*, l. c. 1055b 13). AUGUSTINUS u. a. nennen das Böse (s. d.) eine *„privatio boni"*. Die Motakallimûn halten die *„privationes"* (negativen Eigenschaften) für wirkliche Qualitäten. *„Credunt, privationes habituum esse res existentes in corpore, substantiae ipsius additas, et esse quoque accidentia existentia"* (bei MAIMONIDES, Doct. perplex. I, 73). AVICENNA definiert: *„Dicitur privatio id, quod 1) debet esse in aliquo nec est in eo, non quod non sit illius modi, ut sit in eo, quamvis sit illius naturae, ut sit in aliquo; 2) id, cuius natura est esse rei non absoluta, sed in sua hora; 3) amissio per violentiam; 4) id, per quod amisit res integritatem suam; 5) negatio"* (bei PRANTL, G. d. Log. II, 252). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet *„privatio perfecta"*, *„pr. imperfecta"* (Sum. th. 27, 1). Nach THOMAS ist *„privatio"* der Gegensatz

zu *„habitus“* und *„perfectio“*, ein *„non-ens absque omni forma“* (1 gener. 6 g), *„carentia oppositi habitus“* (Sum. th. II. II, 36, 1 c), *„absentia formae“* (1 cael. 6a), *„negatio in substantia“* (Contr. gent. III, 7). Es gibt *„privatio simplex (pura)“*, *„pr. non simplex“*. *„Privatio non habet causam per se agentem“* (Contr. gent. II, 41). *„Privatio non ponit aliquid“* (Sum. th. I, 17, 4 c). Nach CHR. WOLF ist privatio *„defectus alicuius realitatis, quae esse poterat“* (Ontol. § 273).

Bereitschaft wird die Disposition (s. d.) zur Reproduction von Vorstellungen genannt.

Beruhigung ist nach R. AVENARIUS sowohl der Ausgangs- als der Endpunkt einer *„Vitalreihe“* (s. d.). H. CORNELIUS: *„Das Ungewohnte ist uns jedesmal zugleich ein Befremdliches, Beunruhigendes. Die Beunruhigung aber löst sich, wenn es uns gelingt, das Neue als Glied eines bekannten Zusammenhanges zu erkennen.“* — Wir fühlen uns dann beruhigt (Einl. in d. Phil. S. 25 f.).

Berührung (Contact) ist das Maximum des Aneinander zweier Körper. Durch *„Berührung“* (*ἁφή*) erfolgt nach ARISTOTELES die Sinneswahrnehmung (De an. III 13, 435 a 12). Der Sternhimmel wird von Gott durch *„Berührung“* (*ἅπτεσθαι*) bewegt (De gener. I 6, 323 a 4). Nach THOMAS gibt es einen *„contactus duplex, quantitatis et virtutis“*. *„Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus“* (Sum. th. I, 75, 1). CHR. WOLF: *„Duo extensa terminata contigua appellantur, quorum superficies se mutuo contingunt“* (Ontol. § 556). Die Associationspsychologie versteht unter *„Berührung“* (contiguity) das räumlich-zeitliche Zusammen von Vorstellungen. Vgl. Association.

Berührungsassociation s. Association.

Berührungsempfindung ist eine Art der Hautempfindungen (vgl. KÜLPE, Gr. d. Psych. S. 90 f.).

Berührungstheorie s. Wiedererkennen.

Beschaffenheit s. Qualität.

Beschaulichkeit s. Contemplation.

Beschreibende (descriptive) Psychologie s. Psychologie.

Beschreibende Urteile sind Urteile, deren Prädicat in einer Eigenschaft besteht.

Beschreibung (Description) ist die vollständige oder doch zureichende, geordnete Aufzählung der charakteristischen Merkmale einer Sache. Die Beschreibung muß eindeutig, exact sein.

Die Stoiker bestimmen die Beschreibung (*ὑπογραφή*) als *λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὰ πράγματα* (Diog. L. VII, 60). Die Logik von Port-Royal: *„Minus accurata definitio, descriptio dicta, ea est, quae rem facit notam per accidentia, propria, atque ita determinat, ut nobis possimus illius ideam formare, quae illam ab omni alia re distinguat“* (II, 12). Nach KANT ist Beschreibung *„die Exposition eines Begriffs, sofern sie nicht präcis ist“* (Log. § 105). Nach FRIES ist sie die *„Angabe der Attribute“* eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 276). Nach J. E. ERDMANN ist sie eine ausgesprochene Wahrnehmung (Gr. d. Psych. § 74). HAGEMANN erklärt die Beschreibung als *„die Hervorhebung sowohl*

wesentlicher als unwesentlicher (namentlich äußerlicher, sinnfälliger) Merkmale, um ein klares, anschauliches Bild des Gegenstandes, zum Unterschiede von anderen Gegenständen, zu vermitteln" (Log. u. Noët. S. 82). Nach SCHUPPE ist die „*Angabe der an bestimmtem Orte in bestimmtem Zeitpunkt gemachten Wahrnehmungen*" (Log. S. 76). Verschiedene Forscher wollen die Erklärung (s. d.) durch „*vollständige Beschreibung*" unter Elimination alles Hypothetischen und Metaphysischen ersetzen. So COMTE, R. MAYER, HERTZ, KIRCHHOFF (nur bedingt. Vorles. üb. math. Phys. 1876, I), OSTWALD, E. MACH (Popul. Vorles. S. 251 ff.), R. AVENARIUS (Kr. d. Erf. II, S. 331 ff.), J. PETZOLDT (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. XIX, 147), R. WILLY (l. c. XX, 80), H. CORNELIUS (Einl. in d. Phil. S. 38 f.), NIETZSCHE (WW. V, 112). Dagegen WUNDT, nach welchem jede Beschreibung schon eine Erklärung und Deutung einschließt (Syst. d. Phil.², S. 288 ff.; Log. II², 1, S. 28 ff., 343 ff.; Phil. Stud. XIII, 98 f., 104. 404; Einl. in d. Phil. S. 299). O. CASPARI will die naturwissenschaftliche Beschreibung durch philosophische Erklärung ergänzt wissen (Grund- u. Lebensfr. S. 45 f.). Vgl. Erklärung.

Beseelt (*ἔμψυχος*, animatus) ist alles, was seelischer Regungen fähig ist, was auf äußere Reize in triebhafter, mehr als mechanischer Weise zu antworten vermag. Vgl. Panpsychismus, Monaden, Hylozoismus.

Beseelung, ästhetische, s. Ästhetik, Ästhetisch.

Besinnung ist actives Sich-erinnern, Lenkung der Aufmerksamkeit auf Erinnerungsbilder, Suchen von solchen, spontane Bereitschaft-Herstellung für solche. Das Phänomen wird schon von ARISTOTELES besprochen.

Besonnenheit (*σωφροσύνη*, auch Maßhalten, Enthaltsamkeit) ist die Eigenschaft oder Tugend des besonnenen Handelns, d. h. des vollbewußten, vernünftigen, überlegten, mit Bedacht auf die Folgen stattfindenden Handelns. Sie gilt schon PLATO und ARISTOTELES (Eth. Nic. I 13, 1103a 6) als eine Tugend (s. d.); nach ersterem besteht sie darin, *τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ* (Rep. 442 D), nach letzterem ist sie eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* (Eth. Nic. III, 13). Die Stoiker bestimmen sie als *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* (Stob. Ecl. II 6, 102). PLATNER versteht unter ihr „*das Vermögen der menschlichen Seele, die Kraft der Vernunft oder geistige Tätigkeit zu äußern, mittelst gewisser Fähigkeiten der Organisation*" (Phil. Aph. I, § 775). HERBART: „*Besonnenheit ist die Gemütslage des Menschen in der Überlegung*" (Lehrb. zur Psychol.³, S. 83). SCHLEIERMACHER erklärt sie als „*das Producieren aller Acte des Erkennens in einem empirischen Subject, welche einen Teil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen*" (Phil. Sittenl. § 313), als „*vollkommen der Idee angemessene Construction des Begriffs und der Anschauung*" (l. c. § 314).

Beständigkeit s. Constanz.

Bestimmtheit = Sicherheit, Gewißheit (s. d.), dann Geformtsein, Geordnetsein, Gesetzlichkeit, durch Begriffe, Ideen nach PLATO, durch Kategorien (s. d.) nach KANT. — Nach UPHUES ist etwas bestimmt, „*wenn es Merkmale aufweist, durch die es von allem oder von einigem andern unterschieden werden kann*" (Psych. d. Erk. I, 244). Ein Begriff ist logisch bestimmt, wenn sein Inhalt genau von dem anderer Begriffe abgegrenzt ist. Vgl. Determination, Definition.

Bestimmung, logisch = Setzen einer Bestimmtheit (s. d.); metaphysisch, psychologisch = Bedingtheit des Geschehens, des Handelns, des Willens. Vgl. Determination, Prädestination.

Bestimmungsgrund s. Motiv.

Betonung s. Gefühl.

Beurteilung ist schätzendes, wertendes Urteilen, Urteilen über Werte ästhetischer, ethischer, logischer Art. KANT spricht von ästhetischer Beurteilung (Kr. d. Urt. § 9). Nach WINDELBAND ist die Beurteilung das, was das Urteil (s. d.) als wahr oder unwahr anerkennt (Prälud. S. 29 f.). B. ERDMANN versteht unter Beurteilungen „*Urteile über Urteile*" (Log. I, § 56).

Beweggrund s. Motiv.

Bewegung ist der (actuelle) Wechsel der Lage eines Körpers in Beziehung zu anderen Körpern oder zu einem gedachten Coordinatensystem. Alle Bewegung ist relativer Art, auch die sogenannte „*absolute*" Bewegung. Die scheinbare Bewegung ist die dem Augenschein oder dem statischen Sinne (s. d.) unmittelbar sich darstellende Bewegung, sofern sie nicht mit der wahren, mathematisch-physikalisch bestimmten, constanten, objectiven, notwendig zu denkenden Bewegung übereinstimmt. Die Bewegung gilt als ursprüngliche Eigenschaft der Materie (s. d.). Man spricht auch von einer geistigen Bewegung, von einer Gemüts- und einer Denkbewegung (s. Dialektik).

Nach HERAKLIT und PROTAGORAS ist alles in beständiger Bewegung, alle Ruhe ist nur Sinnenschein (*φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*, ARISTOTELES, Phys. VIII 3, 253 b 10). ZENO von Elea dagegen bestreitet die Realität der Bewegung. Diese sei in Wahrheit unmöglich, denn das Bewegte bewegt sich weder da, wo es schon ist, noch da, wo es nicht ist, also überhaupt nicht (*τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι*, Diog. L. IX 11, 72). Vier Argumente (*λόγοι*) bringt er vor. Bewegung kann nicht stattfinden: 1) wegen der unendlichen Zahl von Distanzen, die durchlaufen werden müßten, 2) wegen des „*Achilleus*" (s. d.), 3) wegen des Ruhens des „*fliegenden Pfeils*" (s. d.), 4) wegen der Gleichheit der Geschwindigkeit auf dem halben wie auf dem ganzen Wege, gemessen an der entgegengesetzten Bewegung eines Körpers (ARISTOTELES, Phys. VI 9, 239 b 33). Gegen diese Antinomien recurriert DIOGENES der Cyniker auf die Evidenz der Sinne (Diog. L. VI, 39; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 66), während ARISTOTELES betont, daß die Stetigkeit der Zeit und der Bewegung verkannt werde; diese besteht nicht aus Teilen, so auch jede andere Größe, sondern sie läßt sich stetig teilen (Phys. VI 9, 239 b 8; vgl. SPINOZA, Epist. 29; LEIBNIZ, WW. Gerhard I, 403; J. ST. MILL, Examin. p. 474; DÜHRING, Krit. Gesch. d. Phil. 1869, S. 40 ff.; GOMPERZ, Griech. Denk. I, 159; ÜBERWEG, Logik[3], S. 409; KÜHNEMANN, Grundl. d. Philos. S. 83 ff.). — DEMOKRIT erblickt in der Bewegung eine primäre Eigenschaft der Atome (s. d.). Sie ist (nach Stob. Ecl. I, 18, 394) geradlinig von Natur. Die Megariker behaupteten, es gäbe an sich keine Bewegung (*μὴ εἶναι κίνησιν*, Sext. Emp. adv. Math. X, 85 squ.). PLATO unterscheidet zwei Arten der Bewegung: qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) und Ortsbewegung (*περιφορά*, Theaet. 181). Die primäre Bewegung ist Selbstbewegung (Leg. 894 B, D, 895 A), diese aber ist Leben, Beseelung (l. c. 896 C). Im Organismus sind

die Körperbewegungen von den inneren, seelischen Bewegungen (*πρωτουργοὶ κινήσεις*) abhängig (l. c. 897 A). Die sich selbst bewegende Weltseele (s. d.) ist das Princip aller kosmischen Bewegungen (Tim. 43 ff.). ARISTOTELES versteht unter *κίνησις* Veränderung (s. d.) überhaupt, deren er vier (De an. I 3, 406a 12 squ.) oder sechs (Categ. 14) unterscheidet. Sie ist die Verwirklichung des Möglichen als solchen (*ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν*. Phys. III 1, 201b 4), Übergang aus der Potenzialität in die Actualität. Eigentliche Bewegung ist nur die Ortsbewegung (*κίνησις κατὰ τόπον, φορά*, Phys. III 8, 208a 31). Die Bewegung ist stetig (*συνεχής*, Phys. IV 11, 219a 10). Zur Bewegung bedarf es keines leeren Raumes (gegen die Atomisten), sondern sie besteht in einer Ortsvertauschung im Vollen (*ἀντιπερίστασις*, Phys. VIII 10, 267a 18). Jedem Körper kommt constant Bewegung zu (*ἀνάγκη δὲ ἀεὶ κίνησιν ἔχειν σῶμα πᾶν φυσικόν*, De coel. I 1, 274b 4). Die Bewegung ist die Ursache des Werdens (*ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν*, De gen. et corr. II 9, 336a 17). Es gibt geradlinige, kreisförmige, gemischte Bewegung (*εὐθεῖα, κύκλῳ, ἐκ τούτων μικτή*, De coel. I 1, 268b 17). Die vollkommenste ist die kreisförmige Bewegung, sie kommt dem Äther (s. d.) und dem Sternhimmel zu (De gen. et corr. II 11, 338a 18 squ.). Da alle Bewegung in der Verwirklichung eines Potentiellen besteht, so muß es zuletzt einen selbst unbewegten ersten Beweger der Welt (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό*, Met. IV 8, 1012b 31), Gott (s. d.), geben; dieser bewegt *ἐρώμενος*, durch das Streben der Dinge nach ihm. Als (geistige) Bewegung fassen THEOPHRAST und STRATO das Denken auf (Simpl. Phys. 225a). Die Stoiker definieren die Bewegung (*κίνησις*) als *μεταβολὴν κατὰ τόπον ἢ ὅλῳ ἢ μέρει ἢ μεταλλαγὴν ἐκ τόπου*. Es gibt ursprünglich geradlinige und gewundene Bewegung (*εὐθεῖαν καὶ τὴν καμπύλην*, Stob. Ecl. I 19, 404, 406). Nach EPIKUR gibt es Bewegung *κατὰ στάθμην καὶ κατὰ παρέγκλισιν* (Stob. Ecl. I 18, 394, s. Atom). PLOTIN definiert die Bewegung im Sinne des Aristoteles (Enn. VI, 3, 22). Sie ist kein Seiendes, sondern die Wirksamkeit desselben, dessen Natur sie gleichsam vollendet (als *ἐνέργεια*, l. c. VI, 2, 6).

Die Scholastiker bestimmen das Wesen der Bewegung in der Weise des Aristoteles. AVICENNA: „*Motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito*“ (bei ALBERTUS, Sum. th. I, 73, 2). ALBERTUS MAGNUS bestimmt ganz allgemein: „*Moveri est aliter se habere quam prius*“ (Sum. th. I, 74, 1). Das *πρῶτον κινοῦν* übersetzt er mit „*motor primus*“ (l. c. I, 18, 1). THOMAS nennt die Bewegung (motus) einen „*actus imperfecti*“ (3 an. 12a). „*Moveri est exire de potentia in actum . . . movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu*“ (Sum. th. I, 75, 1). Es gibt „*motus alterationis*“ (= „*m. secundum qualitatem*“), „*m. augmenti et decrementi*“, „*m. secundum locum*“, „*m. appetitus*“, „*m. affectus*“ (Contr. gent. III, 151), „*m. animalis oder sensualis*“, „*m. intellectualis oder rationis*“, „*m. naturalis*“, „*m. animi*“, „*m. voluntatis*“ (Sum. th. I, 81, 1C; Contr. gent. III, 23; Sum. th. I, II. 17, 9, I, II, 22, 2C.). SUAREZ bestimmt die Bewegung als Weg und Fließen (Disp. met. 49, 4).

KOPERNIKUS, KEPLER, GALILEI verbreiten richtige Anschauungen über die Natur der kosmischen (quantitativ zu bestimmenden) Bewegungen. DESCARTES betont, es gäbe nur Ortsbewegung als Zustand der Materie, den jeder Körper von außen erleidet. „*Non admitto varia motuum genera, sed solum localem, qui corporum omnium tam animatorum quam inanimatorum communis est*“ (Ep. II, 11; Princ. phil. II, 23). Und zwar ist die Bewegung „*actio, qua corpus aliquod ex uno loco in*

alium migrat" (Princ. phil. II, 24), Ortswechsel. Ruhe ist Aufhören der Tätigkeit. Genauer bestimmt ist die Bewegung Übertragung eines Körpers aus der Nachbarschaft der ihn berührenden, ruhenden Körper in die Nachbarschaft anderer („*dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum*", Pr. phil. II, 25). Jedem Körper kommt in einem Momente nur eine Bewegung zu („*non possumus isti mobili plures motus eodem tempore tribuere, sed unum tantum*", Princ. phil. II, 28). Es gibt keinen leeren Raum, daher muß ein Körper bei seiner Bewegung andere aus ihrem Orte verdrängen (l. c. II, 33). Von Natur aus ist jede Bewegung geradlinig, strebt es zu sein (l. c. II, 39). Gott hat die Bewegung erschaffen und erhält ihre Menge (die „*Bewegungsgröße*" mv) constant. „*Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia mota quam eius modus, certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus eandem semper in tota rerum universitate esse posse, quamvis in singulis eius partibus mutetur*" (l. c. II, 36). Auch nach Spinoza erhält jeder Körper seine Bewegung von außen her. „*Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab aliquo, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum*" (Eth. II, prop. XIII). Nach TSCHIRNHAUSEN ist alle Materie in steter Bewegung (Med. ment. II, 180). Nach HOBBES ist alles Naturgeschehen auf Bewegung zurückzuführen, diese ist „*continua unius loci relictio et alterius acquisitio*" (El. phil. VIII, 10). LOCKE erklärt, die Bewegung könne und brauche nicht definiert zu werden (Ess. II, ch. 4, § 8 ff., II, ch. 18). NEWTON definiert die absolute Bewegung als „*Übertragung eines Körpers aus einem absoluten Ort in einen andern absoluten Ort*", die relative als Übertragung aus einem relativen Ort in einen andern relativen Ort (Princ. math. 6, IV). Die wahren Bewegungen beruhen auf Kräften in den Körpern (l. c. p. 8). Nach BERKELEY ist alle Bewegung relativ, ein einziger, isolierter Körper wäre notwendig unbewegt (Principl. CII); in den Körpern, die nur Vorstellungen sind (s. Idealismus) gibt es keinerlei bewegende Kräfte.

Nach LEIBNIZ besteht alle Bewegung in einer wahrnehmbaren Lageveränderung der Körper. Wirklich ist die Bewegung, wenn die unmittelbare Ursache der Veränderung im Körper selbst liegt. An sich ist die Bewegung Kraftimpuls, deren Erscheinung das „*wohlbegründete Phänomen*" des Ortswechsels darstellt. „*Ce n'est qu'un phénomène réel, parceque la matière et la masse, à laquelle appartient le mouvement, n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse; et à cet égard on peut dire que le corps agit, quand il ya de la spontanéité dans son changement*" (Nouv. Ess. II, ch. 21). Nach CHR. WOLF ist Bewegung „*continua loci mutatio*" (Ont. § 642; Vern. Ged. I, § 57). CRUSIUS: „*Bewegung ist derjenige Zustand einer Substanz, da dieselbe ihren Ort verändert*" (Vernunftwahrh. § 391). HOLBACH: „*Le mouvement est un effort, par lequel un corps change ou tend à changer de place*" (Syst. I, ch. 2, p. 12). BONNET: „*Si l'âme considérant une étendue comme immobile voit un corps s'appliquer successivement à différents points de cette étendue, elle se formera la notion du mouvement*" (Ess. de Psych. C. 14).

Nach KANT ist Bewegung eines Dinges „*die Veränderung der äußeren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum*"; Ruhe ist „*die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte*" (Met. Anf. d. Naturw. S. 5,

10). Alle erfahrungsmäßig constatierbare Bewegung ist relativ (l. c. S. 3). Bewegung ist kein apriorischer (s. d.), sondern ein Erfahrungsbegriff, weil er außer Raum und Zeit die Wahrnehmung eines beweglichen Etwas voraussetzt (l. c. S. 4; Kr. d. r. Vern. S. 66). Die Bewegung besteht nicht an sich, sondern ist Erscheinung (s. d.), objectiver Erkenntnisinhalt; so auch der Idealismus (s. d.). Für SCHOPENHAUER ist die Bewegung Objectivation des Willens (s. d.). Für HERBART ist sie *„objectiver Schein“*, *„ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung“*, während im An-sich der Dinge sich nichts verändert (Met. II, § 295). HEGEL bestimmt die Ortsbewegung als *„Vergehen und Sich-wieder-erzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird“* (Naturphil. § 261). Die dialektische (s. d.) *„Bewegung“* liegt dem Seienden zugrunde. HILLEBRAND erklärt die Bewegung für die *„allgemeine Grundform der erscheinenden Wirklichkeit“*, sie ist *„der positive Ausdruck der ursprünglichen Kraftstellungen der Substanzen für die Anschauung“* (Phil. d. Geist. I, 108). TRENDELENBURG nimmt Bewegung im weiteren Sinne als *„das Allgemeinste, was im Denken und Sein vorkommt“* (Log. Unt. I, 143). Sie erzeugt die Formen der Dinge (l. c. S. 266). Die *„constructive“* Bewegung ist die *„allgemeine Bedingung des Denkens, eine geistige Tat, welche nicht erst von der Erfahrung abhängt, aber diese möglich macht“*, das a priori (s. d.) des Erkennens (Gesch. d. Kat. S. 365 ff.). CZOLBE hält die Bewegung nicht für eine passive Wirkung, sondern für eine *„ursprüngliche Tätigkeit“* (Gr. u. Ursp. d. m. Erk. S. 80). *„Anziehung und Abstoßung sind nicht Ortsveränderung selbst, sondern ihre Ursache“* (ib.). Nach L. NOIRÉ ist die Bewegung eine Grundeigenschaft der Dinge (neben der Empfindung), *„objective Causalität“* (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 135). *„Ihr Grund- und Urwesen ist aber nur räumliche Differenz, die Zeit gibt ihr erst das beobachtende, erkennende Object“* (ib.). R. HAMERLING betont, die Bewegung sei ein Leiden, ein Passives (Atom. d. Will. II, 62) (ähnlich schon v. HARTMANN). Nach HELMHOLTZ ist alle Veränderung in der empirischen Welt Bewegung, diese ist die *„Urveränderung“*. Alle elementaren Kräfte sind *„Bewegungskräfte“* (Vortr. u. Red. I[4], 379 ff.). H. SPENCER erklärt, die Darstellung aller objectiven Tätigkeiten in Ausdrücken der Bewegung sei nur symbolische Erkenntnis (Psychol. I, § 63; First Princ. § 16). HODGSON definiert Bewegung als *„change in percepts of sight, touch, or both“* (Phil. of Reflect. I, 266). Nach RIEHL ist die Bewegung, auf die wir die Sinnesqualitäten zurückführen, nur ein in der Form der Gesichtswahrnehmung gedachtes, gedeutetes Geschehen (Phil. Krit. II, 2, S. 35). Nach NIETZSCHE ist Bewegung Vorstellung, nur ein Bild des Wirklichen in der Sinnensprache des Menschen, *„Folgeerscheinung“* nicht Urkraft (WW. XV, 297). Nach WUNDT besteht die Bewegung in der *„relativen Lageänderung gegebener Raumgebilde“*. Die Ordnung unserer Vorstellungswelt setzt, soweit sie quantitativ ist, die Bewegung voraus (Log. I[2], S. 518 ff.; Syst. d. Phil.[2], S. 124 ff.). Die objectiven Relationen der Körper führen auf Bewegungen der Substanzelemente zurück (Syst. d. Phil.[2], S. 437 ff.). Von den inneren Eigenschaften der Dinge wird dabei geflissentlich abstrahiert (Syst. d. Phil.[2], S. 459 ff.). In das Reich des *„An-sich“* fällt die Bewegung als räumlicher Vorgang nicht, obgleich sie objectiv begründet ist wie der Raum (s. d.).

Nach REHMKE heißt Bewegung *„in aufeinander folgenden Augenblicken an verschiedenen Orten sein“* (Gedenkschrift f. R. Haym S. 109 f.). SCHUPPE

versteht unter Bewegung *„die wahrnehmbare Tatsache, daß ein Subject sich in einem folgenden Zeitpunkte an einem anderen Orte befindet als vorher, also das andere Wo in einem andern Wann“* (Log. S. 108). Sie ist *„keine Tätigkeit, die verschieden wäre von der Ortsveränderung selbst“* (l. c. S. 109). SCHUBERT-SOLDERN erklärt alle Bewegung für relativ (Gr. e. Erk. S. 297). Sie ist nur denkbar als *„räumliche Beziehung, Änderung der Lage eines Raumteiles zum andern“* (l. c. S. 300). Nach R. WAHLE präsentiert sich uns die Bewegung *„in der Succession der Erscheinung einer Fläche an verschiedenen Orten“*. Dieses *„Durch-den-Raum-durchgleiten“* ist etwas *„Unverstandenes sui generis“* (D. Ganze d. Phil. S. 101 ff.). Die Bewegung ist keine metaphysische Kraft, kein *„Factor“*. Vgl. Empfindung, Qualität, Mechanik, Phoronomie, Materie.

Bewegungsempfindungen (kinästhetische Empfindungen) sind die an die (active und passive) Ausführung von Bewegungen der Körperteile geknüpften Haut-, Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen in ihrer Vereinigung. Sie sind bedeutsam für die Ausbildung der Raumvorstellung (s. d.). Nach M. DE BIRAN enthält jeder spontane Bewegungsact die *„résistance organique“*, *„sensation musculaire“* und *„force hyperorganique“* (Oeuvr. inéd. p. par Cousin I, 217). Nach BAIN ist die Bewegung ein Bestandteil jeder Empfindung (s. d.). ZIEHEN unterscheidet active und passive Bewegungsempfindungen (Leitf. d. ph. Psych.[2], S. 51). WUNDT rechnet die Bewegungs- oder Contractionsempfindungen zu den *„inneren“* Tastempfindungen (Gr. d. Psych.[5], S. 57). KÜLPE lehnt den Namen *„Bewegungsempfindung“* als irreführend ab (Gr. d. Psych. S. 146). Die Wichtigkeit der Bewegungsempfindungen betont E. MACH (Grundlin. d. Lehre von d. Bewegungsempfindungen 1875). Vgl. BEAUNIS, Sensations Internes ch. 8 ff., JAMES, Princ. of Psychol. C. 26. Vgl. Muskelsinn, Spannungsempfindungen, Raumvorstellung.

Bewegungsimpuls s. Wille.

Bewegungsnegativismus ist das Ausführen entgegengesetzter Bewegungen, als den Hypnotisierten befohlen wird (HELLPACH, Gr. d. Psych. S. 340).

Bewegungsvorstellung ist die Vorstellung eigener oder fremder Bewegung. Mit ihr ist eine mehr oder weniger starke Tendenz zur Ausführung der Bewegung verbunden (vgl. STRICKER, Stud. üb. d. Wortvorst.). Nach SPENCER besteht im unentwickelten Geiste schon ein (actives) Bewegungsbewußtsein ohne Raum- und Zeitvorstellung (Psych. II, § 341). Die Bewegung wird erkannt aus dem Muskelempfinden, als *„wechselnde Reihe von Zuständen der Muskelspannung, d. h. von Empfindungen des Widerstandes“* (l. c. § 348). SIGWART betont, es gäbe kein unmittelbares Sehen einer Bewegung im strengen Sinne. *„Nur durch eine Vergleichung der Bilder in aufeinander folgenden Momenten kommen wir zu der Vorstellung ihrer Bewegung“* (Kl. Schr. II[2], 106). NIETZSCHE bemerkt, daß wir keine *„Bewegungen“* wahrnehmen, sondern nur mehrere gleiche Dinge in einer gedachten Linie (WW. XI, 243 f.). Nach ZIEHEN ist die Bewegungsvorstellung das Erinnerungsbild einer Bewegung (Leitfad. d. ph. Psych.[2], S. 18). Nach EBBINGHAUS haben wir das *„Bewußtsein eines räumlichen Überganges, des continuierlichen Durchlaufens einer Raumstrecke“* (Gr. d. Psychol. I, 467). Nach WUNDT beruhen die reinen Vorstellungen der eigenen Bewegungen auf inneren Tastempfindungen (Gr. d. Psych.[5], S. 134). Dazu kommt

ein Erinnerungsbild des Gesichtssinnes, das mit jenen (unvollkommen) verschmilzt (l. c. S. 135). Beim Blindgeborenen ist eine Verschmelzung der Bewegungsempfindungen mit Localzeichen derselben wirksam, wobei äußere Tastempfindungen unterstützend hinzutreten (l. c. S. 136; vgl. TH. HELLER, Phil. Stud. XI). Für die Vorstellung der Lage und Bewegungen des Gesamtkörpers gibt es einen *„statischen Sinn“* (s. d.). Vgl. Wille.

Beweis (*ἀπόδειξις*, argumentatio, probatio) ist die Darlegung der Prämissen, aus denen ein Urteil (Beweissatz, Thesis) als notwendige Folgerung, als Behauptung, der das Denken sich nicht entziehen kann, hervorgeht. Beweisen heißt die Wahrheit, die Gültigkeit eines Satzes anschaulich oder syllogistisch (durch Schlußverfahren) dartun (Beweisform, modus probandi). Der Beweis kann direct oder indirect (apagogisch, s. d.), objectiv oder subjectiv (ad hominem, s. d.), apriorisch oder empirisch, progressiv (s. d.) oder regressiv (s. d.) sein. Die Sätze, auf die der Beweis sich stützt, heißen Beweisgründe *(„principia demonstrandi“)*. Die Beweiskraft *(„nervus probandi“)* liegt in den Gründen. Ein richtiger Beweis darf weder zu viel noch zu wenig beweisen (nimium, parum probare), er darf nicht auf ein fremdes Gebiet überschweifen (heterozetesis, metabasis eis allo genos), er soll stetig, lückenlos sein, keine falschen Prämissen enthalten (proton pseudos), auf keinen erst zu beweisenden Satz sich stützen (hysteron proteron, petitio principii, s. d.), keinen Zirkel (s. d.) beschreiben.

ZENO aus Elea stellt *„Beweise“* (*λόγοι*) für die Unwirklichkeit der Bewegung (s. d.) und Vielheit (s. d.) auf. Nach PROTAGORAS gibt es bezüglich jeder Sache zwei entgegengesetzte Beweisgründe — eine echt sophistische Behauptung (*πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*, Diog. L. IX, 8, 51). ARISTOTELES definiert den Beweis als Schlußverfahren, durch das die Principien von Dingen (Gründe von Urteilen) dargetan werden: *ἡ ἀπόδειξις μέν ἐστι συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί* (Anal. post. I 24, 85 b 23); *ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν* (Anal. post. I 2, 71 b squ.); *ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν* (Top. I 1, 100 a 27). Nicht alles kann bewiesen werden, das ginge ins Endlose; das Anschauliche, die Principien, die Axiome (s. d.) bedürfen keines Beweises (Met. III 2, 997 a 7, VII 14, 1039 b 28). Die Principien werden durch *ἄμεσοι προτάσεις*, intuitiv gewiß bestimmt; *ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος* (Anal. post. I 2, 72 a 7; vgl. Met. IV 5, 1011 a 13). ARISTOTELES kennt den directen (*δεικνύναι δεικτικῶς*) und indirecten, apagogischen Beweis (Anal. prior. I, 23, 40 b 25). Die Beweisgründe heißen *ἀρχαὶ τῆς ἀποδείξεως* (Top. I, 1). Sie führen schließlich (formal) auf den Satz des Widerspruchs (s. d.) zurück. Die Stoiker bestimmen den Beweis als *λόγον διὰ τῶν μᾶλλον καταλαμβανομένων τὸ ἧττον καταλαμβανόμενον περὶ πάντων* (Diog. L. VII, 1, 45); *ἔστιν οὖν . . . ἡ ἀπόδειξις λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον* (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 135; adv. Math. VIII, 310). Die Skeptiker bestreiten die Möglichkeit einer Beweisführung, weil jeder Syllogismus (s. d.) ein Cirkelschluß sei (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 234 ff.), weil es zu jedem Beweis einen Gegenbeweis gebe (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), weil jeder Beweis ins Unendliche führe (*ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*) und es überhaupt keine Gewißheit gebe (l. c. I, 164 ff., 178; adv. Math. VIII, 316 ff.). BOETHIUS definiert *„argumentum“* als *„ratio rei dubiae faciens fidem“*.

Nach THOMAS ist die *„demonstratio"* ein *„syllogismus faciens scire"* (Sum. th. I. II, 54, 2 ad 2). Die Scholastiker überhaupt unterscheiden *„demonstratio a priori"* und *„dem. a posteriori"*, ferner *„dem. formalis"* und *„dem. materialis"* (GOCLEN, Lex. phil. p. 504).

Nach LOCKE ist der Beweis *„ein Darlegen der Übereinstimmung oder des Gegensatzes zweier Ideen vermittelst eines oder mehrerer Gründe, die eine gleichmäßige, unveränderliche und sichtbare Verbindung miteinander haben"* (Ess. IV, ch. 15, § 1). KANT betont, ein jeder Beweis müsse überzeugend wirken (nicht bloß überreden: Scheinbeweis); er solle bestimmen, was der Gegenstand an sich (*κατ' ἀλήθειαν*) oder für uns (*κατ' ἄνθρωπον*) sei; im letzteren Falle kann er nur auf moralische Überzeugung Anspruch erheben, wenn ein praktisches Vernunftprincip zugrunde liegt (Kr. d. Urt. § 90). Unter *„transcendentalem"* (s. d.) Beweis versteht Kant den Beweis objectiver Gültigkeit reiner Begriffe (Kategorien, s. d.) und ihrer Synthesen a priori (s. d.), *„welcher zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung ohne solche Verknüpfungen nicht möglich wäre"* (RIEHL, Zur Einf. in d. Phil. S. 114 f.). Nach G. E. SCHULZE heißt beweisen, *„die Wahrheit einer Erkenntnis aus einer andern dartun oder ableiten."* *„Jeder Beweis ist also eine Gedankenreihe, deren Glieder so miteinander verknüpft worden sind, daß die Wahrheit, womit einige Glieder, für sich genommen, versehen sind, auf die übrigen übergeht"* (Allg. Log.[3], S. 169). FRIES versteht unter *„einen Satz beweisen"* *„seine Wahrheit aus der Wahrheit anderer Sätze ableiten"* (Syst. d. Log. § 72). LOTZE erklärt den Beweis als einen *„Schluß oder eine Schlußkette, welche zu dem gegebenen Satze T die Prämissen ergänzt, aus deren Ineinandergreifen T als denknotwendige Forderung hervorgeht"* (Log.[2], S. 271). ULRICI: *„Beweisen heißt: einen Gedanken, eine Sache (ein gedachtes Object) gewiß und evident machen, also die Gewißheit oder Evidenz eines Gedankens darlegen"*, *„die Denknotwendigkeit zum Bewußtsein bringen"* (Log. S. 33). Nach ÜBERWEG ist der Beweis *„die Ableitung der materialen Wahrheit eines Urteils aus der materialen Wahrheit anderer Urteile"* (Log.[4], § 135). E. DÜHRING bestimmt den Beweis als *„die Hervorbringung der Einsicht in die Wahrheit eines gedanklichen Satzes mit Hülfe von anderen Sätzen"* (Log. S. 63). Nach SIGWART besteht der Beweis in der syllogistischen Ableitung aus Sätzen, die als gewiß und notwendig erkannt werden (Log. II[2], 275.) WUNDT versteht unter einem Beweis die *„Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urteils festgestellt wird"* (Log. II, 56). BERGMANN: *„Einen Satz beweisen heißt zeigen, daß er aus Urteilen von anerkannter Wahrheit folgt"* (Grundprobl. d. Log.[2], S. 221). Vgl. Demonstration.

Beweis, apagogischer, s. Beweis. Beweise für das Dasein Gottes s. Gottesbeweise.

Beweisgründe s. Beweis.

Beweisverfahren s. Demonstration.

Bewußte Selbsttäuschung s. Ästhetik (K. LANGE).

Bewußtheit s. Bewußtsein.

Bewußtsein bedeutet im weitesten Sinne den Zusammenhang der psychischen Erlebnisse in einem Individuum (Individualbewußtsein) oder in einer socialen Gemeinschaft (Collectivbewußtsein, Gesamtbewußtsein,

s. d.). Bewußtsein heißt ferner das Gattungsmäßige aller psychischen Vorgänge, ihr gemeinsames Wesen, ihr Charakter als Erlebnis, Für-ein-Ich-sein. Vom Ich ausgesagt, ist das Bewußtsein eine subjective Tätigkeit, ein Zustand, eine Modification des Ich: actives Bewußtsein. Von den Objecten ausgesagt, ist es Bewußtheit, im Sinne von passivem Bewußtsein, ein Ausdruck für den Umstand, daß etwas, ein Inhalt, in den Zusammenhang des Ich getreten ist oder sich bereits darin befindet oder befunden hat. Im engeren Sinne ist Bewußtsein aufmerksames Erlebnis, im engsten Sinne = Gewußtsein bezw. Wissen, reflectiertes Bewußtsein und dazu auch noch Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist keine für sich, gesondert von den Erlebnissen existierende Wesenheit, Tätigkeit oder Eigenschaft, sondern in und mit dem Psychischen schon (in verschiedenen Graden der Activität und der Helligkeit) gegeben; in dieser Weise aber hat es unmittelbare Wirklichkeit und causalen Charakter, ist es ein ursprünglicher, nicht weiter ableitbarer Factor alles psychischen Geschehens. Es *„enthält“* immer ein Ich-Moment und eine Reihe positiver Bestimmtheiten (Bewußtseinsinhalte). Jeder Vorgang, der als *„bewußt“* charakterisiert wird, ist insofern *„Bewußtseinsvorgang“*.

Der Begriff *„Bewußtsein“* wird von verschiedenen Philosophen verschieden bestimmt. Die erste und älteste Bedeutung von Bewußtsein ist die des Wissens um einen Vorgang in uns. Das Bewußtsein wird hier von den Inhalten, deren man sich bewußt ist, als ein besonderes Vermögen der Seele unterschieden.

Der Keim zu dieser Auffassung findet sich schon bei PLATO. Er weist auf das Wissen um ein Wissen (Charmides), auf die Aufnahme der Eindrücke durch die Seele hin, auf deren Erfassen des Gemeinsamen der Dinge durch sich selbst (*αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν*, Theaet. 185 D; vgl. Phileb. 21 B, 24 A; Rep. 508 D). Ähnlich spricht sich ARISTOTELES aus, wenn er dem Gemeinsinn (s. d.) die Fähigkeit zuerkennt, mit dem Gemeinsamen der einzelnen Sinneswahrnehmungen auch wahrzunehmen, daß wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, De anim. III 2, 425b 12). Das Bewußtwerden der Wahrnehmung in der Seele betont ALEXANDER VON APHRODISIAS und nennt es *συναίσθησις* (Quaest. III, 7). Aber erst bei GALEN erhält der Begriff des Bewußtseins seine bestimmte Prägung im Sinne einer den seelischen Inhalt begleitenden Tätigkeit, eines *παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ* und einer Erkennung (*διάγνωσις*) organischer Veränderungen in der Seele (Opp. ed. Kühn, 1821 ff.). PLOTIN sieht in dem *παρακολουθεῖν* geradezu das Wesen des Geistes. Das Bewußtsein ist ihm eine reflective Tätigkeit, eine *συναίσθησις*, ein Zurückbiegen des Gedankens in sich selbst (*ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος*). Das Bewußtsein (*σύνεσις*) ist Tätigkeit, es gleicht einem Spiegel (Enn. I, 4, 10). Erst in der Seele entsteht das Innewerden der Veränderung des Organismus (Enn. IV, 4, 18). Von AUGUSTINUS wird die Bewußtmachung eines Erlebnisses der Tätigkeit des inneren Sinnes zugeschrieben, durch den wir ein Wissen um unser Empfinden gewinnen (De lib. arb. II, 4; De trin. XI). Wie andere Scholastiker faßt THOMAS AQUINAS das Wort *„Bewußtsein“* (conscientia) als Wissen um etwas auf; „. . . *dicimur habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus, illum actum esse factum vel non factum*“ (Verit. 17, 1c). Diese Anschauung findet sich dann wieder bei LOCKE, der in dem inneren Sinn das Bewußtsein der eigenen seelischen Tätigkeit (*„the notice which the mind takes of its operations“*, Ess. II, ch. 1, § 4) erblickt. Ähnlich lehren CHR. WOLF,

BAUMGARTEN, auch KANT (s. Inn. Sinn). Als „*Wissen der Seele um sich selbst*" definiert das Bewußtsein GUTBERLET (Psychol. S. 167), nachdem auch schon FRIES es als „*innere Selbstanschauung des Geistes*" (Neue Krit. I, S. 112) bestimmt hatte. TÖNNIES versteht unter Bewußtheit den „*Complex von Erkenntnissen und Meinungen, welche einer über den regelmäßigen oder wahrscheinlichen Verlauf der Dinge . . . vor sich haben und benutzen mag, daher die Kenntnis von den eigenen und fremden, entgegenstehenden (also zu überwindenden) oder günstigen (also zu gewinnenden) Kräften oder Mächten*" (Gem. u. Ges. S. 128 f.).

Eine zu den seelischen Erlebnissen hinzukommende Tätigkeit oder Wirkung der Seele ist das Bewußtsein nach LEIBNIZ. Insofern ist es eins mit der Apperception und als „*connaissance réflexive de cet état intérieur*" eins mit der Beziehung aufs Selbstbewußtsein. Denn die „*actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi*" (Monad. 30). Anderseits erklärt er, die „*petites perceptions*" würden einfach durch Zuwachs, Addition, zu bewußten Vorstellungen („*distinguer entre perception et entre s'apercevoir; la perception . . . devient apperceptible par une petite addition ou augmentation*", Nouv. Ess. II, ch. 9, § 4). Wichtig ist der Begriff der verschiedenen Bewußtseinsgrade, durch den sich die Monaden (s. d.) voneinander unterscheiden, ein Gedanke, der von WUNDT (s. u.) wieder aufgenommen wurde. Mit dem Ich bringt das Bewußtsein in Verbindung auch CLARKE. Als Reflexion des Geistes auf sich faßt HEGEL das Bewußtsein auf. Es ist „*Für-sich-sein der freien Allgemeinheit*" (Encykl. § 412). „*Das Bewußtsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus*" (l. c. § 413; vgl. § 414). Das Selbstbewußtsein im engeren Sinne aber ist eine Entwicklung des Bewußtseins (§ 424 ff.). Nach BRANISS ist das Bewußtsein die Einheit des Sich-ergreifens und Sich-besitzens (Syst. d. Met. S. 185). Nach K. ROSENKRANZ ist der Begriff des Bewußtseins der „*des einfachen Verhältnisses des Geistes zu sich als Subject und Object*" (Syst. d. Wiss. S. 406 ff.). Das Bewußtsein ist der Act, „*durch welchen der Geist sich als sich zu sich und zu anderem verhaltend für sich setzt*", es ist „*reine Tätigkeit des Geistes*", es ist „*übersinnlich*" (Psychol.[3], S. 266 ff.); es ist ein Act des Sich-unterscheidens des Geistes von allem Nicht-Ich (l. c. S. 270). MAINE DE BIRAN betont: „*Le mot conscience ne signifie rien, si on l'entend autrement que se savoir soi avec une modification différente du soi puisqu'il reste quand elle passe*" (Oeuvr. inéd. III, p. 397, 405, II, p. 239). Und R. HAMERLING bemerkt, Bewußtsein sei „*immer vor allem Selbstbewußtsein. Ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein ist undenkbar*" (At. d. Will. I, 239). „*Bewußtsein ist: das Sein als Sich-wissen*" (ib.). Schon den Atomen kommt ein Bewußtsein zu (S. 239 f.). Nach CARRIERE ist unser Bewußtsein „*kein Zustand, sondern eine sich selbst erfassende und dadurch erzeugende Tätigkeit*" (Ästh. I, 42). Nach NATORP ist Bewußtsein eine „*Beziehung auf das Ich*" (Bewußtheit), eine ursprüngliche Tatsache (Einl. in d. Psychol. S. 11 ff.).

Ein besonderes Vermögen ist das Bewußtsein nach TH. REID und DUGALD STEWART. Nach MAASS ist das Bewußtsein jederzeit von der Vorstellung, deren wir uns bewußt sind, verschieden. LOTZE erklärt das Bewußtsein als „*jenes einfache transitive Wissen, welches alle Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen dergestalt durchdringt, daß von ihnen allen ohne dieses Gewußtwerden gar nicht die Rede sein könnte*" (Kl. Schr. II, 124). FROHSCHAMMER nennt das Bewußtsein „*Empfindung der Empfindung und ihrer Arten*", „*das innere Licht oder Leuchten, in welchem und durch welches wir in Anschauungen*

(Sinneswahrnehmungen), Vorstellungen und Begriffen das Objective, Gegenständliche, das andere uns Gegenüberstehende innerlich nachbilden" (Monad. u. Weltph. S. 39 f.). Es ist der „*Zustand der Seele, welcher beharrt, gleichsam stillsteht im wechselnden Strom der Vorstellungen, Gefühle und Willensstrebungen*" (Die Phant. S. 163). SCHELLING nimmt vor dem Bewußtsein eine Tätigkeit an, „*die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtsein kommt*" und die nichts anderes ist als „*die Arbeit des Zu-sich-selbst-kommens, des Sich-bewußtwerdens selbst*" (WW. I, 10, S. 93). Nach HEINROTH ist das Bewußtsein „*die fortwährende Bestrahlung des Selbst vom Lichte*" (Psychol. S. 28). Das Ich erzeugt nicht das Bewußtsein, ist schon an dieses gebunden (l. c. S. 29 ff.). Nach FORTLAGE ist das Bewußtsein eine zum Vorstellungsinhalt ganz neu hinzukommende Eigenschaft oder Form (Syst. d. Psych. I, 54, 58 ff., 386; II, 1). Es geht aus einer „*Triebhemmung*" hervor (l. c. I, 62, 53, 81, 108). J. H. FICHTE bestimmt das eigentliche Geschehen als unbewußt. Das Bewußtsein ist nur eine Eigenschaft, ein Zustand des Geistes, keine ursprüngliche Tätigkeit, es geht aus dem Triebe hervor (Psychol. I, 152 f., 157, 162, II, 39; I, 81 ff., 175, I, 97, 200). Es gibt noch ein zweites, übersinnliches, transcendentales Bewußtsein (I, 97 ff., 533, II, 52). STEINTHAL betrachtet das Bewußtsein als „*eine zur Vorstellungstätigkeit der Seele oder zu den gebildeten Vorstellungen hinzutretende Energie der Seele*" (Einl. in d. Sprachw. S. 132). E. v. HARTMANN erblickt im Bewußtsein gleichfalls einen secundären Zustand, eine „*Erscheinung des Unbewußten*" „*das Individualbewußtsein ist nach Form und Inhalt unproductiv, rein receptiv und bloß ein passives Product, Begleiterscheinung oder Nebenerfolg unbewußter Vorgänge*" (Die mod. Psych. S. 122). Als Bewußtheit hat das Bewußtsein keine Grade (l. c. S. 75 f.). Metaphysisch ist es „*die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung*" (Phil. d. Unb.[3], S. 404). L. NOIRÉ meint: „*Das Bewußtwerden geht aus dem Schmerze, aus der Hemmung der Willenstätigkeit hervor*" (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 195, 198). Daß das Bewußtsein kein ursprünglicher Zustand, sondern Product einer Tätigkeit der Seele sei, betont auch ULRICI (Leib u. Seele 318, 323 f.). — Secundären Charakter hat das Bewußtsein als „*Epiphänomenon*" bei HUXLEY, MAUDSLEY (Physiol. of mind[2], 1876, C. 4), LEWES (The physical basis of mind 1877, C. 4), SERGI, RICHET, DESPINE (vgl. dagegen: FOUILLÉE, L'évol. des idées-forces p. 158 ff.), RIBOT, der es als „*surajouté*", als Begleiterscheinung eines Nervenprocesses (Les mal. de la volonté p. 8; vgl. Mal. de la personnal. u. Psychol. Angl.[2], p. 423), bestimmt, bei den Vertretern des psychophysischen Materialismus (s. d.), in anderem Sinne auch bei LIPPS (Grundt. d. Seel. S. 35, 356). Auch NIETZSCHE bemerkt: „*Das Nervensystem hat ein viel ausgedehnteres Reich: die Bewußtseinswelt ist hinzugefügt*" (WW. XV, 263). Das Bewußtsein ist nichts Actives, Schöpferisches, nur ein Mittel zur Lebenssteigerung, ein Überschuß, ein Product des „*Willens zur Macht*" (WW. XV, 263, 266, 314 f., V, 292). (Dies erinnert an SCHOPENHAUER, für den alles Bewußtsein ein Erzeugnis des „*Willens zum Leben*" ist.) RIEHL: „*Unser bewußtes Leben ist nur ein kleiner Ausschnitt unseres Lebens*" (Zur Einf. in d. Phil. S. 160). „*Nicht irgend einer einzelnen Energieform . . . entspricht das Bewußtsein; sein objectives Gegenstück ist eine Structur, der Bau des Nervensystems, genauer, die durch diese Structur ermöglichte, durch sie geleitete Zusammenordnung von Energien*" (l. c. S. 159). Der Begriff eines „*Atombewußtseins*" ist sich selbst widersprechend (ib.). Das Be-

wußtsein ist entstanden, *„ja eigentlich ist es in jedem Augenblick neu entstehend, es ist ein Proceß, eine Activität, kein Sein“* (l. c. S. 161). JODL betont gleichfalls den secundären Charakter des Bewußtseins (Lehrb. d. Psych. S. 67, 84, 86 ff.). Es ist eine intermittierende Function (S. 119), keine besondere Qualität, sondern die *„Eigenschaft, welche das Wesen der psychischen Phänomene ausmacht“* (S. 111). Das allgemeinste Merkmal des Bewußtseins ist *„die Innerlichkeit eines lebenden Wesens, welches sich in der Entgegensetzung von Object und Subject oder eines Inhalts und des auffassenden Wesens oder seiner Tätigkeit kundgibt“* (S. 91). Zu unterscheiden sind primäre, secundäre, tertiäre Bewußtseinserregungen (S. 139 u. ff.).

Als Eigenschaft des Vorstellungsvermögens, der Vorstellungen selbst wird das Bewußtsein bestimmt von MALEBRANCHE (Rech. III, 2, 7), LOCKE (Ess. II, ch. I, § 9), JAMES MILL (Analys. of the phen. I, p. 224). HUME setzt Bewußtsein und *„innerlich vergegenwärtigte Vorstellung“* gleich (Treat., übers. von Lipps, Anhang, S. 363.) Nach BONNET ist Bewußtsein ein *„sentiment distinct“* (Ess. d. Psych., ch. 38). Nach HERBART ist Bewußtsein *„die Gesamtheit alles gleichzeitigen, wirklichen Vorstellens“* (Lehrb. z. Psych. S. 16; Psych. I, § 48). Ähnlich lehren WAITZ (Lehrb. d. Psych. § 57) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I[4], 169). Nach CLIFFORD ist das Bewußtsein ein Complex von Empfindungen und Reproductionen von solchen (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 39, 42 f.), so auch LOTZE (Med. Psychol. S. 15 ff.), FECHNER (Elem. d. Psychophys. I, 13 f., II, 452 ff.). J. BERGMANN nennt Bewußtsein *„jedes Percipieren, jedes Irgendwie-Kunde-nehmen-von-etwas“* (Sein u. Erk. S. 145). *„Es gehört zur Natur des Bewußtseins, einen Inhalt mit mannigfachen und fortwährend wechselnden Unterschieden zu besitzen“* (S. 147). — Nach BRENTANO ist Bewußtsein *„jede psychische Erscheinung, insofern sie einen Inhalt hat“*. Das Gerichtetsein auf ein Object ist dem Bewußtsein wesentlich (Psych. I, 181). A. HÖFLER definiert: *„Bewußtsein im ursprünglichen Sinne: ‚bewußt-sein‘ heißt: ein wahrgenommener oder wenigstens wahrnehmbarer psychischer Act sein. — Bewußtsein im zusammenfassenden Sinne . . . heißt der Inbegriff aller psychischen Erlebnisse je eines Individuums“* (Psychol. S. 274). Ein psychischer Vorgang ist bewußt = gewußt, *„wenn und insofern er Gegenstand eines Wahrnehmungsurteiles wird“* (S. 273).

Als die allgemeinste Eigenschaft aller psychischen Processe, als das ihnen Gemeinsame, als deren Inbegriff sieht das Bewußtsein HORWICZ an (Psych. Analys. III, 3). Bewußtsein bedeutet dreierlei: 1) die Eigenschaft, sich eines Inhalts bewußt werden zu können, 2) einen zeitweiligen Zustand der Bewußtheit eines Inhalts, 3) den Bewußtseinshorizont (I, 156 f.). Nach CZOLBE ist das Bewußtsein *„als gemeinsamer Bestandteil der Empfindungen und Gefühle zu betrachten“* (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 194 f.). VOLKELT bestimmt das Bewußtsein als *„eine Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener, empirisch unableitbarer, einfacher seelischer Functionen“* (Zeitschr. f. Phil. 112. Bd., S. 237). Nach DESSOIR ist das Bewußtsein im weitesten Sinne ein *„Kennzeichen aller seelischen Vorgänge“*, im engeren Sinne eine *„vorherrschende Synthesenbildung“* (Doppel-Ich S. 54). H. CORNELIUS erklärt, Bewußtsein sei ein allgemeiner Ausdruck für die gemeinsame Eigentümlichkeit aller psychischen Tatsachen (Psychol. S. 16). Es gibt nur concrete Bewußtseinsinhalte (ib.). Nach WUNDT besteht das Bewußtsein darin, *„daß wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden, und dasselbe ist kein von diesen inneren Vorgängen zu trennender Zustand“*.

Es ist keine Schaubühne, kein geistiger Vorgang neben anderen, sondern ein Ausdruck für die Tatsache, daß wir innere Erfahrungen haben. Eine Vorstellung haben und sie im Bewußtsein haben, ist ein und dasselbe. Bewußtsein ist *„das unmittelbare Gegebensein unserer inneren Erlebnisse“*. Es ist eine Abstraction von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer innern Erfahrung. Im engeren Sinne ist Bewußtsein die *„allgemeine Verbindung der seelischen Erlebnisse . . ., aus der sich die einzelnen Gebilde als engere Verbindungen herausheben“*. Dieser Zusammenhang ist teils ein simultaner, teils ein successiver. Es gibt Grade des Bewußtseins. Der *„relative Umfang des Bewußtseins“* kann experimentell festgestellt werden (Grundr. d. Psych.[5], S. 243 ff., Grdz. d. ph. Ps. II[4], 254, Vorl.[2], S. 253 ff., Ess. 8, S. 208, Eth.[2], S. 434 f., Syst. d. Phil.[2], S. 558 ff.). Alles Geistige ist bewußt. Das Bewußtsein kommt in verschiedenen Graden der Klarheit (s. d.) überall vor, von dem *„Momentanbewußtsein“* (s. d.) der einfachsten Wesen an bis zu den höchsten Graden der Apperception (s. d.). KÜLPE versteht unter Bewußtsein (psychologisch) alles, *„was von erlebenden Individuen abhängig ist“*; es ist die Summe alles Psychischen (Gr. d. Psychol. S. 3). So auch G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 282, 307 ff.), ähnlich H. SPENCER, BAIN, JAMES (Princ. of Psychol. I, C. 9 u. 10), SULLY, BALDWIN, LADD, HÖFFDING (Psychol. S. 60 ff.). ZIEHEN setzt bewußt und psychisch gleich (Leitfad. d. ph. Ps.[4], S. 3 f.). Nach ZIEGLER bezeichnet *„Bewußtsein“* 1) *„den Zustand oder die Eigenschaft des seelischen Vorgangs, wodurch derselbe als bewußter bezeichnet wird — die Bewußtheit, das Bewußtsein, das passive oder . . . das adjectivische Bewußtsein“*, 2) den *„Zustand oder die Tätigkeit des Subjects, wodurch der seelische Vorgang seine Eigenschaft erhält, die das Bewußtsein hervorrufende Function des Subjects — Bewußtsein im engeren Sinn, actives Bewußtsein“* (D. Gef.[2], S. 30). Stufen und Grade des Bewußtseins sind zu unterscheiden. Wie nach WUNDT und HÖFFDING (Psych.[2], 431) das Bewußtsein im Grunde Willenstätigkeit ist (s. Wille), so nach ZIEGLER Gefühl (s. d.). W. JERUSALEM nennt Bewußtsein *„das Erleben psychischer Phänomene“*, *„die den verschiedenen psychischen Vorgängen, dem Denken, dem Fühlen, dem Wollen gemeinsamen Züge, die allgemeine Eigenschaft aller psychischen Phänomene“* (Lehrb. d. Psych.[3], S. 2). Bewußtseinszustand ist *„jeder wirklich erlebte psychische Vorgang in seiner vollen individuellen Bestimmtheit und individuellen Färbung“*. Bewußtseinsinhalte sind *„Gruppen von Objecten, die sich aus der Gesamtheit unserer jeweiligen Erlebnisse leicht hervorheben und durch unsere Aufmerksamkeit isolieren lassen“* (S. 2). Drei Entwicklungsstufen des Bewußtseins sind zu unterscheiden: primäre, secundäre, tertiäre Phänomene (S. 26 f.).

Auf die Stärke des erregten seelischen Seins führt das Bewußtsein BENEKE zurück (Lehrb. d. Ps.[2], § 57; Neue Psych. S. 171 ff.; Pragm. Psych. I, § 4). E. H. WEBER betont die Wirksamkeit der Aufmerksamkeit zur Bewußtmachung der Empfindungen (Physiol. Wörterb., hrsg. von R. Wagner, S. 487), so auch WUNDT u. a. (s. Aufmerksamkeit, Apperception). — FECHNER nennt das Bewußtsein *„ein Sein, das weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist“* (Üb. d. Seelenfr. S. 199). Bewußtsein und Unbewußtsein sind nur relativ verschieden (Zendav. I, 282 ff.). Niedere Bewußtseinseinheiten sind in höheren, alle aber in der höchsten Bewußtseinseinheit, Gott (s. d.), eingeschlossen. *„Das Bewußtsein der endlichen Geschöpfe ist . . . eine periodische Function, indem es*

immer von Zeit zu Zeit mit Unbewußtsein wechselt" (S. 284). Wie HERBART spricht FECHNER von einer Schwelle (s. d.) des Bewußtseins.

Das vereinheitlichende (synthetische) Moment des Bewußtseins betont KANT (nachdem schon PRISCIAN das Bewußtwerden der Empfindung in die vereinheitlichende Zusammenfassung und Zuspitzung, *ἀποκορύφωσις*, der Einzeleindrücke gesetzt hatte, Siebeck, G. d. Psych. I, 2, 348). Bewußtsein ist „*Tätigkeit im Zusammenstellen des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben*" (Anthrop. I, § 7). Es gibt ein empirisches und ein transcendentales Bewußtsein, das auf der tr. Apperception (s. d.) beruht. „*Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transcendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperception*" (Krit. d. r. V. S. 127 f.; WW. IV, 500). Das „*Bewußtsein überhaupt*" ist das allgemeine, objective, überempirische, überindividuelle Bewußtsein, das rein erkennende, Einheit setzende, gesetzmäßig verknüpfende Bewußtsein. Bewußtsein heißt bei Kant oft „*Gemüt*" (Kr. d. r. V. S. 76 u. ö.). Die Einheitsfunction, die synthetische Kraft des Bewußtseins wird nicht bloß von strengen Kantianern, sondern auch von WUNDT, HÖFFDING u. a. (s. Synthese) betont. Nach G. GERBER ist Bewußtsein „*die Gesamtheit des von uns Gewußten, sofern es in demselben Augenblick als Einheit vom Ich hervorgebracht wird*" (Das Ich. S. 221). SPENCER erklärt: „*Bewußtsein haben heißt denken; denken heißt Eindrücke und Ideen zusammenordnen; dieses tun heißt das Subject von inneren Veränderungen sein.*" Kein Bewußtsein ohne Veränderung (Psychol. I, § 377). Nach H. v. STEIN ist das Bewußtsein „*gleichsam die Fähigkeit, mehreres an einer Stelle zu vereinigen*" (Vorles. üb. Ästh. S. 3); es ist „*triebartig*" (l. c. S. 9). Nach L. BUSSE ist alles Bewußtsein „*einheitliches und vereinheitlichendes Bewußtsein*", die einzelnen Vorstellungen sind „*nur als einzelne Momente des einheitlichen Bewußtseins möglich und wirklich*" (Geist u. Körp. S. 226).

Einige finden das Wesen des Bewußtseins im (beziehenden) Unterscheiden. So zunächst CHR. WOLF: „*Wir finden demnach, daß wir uns alsdann der Dinge bewußt sind, wenn wir sie voneinander unterscheiden*" (Vern. Ged. von Gott . . . I, § 729). SULZER bemerkt: „*Die Philosophen verstehen durch das Wort Bewußtsein diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir unser Wesen von den Ideen, welche uns beschäftigen, unterscheiden und also deutlich wissen, was wir tun und was in uns vorgeht*" (Verm. Schr. II, 200). TETENS bestimmt das Bewußtsein („*Gewahrnehmen*") als ein Unterscheiden. „*Sich einer Sache bewußt sein, drücket einen fortdauernden Zustand aus, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidet und sich selbst dazu*" (Ph. Vers. I, 262 f.). E. REINHOLD setzt das Bewußtsein in das „*Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Object und Subject*" (N. Theor. d. Vorst. II, 32). Der „*Satz des Bewußtseins*" lautet: „*Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen*" (S. 235). Nach CHR. SCHMIDT ist Bewußtsein „*das wirkliche Beziehen oder Bezogenwerden einer Vorstellung auf ihr Object und Subject*" (Emp. Psych. S. 184). J. G. FICHTE gründet das Bewußtsein auf die Trennung der absoluten Tätigkeit des Ich (s. d.) in Object und Subject (Gr. d. g. Wiss. § 1 ff.). In allem Bewußtsein ist „*etwas, dessen man sich bewußt ist, und das nicht das Bewußtsein selbst ist*" (Syst. d. Sitt. S. 13). Nach ULRICI ist das Bewußtsein unterscheidende Tätigkeit, insbesondere

auch Product der Selbstunterscheidung der Seele von den Objecten (Leib u. Seele S. 293, 318, 323 f.; Log. S. 19).

Uphues unterscheidet „*bewußt werden*“ und „*als bewußt aufgefaßt werden*“: ersteres eignet den Sinnesqualitäten, letzteres den Gefühlen (Wahrn. u. Empf. S. 66). „*Es gibt Bewußtseinsinhalte, die nicht als Bewußtseinszustände betrachtet werden können. Zu diesen gehören die Sinneseindrücke oder sinnlichen Qualitäten. Sie bilden den Gegenstand der äußeren Wahrnehmung. Die Bewußtseinszustände hingegen, die Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen sind Gegenstand der innern Wahrnehmung*“ (l. c. S. V). „*Bewußtheit*“ ist das Gattungsmerkmal aller Bewußtseinsvorgänge, „*Bewußtsein*“ meint entweder dies oder Gruppen von Bewußtseinsvorgängen (Psych. d. Erk. I, 127).

Nach E. Dühring bestehen die seelischen Vorgänge „*in der subjectiven, immer wieder unterbrochenen Einheit nur durch die gedanklich umspannende Zusammenfassung stets wiederholter Reproductionen*“ (Log. S. 202). K. Lange sieht im Bewußtsein ein „*Zusammenwirken der verschiedenen geistigen Arbeitscentren derart, daß jedes einzelne von ihnen eine Controlle über die anderen ausübt*“ (Wes. d. Kunst I, 394).

Nach E. Haeckel ist das Bewußtsein eine „*mechanische Arbeit der Ganglienzellen, und als solche auf chemische und physikalische Vorgänge im Plasma derselben zurückzuführen*“ (Der Mon. S. 23). M. Benedict bestimmt es als eine „*eigenartige Umsetzung äußerer physikalischer und innerer biochemischer Kräfte in eine neue . . . Seelen-Kraft-Leistung*“ (Seelenk. d. M. S. 34). Nach Ostwald sind die Bewußtseinserscheinungen Wirkungen oder Eigenschaften der „*Nervenenergie*“ (Vorl. üb. Naturphil.[2], S. 382, 393). Du Bois-Reymond erklärt die Entstehung des Bewußtseins für ein unlösbares Welträtsel (Grenzen d. Naturerk., Sieben Welträts. Bd. I, 387 f.).

Die Idealisten setzen vielfach Bewußtsein und Sein als eins. Die Dinge (s. d.) sind ihnen nur (actuelle oder potentielle) Bewußtseinsinhalte. So besonders die Immanenzphilosophie (s. d.). Schuppe, der im Sein ein Bewußtsein findet, versteht unter letzterem nichts als das unmittelbar Gegebene selbst (Log. S. 23). v. Schubert-Soldern erklärt: „*Es gibt kein Seiendes, das nicht Bewußtes wäre, und es gibt nichts Bewußtes, das nicht Seiendes wäre*“ (Gr. e. Erk. S. 7). Bewußtsein ist kein selbständiges Moment, sondern „*Gegebensein von Inhalten überhaupt*“, es geht in den Dingen völlig auf und kann nur in abstracto von ihnen geschieden werden (S. 72). Sich eines Datums bewußt sein heißt, „*daß eben dieses Datum in irgend einer Beziehung zu jenem . . . Ich steht*“ (S. 9). Rehmke nimmt ein absolutes, allumfassendes, concretes, schöpferisches Bewußtsein an, das die für alle Individuen gemeinsame Bewußtseinsform bildet. Alles Psychische ist als solches bewußt (Allg. Psych. 63, 67, 133 ff., 144, 455 ff., 464). Bewußtsein ist „*das unmittelbare Seelengegebene*“. „*Grundmomente*“ des Bewußtseins sind das Subject und die Inhalte (l. c. S. 49). Es gibt gegenständliches, zuständliches, ursächliches Bewußtsein (l. c. S. 148 ff.). Die Bewußtseinseinheit ist etwas Ursprüngliches (l. c. S. 155, 452 ff.). Auch Natorp und Rickert sprechen von einem „*Bewußtsein überhaupt*“. Vgl. Unbewußt, Psychisch, Wissen, Subject.

Bewußtsein, absolutes, s. Bewußtsein (Rehmke).

Bewußtsein, besseres, wendet sich, im Unterschiede vom „*zeitlichen*“ Bewußtsein, von der Bejahung des Willens zum Leben ab: Schopenhauer (N. Paral. § 345).

Bewußtsein, doppeltes (double conscience), nennt man die krankhafte Spaltung des Ichbewußtseins (s. d.). Vgl. Doppel-Ich.

Bewußtsein, empirisches und transcendentales, s. Bewußtsein. (KANT).

Bewußtseinseinheit s. Einheit.

Bewußtseinselemente s. Elemente.

Bewußtseinsenge (*„narrowness of consciousness“*) nennt LOCKE die Beschränkung des jeweiligen Bewußtseins auf wenige Inhalte (Ess. II, ch. 10, § 2). Später hat man in verschiedener Weise den Umfang des Bewußtseins zu bestimmen gesucht, so besonders WUNDT (Grdz. d. ph. Psych. II[3], S. 246 ff.; Gr. d. Psych.[5], S. 251, 255). Nach R. WAHLE ist die Enge des Bewußtseins nur eine *„Enge der Aufmerksamkeit“* (Das Ganze d. Phil. S. 377). *„Enge der Aufmerksamkeit“* nennt KREIBIG die Tatsache, *„daß die Aufmerksamkeit im gleichen Augenblicke nur einer bestimmten geringen Anzahl von Vorstellungen, welche associativ oder auf andere Weise zusammenhängen, zugewendet werden kann“* (Die Aufmerks. S. 14 f.).

Bewußtseinserregung s. Bewußtsein. Bewußtseinsgrad s. Bewußtsein. Bewußtseinsimmanent s. Immanent. Bewußtseinsinhalt s. Bewußtsein. Bewußtseinspsychologie s. Psychologie. Bewußtseinsschwelle s. Schwelle. Bewußtseinstätigkeit s. Bewußtsein, Tätigkeit. Bewußtseinsumfang s. Bewußtsein. Bewußtseinsvorgang s. Bewußtsein. Bewußtseinszustand s. Bewußtsein.

Beziehen, Beziehung s. Relation.

Beziehungen, Methode der, dient nach HERBART der philosophischen *„Bearbeitung der Begriffe“*. Sie sucht die Beziehungspunkte oder notwendigen *„Ergänzungsbegriffe“* auf, durch welche die *„Widersprüche“* (s. d.) der formalen Begriffe (Ding, Ich u. dgl.) beseitigt werden. *„In dem Zusammen, also in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, müssen Widersprüche stecken. Die Speculation wird diese Widersprüche ergreifen und sie lösen, indem sie die Formen ergänzt, d. h. indem sie den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen diejenigen Begriffe hinzufügt, worauf dieselben sich notwendig beziehen“* (Hauptp. d. Met. S. 14, 8).

Beziehungsbegriffe sind Begriffe, die Beziehungen, Relationen (s. d.) zum Inhalte haben. Nach DROBISCH entstehen sie durch eine Synthese der einzelnen Glieder, die einen Begriff construieren (Log. 4, S. 157). Nach WUNDT haben die *„reinen Beziehungs- oder Verstandesbegriffe“* Beziehungen des logischen Denkens, die auf die Objecte des Denkens übertragen werden, zum Inhalte. Sie sind nicht Gattungsbegriffe, sondern entspringen *„aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet“*. Sie sind nicht apriorische Kategorien, sondern *„die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat“* (Log. I[2], S. 103, 121, 461; Syst. d. Phil.[2], S. 219, 225 ff., 228; Phil. Stud. II, 161 ff., VII, 27 ff.). Vgl. Kategorien, Verstandesbegriffe, Relation.

Beziehungsdispositionen entstehen durch Einübung wiederholter Beziehungstätigkeit (LIPPS, Gr. d. Seel. S. 84 f.).

Beziehungsgefühle entstehen, nach Höffding, aus dem Gegensatze des Neuen, Ungewohnten zum Alten, Bekannten (Psychol.², S. 387 f.). Sie sind nach A. Lehmann Gefühle, die *„aus einem Einklang oder einem Streit zwischen Gedanken über ein bestimmtes Object hervorgehen“*, *„formelle Gefühle“* (Gefühlsleb. S. 227).

Beziehungsgesetz, allgemeines, s. Webersches Gesetz.

Beziehungsgesetze, psychologische, sind eine Klasse der Grundgesetze des psychischen Geschehens. Sie geben sich, nach Wundt, *„vorzugsweise in den Processen zu erkennen, die der Entstehung und unmittelbaren Wechselwirkung der psychischen Gebilde zugrunde liegen“* (Gr. d. Psych.⁵, S. 392). Drei allgemeine Beziehungsgesetze lassen sich unterscheiden: *„die Gesetze der psychischen Resultanten, Relationen und Contraste“* (l. c. S. 393). *„Das Gesetz der psychischen Resultanten findet seinen Ausdruck in der Tatsache, daß jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften jener Elemente anzusehen sind“* (l. c. S. 393 f.). In diesem Gesetz kommt das *„Princip schöpferischer Synthese“* (s. d.) zum Ausdruck (l. c. S. 394). *„Das Gesetz der psychischen Relationen bildet eine Ergänzung zu dem Gesetz der Resultanten, indem es sich nicht auf das Verhältnis der Bestandteile eines psychischen Zusammenhangs zu dem in diesem zum Ausdruck kommenden Wertinhalte, sondern auf das Verhältnis der einzelnen Bestandteile zueinander bezieht. Wie das Gesetz der Resultanten für die synthetischen, so gilt daher das Gesetz der Relationen für die analytischen Vorgänge des Bewußtseins“* (l. c. S. 396). Es gelangt zu seinem vollkommensten Ausdruck in den Vorgängen der *„apperceptiven Analyse“* und den ihnen zugrunde liegenden Functionen der Beziehung und der Vergleichung. *„Bei den letzteren insbesondere erweist sich als der wesentliche Inhalt des Gesetzes der Relationen das Princip, daß jeder einzelne psychische Inhalt seine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht“* (l. c. S. 397). *„Das Gesetz der psychischen Contraste ist wieder eine Ergänzung zu dem Gesetz der Relationen. Denn es bezieht sich gleich diesem auf die Verhältnisse psychischer Inhalte zueinander.“* Indem die Gefühle, Affecte, kurz die *„subjectiven“* Erfahrungsinhalte sich nach Gegensätzen ordnen, *„folgen diese Gegensätze zugleich in ihrem Wechsel dem allgemeinen Gesetz der Contrastverstärkung“* (l. c. S. 397 f.). Da alle psychischen Processe Gefühls- und Willensvorgänge einschließen, so beherrscht dieses Gesetz auch die intellectuellen Processe (Phil. Stud. X, S. 112 ff.; Vorles.², S. 334 ff.; Grdz. d. ph. Psych. II⁴, S. 490 ff.; Syst. d. Phil.², S. 596 ff.; Log. II², 2, S. 285). Das Contrastprincip bewährt sich auch im geschichtlichen Leben als *„Entwicklung in Gegensätzen“* (s. d.).

Bildende Kraft s. Plastische Natur.

Bildung hieß früher so viel wie äußere Gestaltung, seit Justus Möser und Goethe bedeutet das Wort besonders die geistige Kultur (vgl. Eucken, Terminol. S. 168). Nach Lazarus besteht die Bildung eines Volkes in der Summe seines gesamten geistigen Lebens, seiner Bestrebungen in Kunst und Wissenschaft, seiner Sitten und Gebräuche (Leb. d. Seele I², 6 f.). Die individuelle intellectuelle Bildung *„besteht in der Aneignung desjenigen geistigen*

Inhalts, welcher die Gesamtheit des geistigen Lebens der Menschheit und ihrer Interessen ausmacht" (l. c. S. 30). PAULSEN definiert: „*Bildung ist die zu vollendeter Entwicklung gelangte Gestalt des inneren Menschen. Sie erscheint in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst eines Volkes, zuhöchst der Menschheit*" (Syst. d. Eth. I[5], 64). P. VOLKMANN: „*Bildung ist die Fähigkeit, aus dem an und für sich toten Wissensstoff Werke des Lebens und des Geistes gestalten zu können*" (Erk. Gr. d. Nat. S. 16 f.). Vgl. PFLAUM, Was ist Bildung? Zeitschr. f. Philos. u. Pädagog. 1899.

Bildungstrieb („*nisus formativus*") ist nach BLUMENBACH die auf Gestaltung und Ausbildung des Organismus und seiner Organe gerichtete innere Tendenz der organisierten Materie. Er besteht aus dem „*nisus generativus*" und der Reproductionskraft (Üb. d. Bildungstr. 1791, S. 92). Nach GOETHE liegt im Bildungstrieb „*die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat zuzueignen*" (WW. XIX, 81). Er ist die Idee als ein Wirkendes. Nach HEGEL ist der „*Bildungstrieb*" „*ein Sich-selbst-sich-äußerlich-machen, aber als Einbildung der Form des Organismus in die Außenwelt*", er ist „*Kunsttrieb*" (Naturph. S. 635). Einen „*eingeborenen Bildungstrieb*" der Seele nimmt HEINROTH an (Psychol. S. 64). REINKE spricht von einem Bildungstrieb als innerem Zwang zur Gestaltung, der mit Sicherheit wirkt (Einl. in d. theor. Biol. S. 194). Vgl. Lebenskraft, Vitalismus, Dominanten.

Billige, das (*τὸ ἐπιεικές*), ist das Gerechte, das der vernünftigen Einsicht in die Besonderheit eines Falles entspringt und das Gesetzesrecht ergänzt, nach ARISTOTELES ein *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου, ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου* (Eth. Nic. V).

Billigung ist ein Gutheißen, Anerkennen, Rechtfinden, ein als gut, wertvoll Beurteilen, die Zustimmung seitens des sittlichen Willens zu einer Handlung infolge des Wohlgefallens an derselben. Das Gegenteil heißt Mißbilligung, Verwerfung. Von einem „*Billigungsvermögen*" spricht MENDELSSOHN (Br. üb. d. Empfind.). WENTSCHER erklärt die Billigung und Mißbilligung fremder Handlungen aus dem Hineinversetzen des eigenen in das fremde Ich (Eth. I, 43). Nach A. LEHMANN ist Billigung „*Lust an der Übereinstimmung, ‚Mißbilligung' Unlust an der Nicht-Übereinstimmung einzelner Handlungen mit dem idealen Handeln*" (Gefühlsleb. S. 354). Vgl. Sittlichkeit.

Biogenetisches Grundgesetz: Die Ontogenese (Entwicklung des Individuums) ist eine (abgekürzte und modificierte) Wiederholung der Phylogenese (Entwicklung des Stammes, der Gattung): E. HAECKEL (Gen. Morphol. 1866). Vorher schon angedeutet bei ERASMUS DARWIN, dann bei L. OKEN: „*Es ist . . . kein Zweifel, daß hier eine auffallende Ähnlichkeit besteht, welche die Idee rechtfertigt, daß die Entwicklungsgeschichte im Ei nichts anderes sei als eine Wiederholung der Schöpfungsgeschichte der Tierklassen*" (Allg. Naturgesch. S. 468 f.). Auch bei FRITZ MÜLLER (Für Darwin 1864). Von verschiedenen Philosophen wird die Geltung des biogenetischen Grundgesetzes auch in der Psychologie angenommen (z. B. SULLY, Handb. d. Psychol. S. 49).

Biologie: Wissenschaft vom Leben, dessen Formen, Processen, Kräften, Entwicklung. Die theoretische Biologie hat, nach REINKE, „*die doppelte Aufgabe, die Lebenserscheinungen in Elementarprocesse aufzulösen, dann aber auch*

den Zusammenhang dieser Processe untereinander und mit den allgemeinen Naturprincipien, unter denen das Energieprincip obenan steht, festzustellen" (Einl. in d. theor. Biol. S. 36). Vgl. Darwinismus, Evolution, Lebenskraft, Dominanten, Vitalismus u. dgl.

Biologische Erkenntnistheorie, Psychologie, Sociologie s. die betr. Termini.

Bionten nennt H. WOLFF die Elemente des Seins als einfache Lebenscentren (*Κόσμος* II). Die Lehre von den Bionten heißt „*Biontologie*".

Blickfläche und Blickpunkt des Bewußtseins sind übertragene Ausdrücke. CHR. WOLF: „*Campum perceptivum dico multitudinem perceptionum simultanearum*" (Psych. rat. § 259). BAUMGARTEN spricht von einem „*campus claritatis*" (Met. § 514), einer „*sphaera et punctum sensationis*" (l. c. § 537), PLATNER vom „*Gesichtskreis*" der Seele (Phil. Aph. § 490), FORTLAGE vom „*Feld des Bewußtseins*", „*Feld der Aufmerksamkeit*", „*Focus der Aufmerksamkeit*" (Psych. § 12). Gegenwärtig gebraucht die Ausdrücke besonders WUNDT (s. Aufmerksamkeit).

Bocardo ist der fünfte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz besonders verneinend (o), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Böse ist das Gegenteil des Guten (s. d.), der Gegensatz dazu, sofern er als solcher bewußt wird; jede Handlung, die dem sittlichen Willen zuwider ist; alles zwecklos und willentlich Zerstörerische, Negative, brutal Gewalttätige, unser Fühlen absichtlich Verletzende; alles, was der Lust am Schlechten, Verwerflichen, Grausamen entspringt.

Das Böse wird zuweilen als ein dämonisches Princip dem göttlichen, guten Geiste entgegengesetzt, so im Typhon der Ägypter, im Ahrimân des Parsismus, im Satan des späteren Judentums und noch mehr des Christentums. Als selbständiges Princip wird das Böse auch von den Manichäern (s. d.) aufgefaßt.

Nach ANTISTHENES ist das Böse ein dem menschlichen Wesen Fremdes (*ξενικόν, ἀλλότριον*, Diog. L. VI, 12, Plat., Conviv. 205 C). PLATO leitet das Böse aus der Natur des Körperlichen, aus der Unbestimmtheit, Unordnung des Materiellen, noch nicht Geformten, ab (Tim. 68 E), auch aus der „*bösen Weltseele*" (Leg. 896 E). Das Böse ist ungöttlich, widerstrebt dem Ordnungsprincip (Theaet. 776 A; Polit. 269 D; Tim. 47 E); die gute Gottheit kann des Bösen Urheber nicht sein (Rep. II, 379 C). Die Stoiker setzen das Böse nur in die Teile des Alls, nicht in den Kosmos selbst (*τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη*, Plut. de Stoic. rep. 44, 6). Durch das Böse kommt erst das Gute zur Geltung (l. c. 36, 1). Jenes ist nur ein Mittel zur Beförderung des Guten (KLEANTHES, Hymn. v. 18 f.). Nach PHILO geht das Böse aus der Verbindung der Seele mit der unreinen Materie (s. d.) hervor, die nach PLOTIN selbst schon etwas Böses (*κακόν*) ist. Das Böse ist nicht im Seienden, es stammt aus der „*alten Natur*", der Materie (Enn. I, 8, 3, I, 7). Der Anfang des Bösen der Seele ist das Vergessen der göttlichen Herkunft, das Verlangen, sich selbst anzugehören (Enn. V, 1, ähnlich schon ANAXIMANDER; s. Apeiron). PLUTARCH betrachtet das Böse als eine dem Guten entgegenwirkende Kraft (De Isid. 46 squ.), die aus der „*bösen Weltseele*" (s. d.) stammt

(De an. procr. 3). Die Gnostiker verlegen das Böse wiederum in die Materie (vgl. HARNACK, Dogm. I[3], 246).

Nach BOËTHIUS hat das Böse keine positive Wirksamkeit und Wirklichkeit, es veranlaßt indirect das Gute (De cons. phil. IV). Auch nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist es keine Wesenheit, ist nicht von Gott geschaffen (Strom. IV, 13). Es ist nach ORIGENES eine *„Beraubung"* (privatio) des wahren, guten Seins, ein Negatives (De princ. I, 109), eine Notwendigkeit für die Verwirklichung des Guten (Contr. Cels. VI, 53). AUGUSTINUS sieht im Bösen die Folge einer verkehrten Willensrichtung, eines Abfalles von Gott (Enchir. 23); es ist nur Beraubung, Mangel (amissio) des Guten, hat nur relatives Sein (De civ. Dei XI, 22). DIONYSIUS AREOPAGITA und JOH. SCOTUS ERIUGENA nennen das Böse ein *„innaturale"*, *„incausale"* (De div. nat. IV, 16). Letzterer bemerkt: *„Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu rationabilis liberaeque voluntatis est constitutum"* (l. c. IV, 16). Nach ALEXANDER VON HALES ist das Böse *„privatio boni"* (Sum. th. I, 18, 9), so auch nach ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. I, 27, 1) und THOMAS, nach welchem Gott das Böse nur als Beförderer des Guten zugelassen hat (Sent. 32).

Nach J. BÖHME ist das Böse die negativ-treibende, zum Leben anreizende Kraft im All, der *„Gegenwurf"* des Guten, als *„Zornfeuer"* in Gott selbst enthalten (Aurora). LEIBNIZ leitet das Böse aus der Beschränktheit der endlichen Wesen ab; es dient nur der Vollkommenheit des Ganzen, da nichts von allem Möglichen fehlen darf. Gott läßt das Böse zu, weil sonst vieles Gute verhindert würde (Theod. II, Anh. IV, § 34). Nach CHR. WOLF ist böse, *„was uns und unsern Zustand unvollkommener macht"* (Vern. Ged. I, § 425). KANT nimmt ein *„radicales"* (ursprüngliches) Böses an, einen Hang zum Bösen, *„welcher, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maxime beurteilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß"* (Relig. S. 28). Mit dem Guten besteht das Böse ursprünglich im Menschen, es ist ihm angeboren, in seiner Selbstliebe begründet, entsteht durch eine *„transcendentale Handlung"*, ist unausrottbar und verdirbt die reine Moralität des Menschen (l. c. S. 31). Es ist eine *„angeborene Schuld"* (l. c. S. 38). Es entstand, als der Mensch aus dem Stande der Unschuld in den der Sünde geriet (l. c. S. 43; vgl. das Dogma von der *„Erbsünde"*). Das Böse ist das, was vom vernünftigen Willen verabscheut werden muß, was dem moralischen Gesetze entgegen ist (Kr. d. pr. Vern. I. T., 1. B., 2. Hptst.). Von einem *„Urbösen"* in der Seele spricht HEINROTH (Psychol. S. 463). Ein radicales Böses, d. h. den Egoismus, nimmt auch EUCKEN an (Kampf um e. geist. Lebensinh. S. 223 f.). SCHELLING leitet das Böse aus einer vorzeitlichen Willenshandlung ab, es gehört zum Sein (WW. I, 7, 403), nachdem schon BAADER das Böse als in der *„ewigen Natur in Gott"* begründet angesehen hatte; VOLKELT nimmt etwas Ähnliches an (Ästh. d. Trag.). Über das Böse handeln HERBART (Gespräche üb. d. Böse 1818), BLASCHE (Das Böse im Einklang mit d. Weltordn. 1827), H. RITTER (Üb. d. Böse 1869) u. a. — Nach HILLEBRAND ist das Böse *„der seiner bewußte moralische Widerspruch"*. Es ist ein dialektisches Moment in der Weltordnung, hat keine wesenhafte Wirklichkeit (Phil. d. Geist. II, 128 f.). FECHNER meint, das Böse entstehe wohl in Gott, aber nicht durch seinen Willen (Zendav. I, 247). Nur im *„Gebiete des*

Einzelheiten" taucht das Böse (Übel) auf, das zugleich Quelle des Guten wird (l. c. I, 244 f.). Das Böse hat vermöge des Gegenstrebens in Gott „*keinen Gipfel, Zusammenschluß und Abschluß*" (Tagesans. S. 48 ff.). LIPPS erklärt: „*Das Böse ist ein Verhältnis zwischen der Stärke von Motiven. Es ist ein Überwiegen von an sich guten oder berechtigten Motiven und ein Zurücktreten anderer*" (Eth. Grundfr. S. 53). „*Nicht das Wollen des Menschen ist böse, sondern sein Nichtwollen*" (l. c. S. 55). Es ist das Böse, wie der Irrtum, ein Negatives (ib.). Zwei Quellen des Bösen gibt es, „*die Schwäche von Motiven und den Irrtum oder die Täuschung, vor allem die Selbsttäuschung*" (l. c. S. 56). PAULSEN betont: „*Was aber das sittlich Schlechte oder das Böse anlangt, so wird die Ethik es construieren, wie die medicinische Diätetik Störungen, Schwächen, Mißbildungen construiert; wie hier diese Vorkommnisse als Folge von äußeren Hemmungen und Störungen angesehen werden, die der Tendenz der Anlage zu normaler Entwicklung zuwider waren, so wird die Ethik das Schlechte und Böse nicht auf den eigentlichen Willen des Wesens selbst . . ., sondern auf ungünstige Entwicklungsbedingungen zurückführen, unter denen die Anlage verkümmerte und Mißbildungen erlitt*" (Einl. in d. Phil.[3], S. 435). Nur im Kampfe mit dem Bösen kann auf Erden das Gute Kraft gewinnen. Das Böse ist um des Guten willen da, als Reiz, Widerstand, Folie; es ist an sich ein Nichtiges, Negatives (Syst. d. Eth. I[5], 306 ff.). Der Utilitarismus bestimmt das Böse (Schlechte) als das, was die (sociale) Wohlfahrt bewußt schädigt. Nach NIETZSCHE entsteht der Begriff „*böse*" aus dem „*Ressentiment*" der Schwachen gegen den Machtwillen der „*Herren*" (Jens. von Gut u. Böse[2], S. 228 ff.). Vgl. Gut, Übel, Theodicee.

Bráhman: das schöpferische, erhaltende Princip, das Absolute, das Weltwesen (Veden) (vgl. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, S. 242, 261).

Buddhismus: die Lehre BUDDHAS (des „*Wissenden, Erleuchteten*"). Principien: Einheit des Alls, Nichtigkeit und Unwirklichkeit des individuellen Daseins, der Außenwelt („*Schleier der Mâja*"), Wiedergeburt, Seelenläuterung, Askese, Mitleidsmoral, Nirvana (s. d.).

Buridans Esel s. Willensfreiheit.

C.

C = (scholastisches) Symbol für die logische Conversion (s. d.), auch für die Umkehrung ins Gegenteil („*conversio syllogismi*"), die „*ductio per contradictoriam propositionem sive per impossibile*". Vgl. Conversion.

C-System. Unter dem „*System C*" versteht R. AVENARIUS die Einheit aller Bedingungen, von denen die menschlichen Erlebnisse „*abhängig*" sind. Die in diesem System sich abspielenden Processe sind biologischer Art, bestehen allgemein in „*Ernährung*" und „*Arbeit*". Es ist ein System, „*welches die von der Peripherie ausgehenden Änderungen in sich sammelt und die an die Peripherie abzugebenden Änderungen verteilt*". Von den „*Änderungen*" dieses (im Großhirn zu denkenden Systems) sind alle „*Aussagen*" („*E-Werte*", Vorstellungen, Urteile, Erkenntnisse) abhängig (Kr. d. rein. Erf. I, S. 33 ff.). Die volle „*Erhaltung*" des Systems C heißt das „*vitale Erhaltungsmaximum*", die „*Schwankungen*" (s. d.) desselben bestehen in Verminderung oder Behauptung des Maxi-

mums (l. c. S. 60 ff.). Durch die *„Congregation“* mehrerer Individuen entstehen *„Systeme C höherer Ordnung“*, *„Congregalsysteme“* (Σ C) (l. c. S. 153 ff.). Vgl. Principialcoordination, Vitaldifferenz.

Calculus philosophicus s. Logik, Algorithmus.

Calemes ist der zweite Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e).

Calvus (*φαλακρός*, Kahlkopf), Name eines Fangschlusses des Eubulides, analog dem Sorites (s. d.).

Camestres ist der zweite Modus der zweiten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e).

Capacität: Aufnahmefähigkeit (z. B. *„Bewegungscapacität“* in der modernen Energetik). Nach Goclen ist *„capacitas“* *„potentia recipiendi aliquid, ut cap. materiae“* (Lex. phil. p. 353). Vgl. Energie.

Cardinalpunkt nennt Fechner den Punkt, wo das relative Maximum der Empfindung eintritt. Cardinalwert des Reizes ist der Reizwert, bei dem jenes eintritt (Elem. d. Psychoph. II, 49). Beim Cardinalwert der Empfindung wächst die Empfindung der Reizstärke proportional (Külpe, Gr. d. Psych. S. 256).

Cardinaltugenden heißen jene Tugenden (s. d.), die zuhöchst gewertet und als Grundlagen aller anderen Tugenden betrachtet werden. Plato unterscheidet ihrer vier, die in Beziehung zu den Seelenteilen und deren Einheit stehen: Weisheit (*σοφία*) = Tugend des erkennenden Seelenteiles, Tapferkeit (*ἀνδρεία*) = Tugend des *„mutigen“* Seelenteiles, Maßhalten oder Besonnenheit (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*); daneben wird auch die Frömmigkeit (*ὁσιότης*, Protag.) erwähnt. Im Staate sind diese Tugenden in den verschiedenen Ständen der Herrscher, Krieger, Handwerker, Gewerbetreibenden vertreten (Rep. IV 10, 433). Aristoteles gibt eine ausführliche Gliederung der Tugenden (s. d.). Die Stoiker erblicken in der Einsicht (*φρόνησις*) die Haupttugend (Stob. Ecl. II, 6, 102 ff.; Plut., De Stoic. rep. 7); so auch die Epikureer (Diog. L. X, 132). Die christlichen Cardinaltugenden sind Glaube, Liebe, Hoffnung (Ambrosius). Albertus Magnus verbindet sie (als *„virtutes infusae“*) mit den *„virtutes acquisitae“*, deren wichtigste *„prudentia“*, *„iustitia“*, *„fortitudo“*, *„temperantia“* sind (Sum. th. II, 103, 1). Thomas: *„Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur, sicut otium in cardine“* (De virt. 1, 12 ad 24). Als Cardinaltugenden nennt er Einsicht, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Seelengröße (Sum. th. II, 61, 2). Telesius nennt als solche *„sapientia“* *„sollertia“*, *„fortitudo“*, *„benignitas“*. Geulincx definiert die Cardinaltugenden als *„proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur“* (Eth. I, 2, § 3), *„tales virtutes, quae necessario concurrunt ad omne virtutis exercitium“* (Eth. annot. p. 153). Sie sind *„filiae virtutis“* (Eth. § 3), heißen: *„diligentia“*, *„oboedientia“*, *„iustitia“*, *„humilitas“* (Demut, die Haupttugend, l. c. p. 7). Nach Schleiermacher sind die Cardinaltugenden: Weisheit, Besonnenheit, Liebe, Beharrlichkeit (Syst. d. Sittenl. § 296); nach Natorp: Wahrheit, sittliche Stärke, Tapferkeit, Reinheit, Gerechtigkeit.

Cardinalwert s. Cardinalpunkt.

Cartesianismus: die Lehre des CARTESIUS (Descartes). Principien desselben: Selbstgewißheit des Ichbewußtseins (s. cogito), Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit (s. d.), Materie (s. d.) als Raumerfüllung, Dualismus (s. d.), Corpusculartheorie (s. d.), methodischer Zweifel (s. d.), Rationalismus (s. d.), Wertschätzung der Mathematik. Die bekannteren Cartesianer sind: RENERIUS, REGIUS, RAEY, HEEREBORD, HEIDANUS, CLAUDE DE CLERSELIER, ARNAULD, NICOLE, FÉNÉLON, BEKKER, CHR. STURM, ANTOINE LE GRAND, CLAUBERG, CORDEMOY, viele Oratorianer und Jansenisten, teilweise MERSENNE, PASCAL, POIRET. Gegner: besonders HOBBES, GASSENDI (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Phil. III[9], 98 ff.).

Casualismus: die Ansicht, daß die Welt ein Werk des Zufalls (s. d.) sei.

Casuistik heißt der Teil der Moralwissenschaft, der von den Conflicten zwischen verschiedenen Pflichten oder Handlungsweisen (casus) handelt. Findet sich schon bei den Stoikern (CICERO, De offic. I, 2, 7 ff.), dann bei Scholastikern, Jesuiten. Vgl. Pflicht.

Catasyllogismus: Gegenbeweis (JOH. VON SALISBURY, vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. II, 257).

Causa: Ursache (s. d.). *„Causa activa (agens)“:* tätige Ursache. *„C. adaequata“:* entsprechende Ursache. *„C. cognoscendi“:* Erkenntnisgrund. *„C. corporalis“:* physische Ursache. *„C. creatrix“:* schöpferische Ursache. *„C. deficiens (defectiva)“:* negative Ursache. *„C. directa“:* unmittelbare Ursache. *„C. efficiens (effectiva)“:* wirkende Ursache (ποιοῦν αἴτιον bei ARISTOTELES). *„C. essendi und fiendi“:* Seinsgrund, Ursache des Werdens. *„C. extrinseca und intrinseca“:* äußere, innere Ursache. *„C. finalis“:* Zweckursache (οὗ ἕνεκα bei ARISTOTELES). *„C. formalis“:* gestaltende Ursache. *„C. immanens und transiens“:* immanente und (auf ein anderes) übergehende Ursache. *„C. influens“:* einfließende Ursache. *„C. instrumentalis“:* Mittelursache. *„C. materialis“:* Ursächlichkeit des Dinges, auf das eingewirkt wird. *„C. movens (motiva)“:* bewegende Ursache. *„C. occasionalis“:* Gelegenheitsursache. *„C. per accidens und per se“:* accidentielle (s. d.) Ursache und Ursache durch sich selbst (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 55, 1; THOMAS, Sum. th. I, 77, 3). *„C. principalis“:* Grundursache = *„C. primordialis, prima“* (πρώτη αἰτία: PLATO, ARISTOTELES). *„Causa prima est, cuius substantia et actio est in momento aeternitatis et non temporis“* (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 32, 1). THOMAS: *„Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius“* (Contr. gent. III, 148). Gegensatz zu C. prima = *„C. secunda“*; secundäre, abgeleitete Ursache (vgl. ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 26, 2; BAUMGARTEN, Met. § 317). *„C. privans“:* beraubende, ein Nichtsein setzende Ursache. *„C. proxima und remota“:* nächste und entfernte Ursache. *„Per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est“* (SPINOZA, Eth. I, prop. XXVIII, dem.). *„C. sine qua non“:* unbedingte Ursache. *„C. socia (communis)“:* gemeinsame Ursache. *„C. solitaria (propria)“* (CHR. WOLF, Ontol. § 881). *„C. sufficiens“:* zureichender Grund. (CHR. WOLF: *„sufficiens — quae continet rationem sufficientem effectus alicuius dati“*, Ontol. § 897). *„C. vera“:* wahrhafte Ursache (NEWTON). Vgl. Causa sui.

Causa causae est etiam causa causati: Die Ursache einer Ursache

ist auch die Ursache der Wirkung dieser. Schon bei ALANUS AB INSULIS (STÖCKL I, 412). Auch bei CHR. WOLF (Ontol. § 928).

Causa cessante cessat effectus: mit der Aufhebung der Ursache verschwindet die Wirkung. Ein scholastischer Satz (THOMAS, Sum. th. I, 96, 3, ob. 3), durch GALILEIS Begriff der *„vis inertiae“* (Opp. II, 577) widerlegt.

Causa est potior causato: Die Ursache ist vornehmer, hat mehr Seinswert als die Wirkung. Ein scholastischer Satz (THOMAS, Sum. th. I, 60, 4, ob. 2).

Causal (causalis, *αἰτιώδης*: Stoiker): von der Natur der Ursache, auf die Causalität (s. d.) bezüglich, wirkungsfähig, ursächlich. Gegenteil: incausal.

Causalbegriff s. Causalität.

Causalgesetz s. Causalität.

Causalität (causalitas): Wirkungsfähigkeit, ursächliche Beziehung, Verhältnis von Ursache und Wirkung, Causalzusammenhang. Der Begriff der Causalität (Causalbegriff) ist ein allgemeiner, formaler Begriff (eine Kategorie, s. d.), ein Grundbegriff des Denkens, der für alle Erfahrung notwendig gebraucht wird. Insofern er in der Gesetzmäßigkeit unseres Denkens begründet ist, gemäß der wir keine Einheit, keinen Zusammenhang, keine objective Ordnung in unseren Vorstellungen herstellen, finden können ohne Auffassung eines Geschehens als *„Abhängige“*, als Folge, Wirkung, Bedingtes, Verursachtes eines andern, insofern also solcherart erst Erfahrung (s. d.) möglich ist, ist die Kategorie der Causalität a priori (s. d.). Aber ohne eine Grundlage in der Erfahrung kommt sie niemals zur Anwendung, sie ist durch die Erfahrungstatsachen motiviert, hat also ein empirisches Fundament. Was im einzelnen Ursache oder Wirkung ist, kann nur auf Grundlage der Erfahrung bestimmt werden, aber der Grundsatz: Kein Vorgang ohne zureichenden Grund, ohne bestimmte Ursache (— das Causalgesetz —), ist nicht rein empirisch, sondern entspringt einem Postulat (s. d.) unseres Denkens, in letzter Linie des denkenden Ich, das zugleich wollendes Ich ist und in seinem inneren, unmittelbaren Erleben sich selbst als causierend, als wirkend und wirkungsfähig vorfindet, um dann, veranlaßt durch die äußere Erfahrung, das Causalverhältnis (analog seinem eigenen) auch in dieser zu setzen. Anfangs wird die Ursächlichkeit ganz nach Art der eigenen Willenswirksamkeit aufgefaßt (infolge Assimilation und Introjection, s. d.), später treten abstractere Relationen von quantitativer Bestimmtheit an die Stelle innerer Kräfte. Gedacht, gemeint wird die Causalität, obgleich sie vom Denken gesetzt wird, also subjectiven Ursprung hat, als objective Verknüpfung, transcendentes (s. d.) Wirken. Etwas als causierend auffassen heißt schon, es als ein dem eigenen Ich Analoges, Gleichwertiges, Selbständiges, von uns Unabhängiges deuten. — Zu unterscheiden sind physische und psychische (psychologische) Causalität (s. WUNDT).

Betreffs des Ursprungs des Causalbegriffs bestehen folgende Ansichten: Der Rationalismus leitet ihn aus der Vernunft ab, der Empirismus aus der Erfahrung und Induction, der Psychologismus eines HUME aus Gewohnheit und subjectivem Glauben, der Apriorismus betrachtet ihn als ursprünglich, unabhängig von aller Erfahrung gültig, der Kriticismus im weiteren Sinne erklärt ihn aus der denkenden Verarbeitung der Erfahrungstatsachen, nach einigen stammt er aus der inneren Erfahrung und wird auf die äußere Erfahrung übertragen, die biologische Erkenntnistheorie erklärt ihn nach ihrer Art. Was die

Geltung dieses Begriffs betrifft, so wird ihm vom Realismus objective, transcendente, vom Idealismus subjective, erkenntnisimmanente Bedeutung zugeschrieben.

Zunächst wird der Causalbegriff dogmatisch (s. d.) verwendet und bestimmt. Daß der Causalität der Dinge in letzter Linie etwas Geistiges zugrunde liegt, meinen EMPEDOKLES (s. Kraft), ANAXAGORAS (s. Geist), HERAKLIT (s. Logos). Nach ihm beruht alles Geschehen auf vernünftiger Notwendigkeit (*πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην*, Stob. Ecl. I, 5, 178). Auch PYTHAGORAS betont die in allem herrschende Notwendigkeit. DEMOKRIT spricht zum erstenmal das Causalgesetz aus: nichts geschieht von ungefähr, sondern alles aus einem notwendigen Grunde (*οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, Stob. Ecl. I, 4, 160). PLATO unterscheidet zwei Arten von Ursachen: *αἰτίαι πρῶται* (die Ideen, s. d.), die vernünftig wirkenden Gründe, und *αἰτίαι δεύτεραι* oder *ξυναίτιαι* (Mitursachen), die im Materiellen liegen, gezwungen, blind, vernunftlos wirken, aber von der Vernunft geleitet werden können (Tim. 46 C—E, 76 C, 69 A). Alles Gewordene hat eine Ursache: *ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι* (Phileb. 26 E). ARISTOTELES versteht unter Ursache (Grund, *αἴτιον, αἰτία*) besonders das, wovon die Veränderung sich herleitet (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*), ferner das „*Weswegen*“ (*οὗ ἕνεκα*) der Veränderung (Met. V 2, 1013 a 29 squ.), auch das „*Woraus*“ (*ἐξ οὗ*); der Stoff (*ὕλη*), die Form (*εἶδος*), der Grund (*λόγος*) gehören zu den Ursachen (Met. V 2, 1013 a 24 squ.). Er faßt auch bewegende, Zweck- und formale Ursachen in eins zusammen und stellt sie dem Stoffprincipe gegenüber (Phys. II 6, 198 a 24 squ.). Es gibt absolute und bloß beziehentliche (zufällige, accidentielle) Ursachen (*καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκός*, Met. XI 8, 1065 a 29). Erstere sind bestimmt (*ὡρισμένον*), letztere unbestimmt (*ἀόριστον*), entziehen sich der Erkenntnis (Phys. II 5, 196 b 28; Met. XI, 8, 1065 a 7, VI 2, 1027 a 7 squ.), liegen in der Materie (l. c. VI 2, 1027 a 13). Die Stoiker betonen den strengen Causalzusammenhang der Dinge, die *εἱμαρμένη*, die davon herstammt, daß eine Kraft als Vernunft (*λόγος*) und Vorsehung (*πρόνοια*) im All waltet; aller Zufall ist nur scheinbar (Plut., De fato 11, 574; 7, 572). Die Urkraft (*πνεῦμα*, s. d.) gestaltet den Stoff, indem sie ihn durchdringt als das allein Tätige, Wirkende (*τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν*, Diog. L. VII, 134). Die göttliche Weltkraft wirkt als Einheit der Vernunftkeime (*λόγοι σπερματικοί*, Diog. L. VII, 148). Das Schicksal hält alles in fester Ordnung zusammen (Diog. L. VII, 149). „*Causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit; esse ergo debet, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat*“ (SENECA, Ep. 65, 2). CHRYSIPP unterscheidet (nach CICERO, De fato 41) einen Teil der Ursachen als „*perfectae et principales*“ von den „*causae adiuvantes et proximae*“. EPIKUR erklärt, aus nichts werde nichts (*οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*), denn sonst könnte aus allem alles werden (*πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν*, Diog. L. X, 38). Ohne irgend welches göttliches Eingreifen (*λειτουργοῦντός τινος*, Diog. L. X, 76) hat ein Vorgang einen andern notwendig zur Folge. Aber nur Körperliches ist wirksam, weil alles Wirksame körperlich ist (l. c. 67). Nur ursprünglich weichen die Atome (s. d.) von der strengen Causalordnung ab. LUCREZ betont gleichfalls, „*nullam rem e nilo gigni*“, „*nam si de nilo fierent, ex omnibus rebus omne genus nasci posset*“ (De rer. nat. I, 150, 159 f.). Die Skeptiker hegen Bedenken gegen die Geltung des Causalbegriffs. „*Ursache*“ ist ein Relationsbegriff, bezieht sich notwendig auf Wirkung; da aber das Relative nur im

Denken besteht (*ἐπινοεῖται μόνον*), so hat die Ursache keine Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*, Sext. Empir. adv. Math. IX, 207 f.). Ferner kann die Ursache weder gleichzeitig mit der Wirkung sein, da sonst kein Erzeugungsverhältnis bestände; noch kann sie ihr vorangehen, weil ohne die Wirkung nichts „*Ursache*" ist; noch nachfolgen, denn das ist unsinnig. Ursache und Wirkung setzen einander gegenseitig voraus, jede Causalerklärung führt zu einer Diallele (s. d.). Auch kann Gleichartiges weder auf Gleichartiges, noch auf Ungleichartiges wirken (l. c. IX, 241; Pyrrh. hyp. III, 3; Diog. L. IX, 98 f.). PLOTIN führt die Causalität auf das Wirken der *λόγοι σπερματικοί* (*νοεραὶ δυνάμεις*,), der vernünftigen Kräfte („*Begriffe*" „*Gründe*"), in den Dingen zurück (Enn. III, 2). Alles Endliche hat seine Ursache, es gibt kein Ursachloses (Enn. III, 1). Die natürlichen (empirischen) Ursachen müssen zunächst aufgesucht werden (ib.).

Die Scholastiker unterscheiden verschiedenartige Ursachen (s. causa), legen ihnen innere Kräfte, „*verborgene Qualitäten*", „*substantielle Formen*" (s. d.), zugrunde und betonen, daß Gott der Urgrund, die Seinsursache sei. So auch die Motakallimûn und AVERROËS: „*Intellectus divinus est causa rerum . . . et principium in omnibus et ubique causans est*" (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 60, 4). THOMAS betont (wie AUGUSTINUS), die Ursächlichkeit bestehe nicht im Überführen einer Qualität von einem Dinge zum andern, sondern in der Verwirklichung einer Möglichkeit (im Sinne des ARISTOTELES). „*Agens naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum*" (De pot. 3, 13). In gewisser Weise strebt jedes Wirksame „*suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectum capere potest*" (Contr. gent. II, 45). Gott ist der letzte Grund der Dinge, nur durch ihn vermögen sie zu wirken. „*Deus est causa rei non solum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis*" (Sent. II, dist. III, 2, 3). „*Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius*" (Contr. gent. III, 89).

ECKHART sieht in allem Geschehen einen Ausfluß göttlicher Wirksamkeit. NICOLAUS CUSANUS vereinigt den Begriff der Naturcausalität mit dem der göttlichen Wirksamkeit. AGRIPPA VON NETTESHEIM erklärt: „*Nulla . . . est causa necessitatis effectuum, quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas*" (Occ. philos. I, 1). PARACELSUS erkennt nur innere Ursachen an. Dagegen fassen CARDANUS, TELESIUS, CAMPANELLA, GALILEI u. a. die Causalität der Natur als eine mechanische (s. d.) auf. So auch F. BACON und besonders HOBBES. Nach ihm „*wirkt*" ein Körper auf jenen Körper, in welchem er einen Zustand erzeugt oder vernichtet (De corp. IX, 1). Die vollständige Ursache ist ein Aggregat aller Zustände (Accidentien) des Tätigen (l. c. 3). Mit der vollständigen Ursache ist die Wirkung gegeben. Jede Wirkung setzt notwendig eine Ursache voraus (l. c. 5). DESCARTES rechnet das Causalgesetz („*ex nihilo nihil fit*") zu den „*ewigen Wahrheiten*" (s. d.), d. h. zu den denknotwendigen Sätzen, die immer gelten (Princ. phil. I, 49). Alles Geschehen hat eine Ursache seiner Existenz sowohl wie seiner Fortdauer (Resp. ad I. Obi.). Nicht die Zweck-, sondern die bewegenden Ursachen sind wissenschaftlich zu suchen. „*Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales, a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus . . . Sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus, quidnam ex iis eius attributis, quorum*

nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos eius effectus, qui sensibus nostris apparent, lumen naturale, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat" (Princ. phil. I, 28). SPINOZA erblickt in Gott oder der „*natura naturans*" den Urgrund alles Geschehens, aber derselbe ist den Dingen immanent, wirkt in ihnen als Substanz (s. d.). Aus Gott „*folgt*" (sequitur) alles mit mathematisch-logischer Notwendigkeit, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß es zwei rechte Winkel hat (Eth. I, prop. XVI). Gott ist „*causa efficiens*", „*causa per se*", „*absolute causa prima*" (Eth. I, prop. XVI). „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*" (l. c. prop. XVIII). Innerhalb des Alls ist jedes Geschehen streng causal — ohne finale Ursachen (s. Teleologie) — bedingt, ein Modus (s. d.) der „*Substanz*" durch den andern. „*Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*" (Eth. I, ax. III, prop. XXVIII). „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*" (l. c. ax. IV). Nichts ist ohne Wirkung: „*Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur*" (Eth. prop. XXXI). Sowohl für die Existenz als die Nichtexistenz eines Dinges (Geschehens) muß ein Grund, eine Ursache bestimmt werden. „*Cuiuscunque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit*" (l. c. prop. XI, dem.). „*Adäquate*" Ursache („*causa adaequata*") ist jene, „*cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi*", „*inadäquate*" (oder „*partielle*") Ursache jene, „*cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit*" (Eth. III, def. I). Geistiges kann nicht auf Körperliches wirken, es besteht hier nur ein Parallelismus (s. d.). Gott ist „*causa sui*" (s. d.), hat keinen Seinsgrund außer sich, besteht in und durch sich. Auch GEULINCX (s. Occasionalismus) und MALEBRANCHE erkennen in Gott die wahre Ursache alles Geschehens. Letzterer betont: „*Il y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'esprit à un autre esprit*" (Entret. sur la mét. IV, 11). „*Dieu, qui agit en nous*" (Rech. II, 6). „*Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause*" (Rech. VI, 2, 3). Das Einzelgeschehen ist nur Gelegenheit („*occasio*") für ein durch das Ganze bestimmtes anderes. LEIBNIZ führt das Causalprincip auf das Denkgesetz des „*Satzes vom Grunde*" (s. d.) zurück, welches dazu dient, Erfahrungstatsachen zu begreifen. Nach diesem Gesetze geschieht nichts ohne zureichenden Grund („*raison suffisante*"); das ist keines Beweises bedürftig (Monad. 32, 36; Theod. I. § 44; 3. u. 5. Br. an Clarke). Aber die Causalität besteht nicht in einem „*influxus*" eines Dinges auf andere, alle Wirksamkeit ist immanent, bleibt innerhalb der Wesen, Monaden (s. d.). Aus der Einfachheit dieser folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem inneren Princip kommen (Monad. 11). Jeder gegenwärtige Zustand einer Monade ist eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes (l. c. 22). Keine wahrhafte, directe Wechselwirkung besteht zwischen den Dingen, sondern eine „*prästabilierte Harmonie*" (s. d.), aus der eine bestimmte Ordnung, eine bestimmte Abhängigkeit der Dinge voneinander sich ergibt, obgleich die Tätigkeit derselben in ihnen verbleibt. „*L'action entre substances créés ne consistant que dans cette dépendance que les unes ont des autres en suite de la constitution originale, que Dieu leur a donnée . . .*" (Gerh. IV, 492). „*Les efforts sont chez eux et ne vont pas des unes dans les autres, car ce ne sont que des tendances*" (l. c. S. 493). Es

gibt auch eine rein psychische Causalität in den Seelen: *„L'âme est excitée aux pensées suivantes par son objet interne, c'est-à-dire par les pensées précédentes“* (Gerh. III, 464). Nach CHR. WOLF ist Causalität *„ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliciter existat vel tale existat“* (Ont. § 884). CRUSIUS nennt Causalität *„dasjenige Verhältnis zwischen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhanget, ohne daß B nur mit A zugleich ist oder darauf folget, und auch so, daß B kein Teil, determinierende oder inhärierende Eigenschaft von A sein darf“* (Vernunftwahrh. § 32).

Eine psychologische Erklärung des Causalbegriffes beginnt bei LOCKE, der ihn auf die Wahrnehmung der Entstehung von Eigenschaften und Dingen durch die Tätigkeit anderer Dinge zurückführt (Ess. II, ch. 26, § 1). Der Causalbegriff ist ein Relationsbegriff, der aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringt, wobei dasjenige, dem Tätigkeit und Kraft *(„power“)* zugeschrieben wird, als Ursache gilt (l. c. § 2). BERKELEY betont, daß den Körpern (s. d.) als bloßen *„Ideen“* keine Wirksamkeit zukommt. Gott ist es, der die regelmäßige Verknüpfung der Ereignisse herstellt (Princ. XXX). Wir schreiben den Dingen dann Kraft und Tätigkeit zu, wenn wir bemerken, daß auf gewisse Vorstellungen beständig bestimmte andere Vorstellungen folgen und wir zugleich wissen, daß dies nicht von unserem Tun herrührt (l. c. XXXII). Die vermeintlichen *„Ursachen“* sind aber nur Zeichen für das Auftreten bestimmter Zustände, die wir erwarten müssen (l. c. LXV). Die einzige erkennbare Ursache ist der Geist (s. d.). CONDILLAC bemerkt: *„Après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement d'un corps est un effet: il y a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoiqu'aucun de mes sens ne me la fasse apercevoir, et je la nomme force“* (Log. I, 5). Nach BONNET führt die Beobachtung *(„observation“)*, daß die Natur sich stetig verändert, und daß jede Veränderung die unmittelbare Folge irgend welcher vorangegangenen ist, zum Causalbegriff (Ess. de Psych. C. 16).

Daß aus der Wahrnehmung des regelmäßigen Zusammenvorkommens von Zuständen nicht ohne weiteres auf einen Causalzusammenhang geschlossen werden kann, betont GLANVILLE. *„All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible. But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion“* (Sceps. scient. 23, p. 142). HUME vollends erklärt, die Gültigkeit des Causalprincips sei weder aus der Vernunft noch aus der objectiven Erfahrung zu deducieren, sondern der Causalbegriff entstehe rein subjectiv-psychologisch, durch die subjective Notwendigkeit der Ideenassociation. Das Causalgesetz lautet: *Whatever begins to exist, must have a cause of existence“* (Treat. I, p. 380). Die Causalität liegt nicht in den Sinnesimpressionen, sondern beruht auf geistiger Verknüpfung von Vorstellungen (l. c. III, sct. 14). Die regelmäßige, constante Verbindung von Vorstellungen erzeugt in uns die Erwartung einer bestimmten Vorstellung beim Auftreten der einen, ein Gefühl der Notwendigkeit, von einer zur andern überzugehen, einen subjectiven Glauben (belief), der aus dem post hoc ein propter hoc macht, eine Notwendigkeit in die Dinge hineinlegt, obgleich sie nur im Bewußtsein steckt (ib. und Inquir. IV, 1). So muß es sein, denn begrifflich, a priori, kann eine Wirkung aus der Ursache nicht gefunden werden (Inqu. IV, 1, 11); die Erfahrung wiederum

enthält keine *„impressions“*, von denen der Causalbegriff zu abstrahieren wäre; er hat keine anschauliche Grundlage. Das Dasein objectiver und noch weniger metaphysischer Ursachen und Kräfte ist also nicht plausibel und erkennbar zu machen, wiewohl wir den Causalbegriff empirisch nicht entbehren mögen; er ist hier actueller Natur, bezieht sich nicht auf Dinge, sondern auf Vorgänge, die miteinander associativ verknüpft werden (Inquir. IV, 1). Ähnlich lehren teilweise JAMES MILL (Anal. ch. 24) und TH. BROWN (On cause and effect p. 108 ff.).

Die schottische Schule betrachtet den Causalbegriff als ursprünglich, als ewige Wahrheit, als *„selbst-evident“* im Denken liegend. Nach FERGUSON ist bei jeder wahrgenommenen Veränderung *„der Mensch von Natur geneigt, eine verändernde Kraft oder Ursache zu vermuten“* (Gr. d. Moralphil. S. 4). MENDELSSOHN meint, *„daß die öftere Folge zweier Erscheinungen aufeinander uns die gegründete Vermutung gäbe, daß sie miteinander in Verbindung stehen“* (Morgenst. I, 2). Nach TETENS nehmen wir den Causalbegriff *„zunächst aus dem Gefühl von unserem eigenen Bestreben und dessen Wirkungen“* und übertragen ihn dann auf die Außendinge (Phil. Vers. I, 323 f.). Die Theorie HUMES kritisiert er, mit Anerkennung des in dieser Berechtigten (l. c. I, 312 ff.). Doch sieht er im Causalbegriff weder ein Product der Association noch der Induction, sondern ein Denk- (Verstandes-) Erzeugnis, eine *„notwendige Wirkungsart“* des Denkens, die aus dem *„Beziehen“* entspringt (l. c. S. 317 ff.).

Als eine Kategorie (s. d.) des Denkens, als apriorischer (s. d.), ursprünglicher, unabhängig von der Erfahrung gültiger, diese schon bedingender, in der Einheit des reinen Ich begründeter, den objectiven Zusammenhang der Vorstellungen herstellender, aber nur für die Dinge als Erscheinungen (s. d.) gültiger Begriff wird die Causalität von KANT bestimmt. Mit Hume stimmt er darin überein, daß wir *„die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen“* (Proleg. § 27). Aber er ist weit entfernt, den Causalbegriff *„als bloß aus der Erfahrung entlehnt“* und die causale Notwendigkeit *„als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt“* (ib.). Vielmehr ist der Ursprung des Causalbegriffs ein logischer, intellectualer, indem dieser Begriff erst Erfahrung ermöglicht, objective Notwendigkeit in ihr erzeugt, setzt. Er ist ein Einheitsbegriff, eine Form aller Erfahrung, ein *„reiner Verstandesbegriff“*, der nicht in der Wahrnehmung liegt (Krit. d. r. Vern. S. 181). Es ist eben *„nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung möglich“* (ib.). So ergibt sich a priori das Gesetz: *„Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt“* (l. c. S. 180). Die Vorstellung der Aufeinanderfolge setzt schon die Nötigung, die Ordnung der Wahrnehmungen als eine bestimmte zu betrachten, voraus (l. c. S. 186). Das Schema der Zeitfolge ermöglicht die Anwendung des Causalbegriffs auf die Anschauung (l. c. S. 191). Dieser dient der Herstellung *„einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt“*, bezieht sich aber nicht auf Dinge an sich (s. d.), die völlig unerkennbar sind (Proleg. § 29). Der Causalbegriff hat also wohl objective Gültigkeit, aber keine transcendente (s. d.) Realität. Als empirische Ursachen sind nicht Dinge, sondern Vorgänge anzusehen.

Nach BECK ist die Causalität *„die ursprüngliche Synthesis der Zustände eines Beharrlichen und eine ursprüngliche Anerkennung, wodurch diese Synthese fixiert und objectiv wird“* (Erl. Ausz. III, 159). SCHOPENHAUER bezeichnet die Causalität als *„die einzige Kategorie, die sich nicht wegdenken läßt“*. Sie ist a priori (s. d.), eine Grundfunction des reinen Verstandes, eine Bedingung aller Erfahrung, durch die erst das Bewußtsein von Außendingen (s. Object) entsteht. Der Causalbegriff ist eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde (s. d.). Die *„Ursache“* ist kein Ding, sondern immer eine Veränderung (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4). HELMHOLTZ betrachtet das Causalgesetz als a priori gegeben und transcendental (s. d.), es bedingt alle Erfahrung (Tats. in d. Wahrn. S. 42, Vortr. u. Red. II[4], 243 f.). Auch nach O. SCHNEIDER ist die Causalität eine apriorische Kategorie des Denkens (Transcendentalpsych. S. 129). L. NOIRÉ sieht in ihr eine apriorische Form des Denkens (Einl. u. Begr. ein. mon. Erk. S. 25). Er unterscheidet Empfindungs- oder innere und Bewegungs- oder äußere Causalität (l. c. S. 27). Die *„wahre Causalität“* ist das Ich (l. c. S. 175). Nach WINDELBAND ist das Causalgesetz *„der assertorische Ausdruck für unser Postulat der Erklärung* (Prälud. S. 217). A priori, aber transcendent gültig ist die Causalität nach MAINLÄNDER. A priori und bloß erkenntnisimmanent, für mögliche Erfahrungen gültig ist der Causalbegriff nach A. LANGE, H. COHEN, P. NATORP, O. LIEBMANN (Anal.[2], S. 190), H. LORM (Grundlos. Optim. S. 163 ff.), WITTE (Wes. d. Seele S. 154 f.), E. KOENIG u. a. Betreffs M. DE BIRAN, RENOUVIER, MANSEL u. a. vgl. unten.

Bevor wir die an die KANTsche Auffassung der Causalität sich weniger streng anschließende, aber doch nicht (rein) empirische Bestimmung des Causalbegriffs verzeichnen, sei erst noch eine Reihe z. T. objectiv-metaphysischer Formulierungen erwähnt. S. MAIMON bemerkt: *„Nicht das Dasein eines Objects ist Ursache zum Dasein eines andern Objects, sondern bloß das Dasein eines Objects Ursache von der Erkenntnis des Daseins eines andern Objects als Wirkung und umgekehrt“* (Vers. üb. d. Tr. S. 223). Nach J. G. FICHTE stammt der Causalbegriff aus ursprünglichen Setzungen (s. d.) des Ich. Indem das Ich (s. d.) Realität im Nicht-Ich setzt, findet es sich durch dieses bestimmt und leidend, während das Nicht-Ich als tätig erscheint (Gr. d. g. Wiss. S. 64). SCHELLING sieht im Causalitätsverhältnis *„die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 222). Ohne Wechselwirkung kein Causalverhältnis (l. c. S. 228). *„Nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung zu urteilen, ist uns . . . durch eine nicht bloß von unserem Wollen, sondern selbst von unserem Denken unabhängige und diesem vorausgehende Notwendigkeit auferlegt,“* es ist ein *„reales Princip“* (Zur Gesch. d. neueren Phil. WW. I, 10, 78). Nach HEGEL ist jede Ursache (s. d.) eigentlich *„causa sui“* (s. d.), die sich in eine unendliche Reihe spaltet (Encykl. § 153). K. ROSENKRANZ erklärt: *„Zur Causalität wird eine Substanz, wenn sie ein von ihrer Macht relativ selbständiges Dasein setzt, welches, als gesetztes . . ., fortan sein eigenes Schicksal zu haben vermag.“ „Die Substanz wirkt nur sich selbst aus,“* als Ursache setzt sie sich in der Wirkung; es entsteht ein *„nexus rerum omnium cum omnibus“* (Syst. d. Wiss. S. 82 ff.). HILLEBRAND betrachtet das Causalgesetz als ein real-objectives, dessen Notwendigkeit in der unveränderlichen Gegenseitigkeit der Substanzen liegt (Phil. d. Geist. I, 16 f.). TRENDELENBURG leitet die Causalität aus der *„constructiven Bewegung“* des Denkens ab; sie ist ein subjectiv-objectiv gültiger Begriff (Gesch.

d. Kateg. S. 366). Nach HERBART enthält der Causalbegriff „*Widersprüche*“ (s. d.), die sich aus dem Denken der Veränderung und dem Grunde derselben ergeben; dieser kann weder eine äußere noch eine innere Ursache der Veränderung sein, noch kann dieselbe ursachlos sein, auf ein absolutes Werden zurückgeführt werden. Es kann nicht der Erfolg eines Wirkens auf ein anderes Ding übergehen (wie Leibniz). Vielmehr ist anzunehmen, daß die realen Wesen sich gegen die „*Störungen*“ ein „*Zusammen*“ mit anderen in ihrem Selbst erhalten. Dieses Sich-selbst-erhalten ist das wirkliche Geschehen, die immanente Causalität in den Dingen, die im „*Zuschauer*“ den „*objectiven Schein*“, die „*zufällige Ansicht*“ einer Wechselwirkung erzeugt (Met. II, 209 ff.). Es gibt metaphysisch nur Gelegenheitsursachen, keine äußerlich wirkenden Kräfte. Auch LOTZE betont, die Causalität sei keine Ablösung eines Zustandes und Übergehen desselben von Ding zu Ding; jede Ursache sei Gelegenheitsursache, Veranlassung. „*Überall besteht das Wirken eines a auf ein b darin, daß nach einer allgemeinen Weltordnung ein Zustand des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner eigenen Natur einen neuen Zustand β hervorbringt, der im allgemeinen mit dem Zustand von a keine Ähnlichkeit zu haben braucht*“ (Grdz. d. Psychol. § 67). Die Causalität ist eine Beziehung, der in Wirklichkeit nur eine Abfolge innerer Zustände der Dinge entspricht (Grdz. d. Met. § 44). Sie ist stets Wechselwirkung, deren Begriff lautet: Wenn zwei Dinge a und b in eine bestimmte Beziehung c treten, so geht a in α, b in β, c in γ über (l. c. § 33). Ein „*Übergang*“ von Zuständen kann aber deshalb nicht stattfinden, weil solche nicht einen Augenblick ohne Substrat in der Luft schweben können (l. c. § 35). Erklärlich ist die Wechselwirkung jedoch nur, wenn man die Dinge als „*Teile*“, „*Modificationen*“, „*Emanationen*“ eines Einheit herstellenden Urwesens (M) ansieht, so daß alle Causalität auf Gott zurückführt. „*Wenn nun in dem Einzelwesen a ein Zustand α entsteht, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M. Denn da a nichts anderes ist als ein Teil von M, so ist jener Zustand des a zugleich einer des M.*“ „*So wie nun α in unserer Beobachtung sich als Zustand oder Prädicat eines Einzelwesens a darstellt so können β und γ als Zustände anderer Einzelwesen b und c erscheinen, und dies gibt für uns den Anschein, als wirkte a unmittelbar auf ein von ihm unabhängiges b, während in der Tat nur M auf sich selbst wirkt, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M die Folgezustände hervorbringen, die um der Natur des M willen ihre consequente Folge sind*“ (l. c. § 38; Mikrok. I, 162, II, 158, 308, III, 232; Met. 103 ff., 359 ff.; Log. 192, 518 ff.). E. v. HARTMANN sieht in der Causalität eine Kategorie (s. d.), das Product einer „*unbewußten Intellectualfunction*“, durch die der Erfahrungsstoff geordnet, vereinheitlicht wird. Aber die „*Causalität in der subjectiv idealen Sphäre*“ ist „*repräsentative Nachbildung objectiv realer Causalbeziehungen fürs Bewußtsein*“ (Kategor. S. 377). Der objectiven liegt wieder die Causalität des Absoluten in der „*metaphysischen Sphäre*“ zugrunde (l. c. S. 363). Alle Causalität ist „*Transformation einer Intensität aus einer Erscheinungsform in eine andere*“, d. h. sie ist „*allotrop*“ (l. c. S. 408). Die „*transcendente*“ Causalität umfaßt die „*intraindividuelle*“, „*interindividuelle*“, „*allotrope*“ und „*isotrope*“ Causalität. „*Transeunt*“ ist die Causalität, die von einer Substanz zur andern übergeht; solche ist aber unmöglich (l. c. S. 417). Daher können die Individuen keine Substanzen sein (l. c. S. 419). Alle interindividuelle Causalität ist eine intraindividuelle in Bezug auf das Universum (ib.). „*Alle Wechselwirkungen der Individuen untereinander sind gesta absoluti*

per individua“ (l. c. S. 421; vgl. Phil. d. Unbew.³, S. 790). Alle psychische Causalität ist unbewußt (s. d.).

Aus der Anwendung der Gesetzmäßigkeit des Denkens auf den Inhalt der Erfahrung, aus der begründenden Natur des Denkens, das in alle seine Inhalte Einheit und Zusammenhang bringen muß, um seine Identität zu bewahren, leiten verschiedene Philosophen den Causalbegriff ab, der bald mehr realistisch, bald mehr idealistisch aufgefaßt wird. Nach L. STRÜMPELL hat der Satz vom Grunde auch für diejenigen Prämissen Gültigkeit, in welche die Tatsachen der Wahrnehmung eingefügt sind (Der Causalitätsbegr. S. 22). Aus dem Satze vom Grunde folgt, *„daß, wo Prämissen gegeben sind, sich logisch notwendig die Conclusion, und zwar nur die eine ergibt, für welche der zureichende Grund in den Prämissen liegt. Diese Folgerung wandelt sich da, wo die Prämissen eine Erfahrungstatsache einschließen und in der Conclusion wieder zu der Vorstellung einer Erfahrungstatsache zurückführen, in den Satz um, daß in jenen Prämissen die Ursachen, in der Conclusion die notwendige Wirkung der Ursachen erkannt sei*“ (l. c. S. 24). Das Causalitätsgesetz heißt, *„daß alles, was geschieht, sich also als Wahrnehmungstatsache darstellt, auch denknotwendig ist*“ (ib.). *„Die Causalität bedeutet . . . dasjenige Verhältnis zwischen den logischen Wahrheiten und einer an sich unbekannten unsinnlichen Wirklichkeit, nach welchem beide in dem Gebiet der Tatsachen zusammenstimmend sich verknüpfen*“ (l. c. S. 25). *„Der wahre Sinn des Causalitätsgesetzes ist daher nicht der gewöhnliche Gedanke, daß jede Wirkung ihre Ursachen habe, sondern daß jede Tatsache ein Glied im intellectuellen Baue der Welt ist und sich als solche begreifen läßt*“ (l. c. S. 26). Nach B. ERDMANN sagt das Causalgesetz aus, *„daß wir Vorgänge nur als wirklich annehmen, sofern wir zureichende Ursachen ihrer Wirklichkeit voraussetzen*“ (Log. I, 298). Nach SIGWART entspringt aus der Natur des Denkens *„die Forderung, daß, was wir als seiend denken, aus einem Realgrund seines Seins und So-Seins als notwendig begriffen werde*“ (Log. II², 134). Ein *„Musterfall*“ aller Causalität sind die uns am meisten interessierenden *„Wechselbeziehungen zwischen uns und der Außenwelt*“ (l. c. S. 142 f.). Das metaphysische Element (den Gedanken) des *„Wirkens eines Dinges auf andere können wir nicht entbehren*“ (l. c. S. 179). Nach LIPPS ist die Causalität ein Specialfall des Satzes vom Grunde (Gr. d. Seelenleb. S. 443). *„Jede Veränderung im Inhalte einer Vorstellungsnötigung setzt eine Veränderung in den Bedingungen der Vorstellungsnötigung voraus*“ (l. c. S. 443). Das Causalgesetz ist nicht der Erfahrung entnommen, sondern ist *„ein Gesetz unseres Denkens, ein Gesetz, das in der Natur des menschlichen Geistes liegt*“ (Eth. Gr. S. 259); es beruht auf einem *„Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in der Welt*“ (l. c. S. 263). Nach HÖFFDING ist das Causalprincip ein Ideal, das durch unser Erkennen nie vollständig verwirklicht werden kann (Psychol.², S. 292). MÜNSTERBERG betont: *„Regelmäßigkeiten haben . . . Erklärungswert nur, wenn sie als Bürgschaften oder wenigstens als Anzeichen reiner Notwendigkeiten anerkannt werden*“ (Princip. d. Psychol. S. 80). Die Forderung des Causalzusammenhanges ist (wie der Satz vom Grunde überhaupt) nur eine Anwendung des Identitätsprincipes. *„Aller Causalzusammenhang ruht auf der Identität der Objecte, aller logische Zusammenhang auf der Identität der Subjectacte*“ (l. c. S. 82). Nach H. SPENCER entspringt der Begriff der Verursachung dem Denken (Psych. II, § 398) auf Grundlage von Erfahrungen der ganzen Gattung (s. A priori).

Nach RIEHL ist die Causalität *„die Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitlichen Veränderungen der Erscheinungen oder kurz: das Princip des Grundes in der Zeit“* (Phil. Kr. II, 1, 240). Causalität besagt, *„daß jeder Vorgang zu bestimmten früheren im Verhältnis der Folge stehe, drückt mithin den Gedanken der Continuität des Geschehens aus“* (l. c. II, 2, 46). Psychologisch ist sie der *„Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit einer Erscheinung von einer andern und des Triebes, die wahrgenommene Veränderung meines Zustandes anschaulich zu ergänzen“* (l. c. S. 65). Ihrem Inhalte nach stammt die Vorstellung des Verursachens aus dem Bewußtsein der eigenen Willenstätigkeit (Phil. Kritic. II, 1, 209). *„Wir suchen Ursachen in der Natur, weil wir selbst Ursachen in ihr sind, wenn wir auch nicht wissen wie“* (Zur Einf. in d. Philos. S. 101). Zu betonen ist: *„Ursächliche Abfolge unterscheidet sich von zeitlicher Folge, auch wenn diese eine vollkommen regelmäßige ist, durch die Constanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet, und da diese Verbindung der Form alles Begreifens, dem Satze des logischen Grundes, d. i. der Identität des Grundes in der Folge entspricht, macht sie zugleich die Notwendigkeit im ursächlichen Verhältnis begreiflich“* (Zur Einf. in d. Philos. S. 144). VOLKELT verbindet mit dem Ausdruck *„Causalität“* den Sinn, *„daß eine Erscheinung für eine andere bestimmend, maßgebend ist“*. Causalität bezeichnet ein Abhängigkeitsverhältnis, zu ihr gehört das *„Durch“* (Erf. u. Denk. S. 89), das zu den Erscheinungen *„hinzugedacht“* wird. Aber der Sinn des Causalitätsgedankens ist der, *„daß das causale Verhalten von den betreffenden Erscheinungen selber geleistet werde, sie selber angehe“* (l. c. S. 95). *„Das Bewußtsein postuliert die Causalität, es bestimmt, daß im Transsubjectiven Causalität herrsche, ohne doch je mit dem Transsubjectiven in Berührung kommen zu können“* (ib.). Causalität bedeutet *„unabänderliche Regelmäßigkeit in der Verbindung zweier Factoren oder Factorencomplexe“* (l. c. S. 226). Nach G. SPICKER beruht alles Denken auf einem sinnlichen Substrate, geht aber über dieses hinaus (Kant, Hume u. Berkeley, S. 165). Die Causalität ist a priori, insofern die Denknotwendigkeit schon aller *„Gewohnheit“* u. dgl. zugrunde liegt (l. c. S. 178 f.). Durch den Causalbegriff wird die Erfahrung überschritten, er führt zum Ding an sich (l. c. S. 42). Nach G. THIELE *„meint“* die Kategorie der Causalität etwas außer dem Denken, sie bezieht sich auf etwas außer ihr, sei es was immer (Philos. d. Selbstbew. S. 74 f., 183, 411).

WUNDT unterscheidet vom *„substantiellen“* Causalbegriff, dessen Ursprung ein anthropomorpher ist, den *„actuellen“*, der Vorgänge (nicht Dinge) miteinander verknüpft; er enthält nichts Metaphysisches (Syst. d. Phil.², S. 290 f., Log. I², S. 595 ff.). Die naturwissenschaftliche Bedeutung des Causalprincips besteht darin, daß der gesamte Zusammenhang der Erscheinungen als einziges System von Gründen und Folgen betrachtet werden will. Die speciellen Naturgesetze sind schon Anwendungen des Causalprincips, das nicht zu entbehren, nicht zu *„eliminieren“* ist (Syst. d. Phil.², S. 288 ff.; Log. II², 1, S. 28, 30 f., 343 ff.; Phil. Stud. XIII, 98 f., 104, 404; Einleit. in d. Philos. S. 299). Betreffs des Ursprungs des Causalbegriffs ist gegen HUME zu sagen, daß die Association, auf die er sich berufe, zu viel erkläre, *„weil sie über die Regeln, nach denen wir aus einer größeren Zahl associativ verbundener Erscheinungen diejenigen auswählen, denen wir eine Causalverbindung zuschreiben, keine Rechenschaft gibt“*. Die Annahme der Apriorität des Causalbegriffs wiederum macht die Frage nach den Kriterien, die zur Anwendung dieses Begriffs veranlassen, nicht entbehrlich. Nach WUNDT liegt die Quelle der Notwendigkeit des Causalgesetzes im Logi-

schen, im Satz vom Grunde. Aus ihm geht das Causalprincip hervor, indem es *„lediglich die Anwendung des letzteren auf den gesamten Inhalt der Erfahrung darstellt“*. Es ist *„Erfahrungsgesetz“*, insofern es *„für alle Erfahrung gilt, weil unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es sie nach dem Satz vom Grunde verbindet“*. Apriorisch ist das Causalprincip, insofern es auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens beruht, empirisch, insofern es Anschauungen voraussetzt, auf die es anwendbar ist. Es hat den Charakter eines Postulates, dem sich die Erfahrung überall fügt, wobei sie die Form der Anwendung des Causalprincips bestimmt. So setzt ihr die Erfahrung Schranken. Erst aus den besonderen Bedingungen der Raumanschauung und des Substanzbegriffs geht das Princip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung hervor. Im Psychischen hat dieses keine Anwendung, hier herrscht vielmehr ein Princip des Wachstums geistiger Energie (s. d.) (Log. I², S. 556, 606 ff., 611 ff., II², 2, S. 141; Phil. Stud. X, 108, XII, 388, 393; Gr. d. Psych.⁵, S. 395 f.; Syst. d. Phil.², S. 304). Vermittelst der psychischen Causalität wird der Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge hergestellt. Diese Causalität ist unmittelbar-anschaulicher Art, während die physische Causalität begrifflich-abgeleitet ist. Beide Causalitäten sind aber in Wahrheit nur eine, die sich von verschiedenen Standpunkten aus verschieden darstellt und die in der logischen Causalität des Denkens in unmittelbarster Reinheit gegeben ist (Syst. d. Phil.², 291, 593 f., 301; Log. I², 625 ff., II², 2, 291; Phil. Stud. X, 107, 109, 111). Die psychische Causalität ist rein actueller Art, setzt keine Substanz (s. d.) voraus.

Auf die Erfahrung und auf Induction wird das Causalgesetz mehrfach zurückgeführt, wobei aber oft das Bedürfnis oder der Trieb nach Zusammenhang der Erfahrungen oder irgend eine allgemeine Voraussetzung immerhin als ein relativ Apriorisches anerkannt werden muß. J. St. Mill führt das Causalgesetz auf Induction (s. d.) zurück, die aber selbst die Gleichförmigkeit des Naturverlaufes voraussetzt — was allerdings auch wieder Resultat allgemeinster Induction sei. Im einzelnen erklärt sich das Causalgesetz aus der Beobachtung einer *„Unveränderlichkeit der Succession zwischen einer Tatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist“* (Log. I, 386). Ein *„ursprünglicher Fetischismus“* ist es, *„daß wir unsere Willensacte als Typus aller Causalität auffassen“* (l. c. S. 415). Wir verlegen unser Anstrengungsgefühl beim Überwinden eines Hindernisses in die Außendinge (Exam. p. 378). Nach C. Goering ist das Causalgesetz das Ergebnis der Induction (Syst. d. Krit. Phil. II, 211). Es besagt, daß jede Wirkung ihre Ursache hat. Seinen Inhalt bildet *„die durch Erfahrung hinlänglich bestätigte Voraussetzung, daß jede in die Erscheinung tretende Veränderung oder, concreter gefaßt, jedes entstehende Object wie jeder Zustand nicht ein Letztes, Ursprüngliches, daher einfach als tatsächlich Anzuerkennendes, sondern eine Wirkung mehrerer Factoren oder Elemente sei“* (l. c. S. 209). Nach Czolbe findet in jedem wahrnehmbaren Causalzusammenhang *„zunächst ein bloßes Nacheinander der Ursachen und der Wirkung“* statt (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 64). Bestandteil des Causalverhältnisses selbst ist die Notwendigkeit der Verknüpfung; ihr Wesen liegt darin, *„daß gewisse Verhältnisse nur in einer Weise ausführbar sind oder stattfinden“* (l. c. S. 67). Das gilt aber nur von der mechanischen Causalität, alle anderen Vorgänge beurteilen wir, infolge eines logischen Bedürfnisses, nach Analogie jener (l. c. S. 67 f.). Nach P. Rée stammt der Causalbegriff aus der Erfahrung.

„Causalverhältnisse sind regelmäßige Folgeverhältnisse“ (Philos. S. 144). Die Causalität ist eine *„Denkgewohnheit“* (l. c. S. 155 ff., 168 f.).

Zur ursprünglichen Erwartung, daß Analoges sich analog verhält, bringt SCHUBERT-SOLDERN den Causalbegriff in Beziehung (Gr. e. Erk. S. 242 ff.). Nach LAAS gründet sich die Causalität auf das *„Bedürfnis, die Zukunft vorauszusehen, zu berechnen und zu beherrschen“* (Ideal. u. posit. Erk. S. 261). Die objective Motivierung des Causalprincips betont E. DÜHRING. *„Nicht weil wir etwa in unserer Verstandesverfassung einen Ursächlichkeitsbegriff wie einen Maschinenteil eingerichtet erhalten hätten, fragen wir nach den Ursachen, sondern dies geschieht, weil die gegenständlichen Vorgänge in speciellen Richtungen von der Art sind, daß sie selber nötigen, dem Zusammenhang zwischen ihren Teilen nachzuforschen“* (Wirklichkeitsphilos. S. 48 f.; vgl. Log. S. 194). F. ERHARDT erklärt ähnlich: *„Wir bilden . . . bei unserer causalen Erklärung der Veränderungen die objectiven Verhältnisse des Seienden selbst in unserem Geiste nur nach und tragen nicht vermöge einer subjectiven Denknotwendigkeit eine Verknüpfung in die Dinge hinein, die wir rein erfahrungsmäßig nicht aus ihnen herauszulesen vermöchten.“* Die Causalität muß den Dingen selbst zukommen. Das Bewußtsein des Wirkens stammt aus der innern Erfahrung (Metaph. I, S. 443 ff., 513 f., 574 ff., 600). PAULSEN bemerkt: *„Auf Grund der Wahrnehmung, daß allemal, wenn wir einer Reihe von Vorgängen mit Aufmerksamkeit folgten, auf gleiche Vorgänge unter gleichen Umständen gleiche Vorgänge eintraten, ist in uns zunächst eine allgemeine Disposition zur Erwartung dieses Verhaltens entstanden, und diese Erwartung ist dann durch die zur wissenschaftlichen Forschung entwickelte Erfahrung im Causalgesetz als ihre allgemeinste Voraussetzung über den Naturlauf formuliert worden“* (Imman. Kant S. 190). *„Freilich ist es dann nicht ein a priori notwendiges Gesetz, sondern, wie alle Naturgesetze, ein bloß präsumtiv allgemeingültiger Satz“* (l. c. S. 191). Nach DILTHEY sind Causalität und Substanz *„nicht eindeutig bestimmte Begriffe, sondern der Ausdruck unauflöslicher Tatsachen des Bewußtseins“* (Einleit. in d. Geisteswiss. I, 512). Nach SCHUPPE ist jede causale Verknüpfung nur eine zum Bewußtsein kommende Verbundenheit von Daten und gehört somit zur wirklichen Welt objectiver Bewußtseinsinhalte (Log. S. 59). Der *„Anspruch“*, daß sich die Daten der Erfahrung in eine Gesetzlichkeit einordnen lassen, darf nicht auf Transcendentes angewandt werden (l. c. S. 60). Die causale Notwendigkeit liegt aber nicht im Denken, sondern kommt dem Sein (s. d.) selbst zu, dessen *„feste Ordnung“* zu seiner Denkbarkeit gehört (l. c. S. 65). Während die Tatsachen des inneren, geistigen Lebens *„zugleich mit ihrem inneren Zusammenhang“* bewußt werden, werden die Verbindungen der Außendinge durch das Ausschlußverfahren (s. d.) und durch Induction bestimmt (l. c. S. 63). R. WAHLE meint, der Satz der Causalität besage nichts als: *„Bliebe sich alles immer gleich, so bliebe sich alles immer gleich. Ist sich nicht alles gleich geblieben, so muß etwas Neues im Spiele gewesen sein“* (Das Ganze d. Philos. S. 99). Die Objecte als solche sind incausal, es wirken nur die unbekannten *„Urfactoren“* (s. d.). Wir haben nur einen negativen Begriff der Ursächlichkeit (Kurze Erkl. d. Eth. Spinozas S. 187 f.). H. CORNELIUS findet als formale Grundlage des Causalgesetzes das Bedürfnis des Denkens nach Begreiflichkeit der Erfahrungen. Für jede unerwartete Änderung wird eine *„Ursache“* gefordert. Diese Forderung oder das allgemeine Causalgesetz ist nichts anderes als *„die für die Einheit unserer Erfahrung unentbehrliche*

Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter constante empirische Zusammenhänge". Dadurch wird das Neue, Befremdende zu einem Bekannten, Vertrauten (Einl. in d. Philos. S. 294). Unter der „*Erkenntnis der Ursache*" ist nur die Art und Weise zu verstehen, „*wie unser Denken die begriffliche Ordnung der Erscheinungen, welche durch die unerwarteten Erfahrungen gestört war, gemäß dem Princip der Ökonomie des Denkens wiederherstellt*" (l. c. S. 296); „*das Causalgesetz muß für alle Erfahrungen in der objectiven Welt notwendig gelten, weil es nichts anderes ist als die Folge derjenigen Begriffsbildung, ohne welche die objective Welt für unser Denken nicht bestünde*" (l. c. S. 298). „*Die Tatsache, daß wir alle Änderungen in unserer Umgebung auf die ‚Wirkungen' bestimmter ‚Ursachen' zurückzuführen bestrebt sind, ist nur ein besonderer Fall jenes allgemeinen Gesetzes, welches uns dazu treibt, das Neue und Fremdartige der Erscheinungen jederzeit unter das von unserem eigenen Dasein her bekannte Schema einzufügen. An unseren eigenen Willenshandlungen offenbart sich uns der Zusammenhang eines Wirkenden und der von ihm ausgehenden Wirkung: je geläufiger und selbstverständlicher uns dieser Zusammenhang ist, um so begieriger streben wir alle Erscheinungen in derselben Weise zu begreifen. Erst einer späteren Stufe des wissenschaftlichen Denkens ist es vorbehalten, die letzten Reste dieser anthropomorphen Auffassung der Natur zu beseitigen*" (l. c. S. 22 f.).

Damit sind wir bei der Ansicht, daß der Causalbegriff (wenigstens seinem Inhalte nach, dem „*Wirken*") aus der inneren Erfahrung der eigenen Willensaction stammt, angelangt. Schon HUME macht darauf aufmerksam, ohne ihr Gewicht beizulegen. BONNET lehrt, daß die aus der inneren Erfahrung verständliche Causalität auf die Außendinge übertragen wird. TETENS erklärt, wir nähmen den Causalbegriff „*zunächst aus dem Gefühl von unserem eigenen Bestreben und dessen Wirkungen*", und „*diesen aus unserem Selbstgefühl genommenen Begriff tragen wir auf die äußeren Gegenstände über*" (Phil. Vers. I, 323 f.). M. DE BIRAN leitet den Causalbegriff aus der unmittelbaren Erfassung der eigenen Willenswirksamkeit ab (Oeuvr. inéd. I, 258 ff.). RENOUVIER führt die Causalität objectiv auf Harmonie (s. d.) zurück und betrachtet den Causalbegriff als eine Kategorie, die besonders sich gründet auf „*l'anticipation innée qui est inséparable en nous d'une appétition suivie d'une volition*" (Nouv. Monadol. p. 22). Es muß eine „*cause première*" geben (l. c. S. 149). — Nach JACOBI würden wir „*ohne die Grunderfahrung einer tätigen Kraft, deren wir uns in einemfort bewußt sind*", „*nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben*" (WW. II, 201). Nach ESCHENMAYER stammt die Kategorie der Causalität aus dem Grundgesetz des Selbstbewußtseins. Das Ich ist als „*Substrat des Handelns mit der Folgereihe aller Wirkungen*" Ursache (Psychol. 1817, S. 299 ff.). Ähnlich lehrt FROHSCHAMMER (Monad. u. Weltphant. S. 65). Nach BENEKE wird das „*Ineinander*" seelischer Vorgänge, auf Veranlassung des Zugleich und Nacheinander der Wahrnehmungen, von uns der Außenwelt erst untergelegt (Log. I, 307). Ähnlich SCHLEIERMACHER, H. RITTER (Syst. d. Log. II, 209), WAITZ (Lehrb. d. Psychol. S. 563 ff., 573), SCHOPENHAUER, L. NOIRÉ (Monist. Gedanke S. 333; Doppelnat. d. Causal. S. 30), A. RIEHL (Phil. Krit. II, 1, 209), MANSEL, ROMANES („*All causation is volitional*"), LADD (Psychol. S. 215, 472 f.), SULLY (Handb. d. Psychol. S. 294 f.), H. CORNELIUS (Einl. in d. Philos. S. 22), SIGWART (Log. II², 143 ff., 571), WUNDT (Phil. Stud. X, 109 f.), ERHARDT (Wechselwirk. S. 162), DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, S. XVIII), J. WOLFF (Das Bewußts. u. s. Object

S. 593 f.), J. DUBOC, der die Causalität aus der Auffassung der eigenen Lebenstätigkeit ableitet (Die Lust. S. 44 f.). Nach HAMERLING ist unser Willensimpuls *„eine unmittelbar gewisse Ursache“* (Atom. d. Will. II, 34). Die einzige wahrhaft schöpferische Causalität ist die des Willens (l. c. S. 42). Es gibt nur Ursachen des Geschehens, nicht des Seins (l. c. S. 44). *„Alle Wirkung von Monaden aufeinander beruht . . . darauf, daß eine Monade der andern ihren Zustand mitteilt“*, auf einer *„Verschmelzung“* (l. c. S. 8, 14). Causalität ist *„der Zusammenhang von allem mit allem“* (l. c. S. 45). Nach L. BUSSE ist die psychische Causalität *„das Vorbild aller Causalität“* (Geist u. Körp. S. 191). STRICKER erklärt, *„daß wir den Typus zu unserer Ursachenvorstellung in unserem Willen finden; daß die in der Außenwelt gesuchten Ursachen nur daraus hervorgehen, daß unsere eigenen Muskeln nicht immer unserem Willen, sondern einer äußeren Anregung (zwingend) folgen; daß wir demgemäß auch in der Außenwelt einen Willen suchen“* (Stud. üb. Assoc. S. 26 f.). Auch JODL sieht im Ich das Musterbild aller Causalität. A. KÜHTMANN bemerkt: *„In unserem eigenen Wollen ist uns das Urbild der Kraft und damit eine immanente Causalität gegeben. Das Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein eines Wirkens, und eine Veränderungen bewirkende Willenshandlung ist das Prototyp des Causalverhältnisses“* (Maine de Biran S. 15, 176, 181). Nach GROOS hat das Causalbedürfnis eine *„motorische und eine theoretische Form“*. Die ursprünglichste Vorstellung vom Causalzusammenhang ist der Willenshandlung entnommen (Spiele d. Mensch. S. 497). GROOS spricht von der *„Freude am Ursache-sein“* als einem Factor im spielerischen und ästhetischen Wirken (ib.). Nach JERUSALEM sind unsere Willensimpulse *„die einzige Ursache, die wir direct erleben“*, sie sind *„das Organ für die Erkenntnis causaler Zusammenhänge“* (Urteilsfunct. S. 220 ff.). Im Urteile (s. d.) übertragen wir, vermöge einer *„fundamentalen Apperception“* (s. d.), die eigene Ursächlichkeit auf die Dinge (l. c. S. 253 f., Lehrb. d. Psychol.³, S. 141 ff.). Der Causalbegriff ist eine *„objectiv mitbedingte“* Form unserer Auffassung der Welt (Urteilsfunct. S. 254). SIMMEL meint, daß wir uns in den Kategorien der Causalität und Kraft nach den Gefühlserfolgen unserer Innerlichkeit orientieren; *„die Gefühle der physisch-psychischen Spannung, des Impulses, der Willenshandlung projicieren wir in die Dinge hinein“* (Philos. d. Geld. S. 507). Es gibt keine in sich zusammenhängende Causalität des Psychischen, denn dieses *„bildet eben nur einen sehr variablen Ausschnitt aus dem Gesamtsystem des Menschen, und deshalb ist der einzelne psychische Act nicht aus den vorangehenden psychischen Acten allein zu verstehen, da diese erst im Zusammentreffen mit anderen, außerpsychischen Vorgängen die zureichende Ursache jenes bildeten“* (Einl. in d. Moralwiss. II, 297). Nach KREIBIG gibt es eine geschlossene psychische Causalität (Die Aufmerks. S. 51).

Biologisch begründet wird das Causalprincip von KROMAN, nämlich aus dem Selbsterhaltungstriebe, der den Menschen nötigt, die Welt, mit der er zu kämpfen hat, zu begreifen (Unsere Naturerk. 1883). L. STEIN bemerkt: *„Zeit, Zahl, Raum, Causalität . . . sind nichts anderes als das Alphabet, welches sich der Mensch im Kampfe ums Dasein als Schutzmaßregeln gebildet hat, um erfolgreich im Buche der Natur lesen zu können“* (An d. Wende d. Jahrh. S. 6). NIETZSCHE erblickt den Ursprung des Causalbegriffs wie den aller Kategorien (s. d.) in der Nützlichkeit der causalen Auffassung für das Leben (WW. XV, 268). Diese Auffassung ist durchaus anthropomorph, metaphorisch,

ein „*Grundirrtum*“ primitiver Vernunft und Sprache (WW. VIII, 2, 5, S. 80). Wir meinen uns selbst als Täter, als Ursache von Vorgängen zu finden (l. c. S. 93). Die einzige Causalität, die uns unmittelbar bewußt wird, ist die zwischen Wollen und Tun gesetzte, „*diese übertragen wir auf alle Dinge und denken uns das Verhältnis von zwei immer beisammen befindlichen Veränderungen*“ analog. „*Die Absicht oder das Wollen ergibt die Nomina, das Tun die Verba*“ (WW. X, S. 192 f.). „*Einen Reiz als Tätigkeit zu empfinden, etwas Passives activ zu empfinden, ist die erste Causalitätsempfindung. Der innere Zusammenhang von Sinnes-Reiz und -Tätigkeit, übertragen auf alle Dinge, ist Causalität. An unseren Sinnesfunctionen denken wir uns die Welt, das heißt: wir setzen überall eine Causalität voraus, weil wir selbst solche Veränderungen fortwährend erleben*“ (WW. X, S. 193). Aber das ist keine wirkliche Erfahrung von einer Ursächlichkeit. „*Wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache mißverstanden . . .*“ (WW. XV, 298). Alle „*geistige Ursächlichkeit*“ ist eine Fiction (WW. XV, Anh. III, 7, S. 513). Nicht wir sind tätig, sondern es wirkt in uns (WW. VIII, 2, S. 94 f.). Der Begriff der Ursache hat etwas „*Fetischistisches*“ an sich. Man soll Ursache und Wirkung nicht verdinglichen, sondern als reine Begriffe, d. h. als „*conventionelle Fictionen*“ zum Zwecke der Verständigung gebrauchen. Unabhängig von uns gibt es keine selbständigen Ursachen, keinen Zwang, kein Gesetz, wir dichten dies alles nur in die Welt hinein (WW. VII, 1, 21). Es gibt keine Zweiheit von Ursache und Wirkung, das sind von uns isolierte, fixierte Teile des Weltgeschehens; an sich besteht ein continuierlicher Fluß des Geschehens (WW. V, 109).

In Consequenz des Gedankens, daß der Causalbegriff einen mythischen, metaphysischen Ursprung habe, fordert man auch die „*Eliminierung*“ dieses Begriffs bezw. dessen Reducierung auf den Begriff bloßer functioneller „*Abhängigkeit*“ eines Vorgangs von einem anderen; diese Abhängigkeit wird im Sinne eines mathematisch-logischen Functionsverhältnisses genommen, soll nichts Hypothetisches, Überempirisches enthalten, sondern nur reine Erfahrungen ordnen, aufeinander beziehen. Schon CLAUDE BERNARD fordert: „*L'obscure notion de cause doit être reportée à l'origine des choses: elle n'a de sens que celui de cause première ou de cause finale; elle doit faire place, dans la science, à la notion de rapport ou de condition*“ (Leçons sur les phénom. de la vie II, p. 396 f.). Ähnlich auch COMTE; dann R. MAYER, KIRCHHOFF, H. HERTZ, ferner R. AVENARIUS und seine Schüler, besonders J. PETZOLDT, der an Stelle des Causalprincips das „*Gesetz der Eindeutigkeit*“ setzt. Endlich E. MACH, nach welchem die Begriffe Ursache und Wille „*einen starken Zug von Fetischismus*“ haben (Populärwiss. Vorles. S. 269; Princ. d. Wärmelehre[2], S. 433). Sie stammen von „*animistischen Vorstellungen*“ ab, sind anthropomorph. Der Begriff der Ursächlichkeit muß durch den „*Functionsbegriff*“ ersetzt werden, durch den Begriff der „*Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer: Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander*“, und zwar im rein logischen Sinne (Populärwiss. Vorles. S. 269). Eine eigene psychische Causalität besteht nicht (Anal. d. Empfind.[4], S. 132). Nach OSTWALD ist die Causalität ein praktisches Ergebnis unserer Bemühungen, unsere Erfahrungen zu beherrschen und zu ordnen (Vorles. üb. Naturphil.[2], S. 296). Ursache für ein physisches Geschehen ist immer eine Energie (ib.). P. VOLKMANN will die

Causalität durch *„reale Notwendigkeit“* ersetzen (Erk. Gr. d. Naturw. S. 155). Nach CLIFFORD hat das Wort „*Ursache*“ *„keinen berechtigten Platz auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Philosophie*“ (Üb. d. Nat. d. Dinge an sich S. 34 f.). R. GOLDSCHEID faßt die Causalität als *„durchgängige wechselseitige Abhängigkeit aller Empfindungen*“ auf. Es gibt nur eine Causalität, die psychophysische, keine rein psychische (Eth. d. Gesamtwill. I, 20). Gegen die Reduction der Causalität auf bloße Functionalität erklärt sich STUMPF (Leib u. Seele S. 34). Vgl. Gesetz, Ursache, Wirken, Wechselwirkung, Grund.

Causalität, psychische, s. Causalität. Über psychophysische Causalität s. Wechselwirkung, Parallelismus.

Causalitätsschluß heißt ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Ein unbewußter Causalitätsschluß liegt nach SCHOPENHAUER, HELMHOLTZ u. a. der Wahrnehmung der Objecte (s. d.) der Außenwelt zugrunde.

Causalnexus: Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Vgl. Causalität.

Causalprincip s. Causalität.

Causa posita ponitur causatum: Mit der Ursache ist die Wirkung gesetzt (z. B. bei BAUMGARTEN, Met. § 326).

Causa praecedit effectum: Die Ursache geht der Wirkung voran (z. B. bei JOH. SCOTUS, Div. nat. I, 39). *„Causa est potior causato*“ (THOMAS, Sum. th. I, 60, 4 ob. 2). Vgl. Ursache.

Causa sui: Selbstursache, Grund seines eigenen Seins, d. h. grundlos im Sinne des Durch-sich-selbst-gesetzt-seins, absolut, unabhängig von anderem, notwendig und ewig in und durch sich seiend und so zu begreifen. Nach PLOTIN schafft sich Gott, schauend, gleichsam selbst (Enn. VI, 8, 16). Der Begriff *„causa sui*“ *(„ens a se“)* tritt in der Scholastik auf bei AVICENNA, ALBERTUS MAGNUS, SUAREZ u. a. THOMAS: *„Liberum dicimus hominem, qui causa sui est*“ (Sum. th. II, 16, 1). SPINOZA nennt die göttliche *„Substanz*“ (s. d.) *„causa sui*“ als Absolutes, als das Wesen, mit dessen Begriff unbedingt der Gedanke seines Seins verbunden werden muß. *„Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*“ (Eth. I, def. I). Nach J. G. FICHTE ist das Ich (s. d.) eine sich selbst *„setzende*“ Tätigkeit. SCHELLING lehrt: *„Gott hat in sich einen Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte*“ (WW. I 7, 358). Dieser Grund ist die *„Natur in Gott*“ (l. c. S. 357). Nach HEGEL ist eigentlich jede Ursache *„causa sui*“, die in den endlichen Dingen sich auseinander gezogen hat (Encykl. § 153). LIPPS erklärt die Bezeichnung der absoluten Substanz als *„causa sui*“ für *„logisch völlig berechtigt*“. Daß etwas war, ist notwendige Voraussetzung und damit zugleich, sofern diese Voraussetzung die einzige ist, Ursache dafür, daß es ist (Gr. d. Log. S. 162).

Causieren: verursachen, wirken (s. d.).

Cavillation: Trugschluß (s. d.).

Celarent heißt der zweite Modus der ersten Schlußfigur (s. d.): Obersatz

allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e).

Central erregte Empfindungen s. Empfindung.

Centren, psychische, s. Localisation.

Cerebrationen: Gehirnerregungen, Gehirnprocesse, Auslösungsprocesse im Gehirn (JODL, Lehrb. d. Psychol. S. 119).

Cesare ist der erste Modus der zweiten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e).

Cessante causa s. Causa cessante.

Chaos (von *χαίνειν*, gähnen): ungeordneter Weltzustand ohne Bestimmtheit, Gesetzmäßigkeit, Harmonie der Vorgänge, Urzustand des noch ungeformten Weltstoffes, Weltraumes. In noch mythischer Weise lehrt HESIOD, von allem sei zuerst das Chaos entstanden (*πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ᾽, αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ᾽ εὐρύστερνος*, Theog. V, 116; *ἐκ χάεος δ᾽ Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο* (l. c. V, 123). Nach ANAXAGORAS wird das Chaos durch den Geist (*νοῦς*, Diog. L. II, 6) gestaltet. PLATO nimmt (im Tim. 30 A ff.) eine chaotische Masse (*κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*) und (im Philebus) ein Unbestimmtes (*ἄπειρον*, s. d.) an. Gegen die Annahme eines ursprünglichen Chaos erklärt sich ARISTOTELES (De coel. 2). OVID spricht von der *„rudis indigestaque moles“* (Met. I, 7). Nach NIETZSCHE ist die Welt an sich ein Chaos von Vorgängen ohne Zwang und Gesetze (WW. V, 109, vgl. XV, 319). P. MONGRÉ erblickt in der empirischen Welt einen von unserem Bewußtsein vollzogenen *„Ausschnitt aus dem gesetzlosen Chaos“* (Das Chaos in kosm. Ausl. 1898).

Charakter (*χαρακτήρ*, Gepräge, von *χαράσσειν*; *χαρακτῆρες* schon von THEOPHRAST auf Menschen angewandt): die bestimmte Art und Weise des Seins und Wirkens, die eigentümliche Natur eines Wesens, dann der Grundzug des Wollens und Handelns, die constante Richtung desselben. Der Charakter eines Menschen ist das Product der Wechselwirkung angeborener Anlagen (Gefühls- und Willensdispositionen) mit äußeren (physisch-psychischen) Einflüssen (ursprünglicher — erworbener Charakter). Das Handeln wird durch den Charakter bestimmt, und es beeinflußt diesen wiederum, indem es ihn modificiert, variiert. Im engsten Sinne des Wortes bedeutet Charakter den festen, unentwegten, sich selbst treuen Charakter, den strengen, guten Charakter; Gegensatz dazu: Charakterlosigkeit. Der Terminus *„character“* bedeutet seit AUGUSTINUS ein durch die Sacramente der Seele eingeprägtes heiliges Zeichen (später *„character sacramentalis“* genannt). Seit LA BRUYÈRE (Les Charactères 1687) hat das Wort die jetzige Bedeutung (vgl. EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr.).

Nach der Lehre der Veden ist der Charakter die Frucht und Folge des Handelns in einer Präexistenz (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, 297 f.). HERAKLIT sagt, der Charakter bestimme das Leben des Menschen (*ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων*, Alex. Aphrod., De fato 6). SENECA versteht unter dem Charakter das *„semper idem velle atque idem nolle“* (Ep. 29, 4).

KANT unterscheidet *„empirischen“* und *„intelligiblen“* Charakter. Ersterer ist der objectiv-phänomenale, d. h. der Zusammenhang der Willenshandlungen,

unter der Kategorie der Causalität betrachtet, letzterer gleichsam das An-sich dieses Charakters oder der Charakter, rein durch die Vernunft und unter dem Postulate der Freiheit (Selbstbestimmung) aufgefaßt. *„Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen“* (Kr. d. r. Vern. S. 433). Für den empirischen Charakter gilt der (psychologische) Determinismus (s. d.). Der intelligible Charakter des Subjects ist der, dadurch es zwar die Ursache seiner Handlungen als Erscheinungen ist, *„der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist“* (ib.). *„Als solches würde dieses tätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein“* (l. c. S. 434). SCHOPENHAUER lehrt, *„daß der intelligible Charakter jedes Menschen als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensact zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 55). Die Freiheit liegt nur im Sein, nicht im Tun: *„operari sequitur esse“*, das Handeln ist notwendig durch das Sein bedingt (Üb. d. Freih. d. Will. V). *„Der Charakter des Menschen ist constant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch.“ „Der Mensch ändert sich nie.“ „Der individuelle Charakter ist angeboren“* (l. c. III; Neue Paralip. § 220). An eine vorzeitliche Bestimmung des eigenen Seins durch den Willen glaubt auch SCHELLING. CHR. KRAUSE spricht von der *„Lebensgrundweise“*. Nach FRIES ist Charakter die *„Kraft der verständigen Selbstbeherrschung“* (Anthrop. § 75). Nach J. E. ERDMANN ist er die *„durch wiederholte Entschlüsse zur Gewohnheit gewordene Weise sich zu entschließen“* (Gr. d. Psych. § 162). Nach HERBART ist er das, was der Mensch eigentlich will (Allg. Pädag. S. 299). VOLKMANN: *„Psychologische Freiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjects bezüglich einer ganzen Klasse von Wollen heißt Charakterzug, und über das gesamte Wollen ausgedehnt: Charakter“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 504). E. DÜHRING: *„Der Charakter ist das Festgewordene und Verkörperte, sowie überhaupt das Beharrliche in den materiellen und geistigen Antrieben und Verhaltungsarten“* (Wirklichheitsphilos. S. 202). Nach E. v. HARTMANN ist der Charakter der allgemeine Reactionsmodus auf die besonderen Klassen der Motive (Phil. d. Unb.[3], S. 203). Nach CARNERI wird der Charakter *„mit dem Menschen geboren, insofern er nichts ist als der Ausdruck des ganzen Menschen, sein bestimmtes Ich“* (Sittl. u. Darwin. S. 129). RIBOT bestimmt den Charakter als Resultante aller Zustände und Tendenzen des Ich (Mal. de la Volonté, dtsch., S. 127; vgl. Mal. de la personnal.; Revue Philos. 34; vgl. PAULHAN, Les Caractères, 1894). Nach WUNDT ist der Charakter *„ein aus der vorangegangenen geistigen Causalität resultierender Totaleffect, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache beteiligt“* (Eth.[2], S. 478). Der Kern des Charakters ist ein Erbteil der Ahnen, etwas Ursprüngliches (Grdz. d. phys. Psychol. II[4], S. 576 ff.; Vorles.[3], S. 470 ff.). GIZYCKI betont die Zusammengesetztheit des Charakters; dieser ist *„eine Gesamtheit verschiedenartiger Triebfedern“* (Moralphilos. S. 165). SULLY versteht unter Charakter im engeren Sinn *„die entwickelte Individualität, d. i. die Gruppe der natürlichen Neigungen, insoweit als diese ausgewählt, gestärkt und durch die Einwirkung der Verhältnisse . . . befestigt werden“* (Handb. d. Psychol. S. 423).

Nach TH. ZIEGLER ist der Charakter die Summe aller Gewö nungen und Übungen, aller erworbenen Dispositionen, aller geläufigen Maxim n (Das Gef.[2], S. 178), die *„Summe der Willensdispositionen“* (l. c. S. 300). *„D s Angeborene, das Temperament bildet die Unterlage, die Erziehung im weitesten Sinne macht den Menschen erst zu dem, was man Charakter nennt, der selbst ie angeboren, sondern stets erworben, Product und Ergebnis ist“* (l. c. S. 297). ODL versteht unter *„erworbenem“* Charakter *„die Willensgewohnheiten, welche in Mensch in sich ausgebildet hat“*, unter *„angeborenem“* Charakter die *„verschie enen Weisen, auf Motive zu reagieren“* (Lehrb. d. Psychol. S. 737). SIMMEL b merkt: *„Das einzige, was gegeben ist, sind die einzelnen Handlungen des Mens hen; gewisse innere oder in den Beziehungen zu anderen sich herausstellende Eigenschaften derselben fassen wir zu dem Begriff des Charakters dieses Mensche zusammen; allein das ist ein allgemeiner Begriff, gezogen aus der Summe s iner Lebenselemente, aber nicht die hervorbringende Ursache dieser“* (Einl. in d. Moral. I, 268 f., 282). UNOLD versteht unter sittlichem Charakter *„die Gesamtheit der Eigenschaften, Gewöhnungen, Motive, Kräfte und Grundsätze, wel he dem einzelnen sittliches Wollen und Handeln ermöglichen, aus denen das sittliche Verhalten im einzelnen Fall, sowie die dauernde sittliche Gesinnung sich ergeben“* (Gr. d. Eth. S. 265, vgl. S. 262 ff.). WENTSCHER betont, der Charakter werde durch den Willen selbst mitbestimmt (Eth. I, 325). JERUSALEM versteht unter Charakter *„die Summe erworbener Urteils- und Willensdispositionen, die zu bleibenden Eigenschaften des Individuums geworden sind“. „Er ist das Resultat aller Erfahrungen, die wir gemacht, aller Einwirkungen, die wir von außen erfahren haben, und aller Denk- und Willensacte, durch welche wir diese Erfahrungen verarbeitet . . . haben“* (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 205). Vgl. SMILES, Der Charakter, 1878. Vgl. Freiheit.

Charaktere nennt R. AVENARIUS Aussage-Inhalte (E-Werte, s. d.) wie lustvoll, wahr, bekannt u. dgl., kurz Auffassungsweisen von Erlebnissen in deren Stellung zum Ich (Krit. d. rein. Erf. I, 16). Vgl. Positional.

Charakteristica s. Ars magna.

Charakterologie: Lehre vom psychologischen Charakter des Individuums, Psychologie der Individualität (*„Differentialpsychologie“*, s. d.), auch Lehre vom Charakter (s. d.). Vgl. Individualpsychologie.

Charakterologisch: den Charakter betreffend.

Chemie, psychische: Ausdruck für das Entstehen neuer geistiger Gebilde und Werte aus der Synthese von Bewußtseinselementen. Der Ausdruck zuerst bei J. ST. MILL, dann besonders bei HÖFFDING (Psychol.[2], S. 326 WUNDT (s. Synthese). Vgl. Synthese.

Chokmâ: Weisheit (Kabbalâ).

Chronoskop (Hippsches): elektrischer Registrierapparat, der die Ze (bis auf $^1/_{1000}$") bei Reactionsversuchen (s. d.) angibt.

Circulus in probando (circulus vitiosus, probatio circularis Cirkelbeweis, Beweis mittelst Prämissen, die das zu Beweisende schon voraussetzen, enthalten. Schon ARISTOTELES führt ihn an: *τὸ δὲ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαί ἐστι τὸ διὰ τοῦ συμπεράσματος καὶ τοῦ ἀνάπαλιν τῇ κατηγορί τὴν ἑτέραν λαβόντα πρότασιν συμπεράνασθαι τὴν λοιπήν, ἣν ἐλάμβανεν ἐν θ τέρῳ συλλογισμῷ* (Anal. pr. II 5, 57b 18). Vgl. Zirkel.

Clare et distincte s. Klarheit.

Classification ist die Einteilung nach (in) Klassen, die vollständig durchgeführte, systematische Einteilung von Begriffen. Nach HILLEBRAND hat die Classification logische und reale Bedeutung. Die logische Classification ist *„die ideelle Setzung eines realen Systems der Dinge des Wirklichen in seiner objectiven Weltordnung und damit in seiner Notwendigkeit“* (Phil. d. Geist. II, 21). WUNDT definiert die Classification als *„Einteilung, wo die gewonnenen Begriffe allgemeine Klassen bezeichnen, an denen der Vorgang der Teilung nochmals oder mehrmals wiederholt werden kann“* (Log. II, 40). Sie ist descriptiv, genetisch oder analytisch (l. c. S. 43). Nach SIGWART ist die Classification die *„logische Division der Begriffe, vom höchsten bis zur untersten Species“* (Log. II², S. 695). Nach H. SPENCER ist Classification *„ein Zusammengruppieren von dem, was ähnlich ist, ein Trennen des Ähnlichen vom Unähnlichen“* (Psychol. II, § 309, S. 112). Sie ist ein Grundproceß des Erkennens, kommt schon in der Wahrnehmung (s. d.) vor.

Clinamen atomorum: die willkürliche Abweichung der Atome (s. d.) von der geradlinigen Bewegung, nach EPIKUR und LUCREZ.

Coenaesthesis s. Gemeinsinn.

Coëxistenz: Zugleichsein in der Zeit. Vgl. Association, Raum.

Cogitation: Vorstellen, Denken (s. d.).

Cogitationscentren (FLECHSIG) s. Associationscentren.

Cogito, ergo sum: ich denke, also bin ich, Ausdruck für die unmittelbare Erfassung der eigenen Existenz des Subjects als Subject (nicht als metaphysische Substanz) in der innern Wahrnehmung und Erfahrung. Das Sein ist ein integrierendes Moment des Selbstbewußtseins, der Ich-Tätigkeit; diese setzt sich, wirkend als seiend, ohne Schluß auf ein Sein hinter dem Bewußtsein. Die Sicherheit der innern Erfahrung wird durch das *„Cogito, ergo sum“* begründet.

Schon in den Upanishads findet sich die Bemerkung: *„Das Selbst ist die Basis (âçraya) für die Tätigkeit des Beweisens, und mithin ist es auch vor der Tätigkeit des Beweisens ausgemacht . . ., denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es“* (DEUSSEN, Allgem. Gesch. d. Philos. I 2, 240). Dann bei AUGUSTINUS: *„Quando quidem, etiam si dubitat, vivit, si dubitat, cogitat“* (De trinit. X, 14). Wenn ich zweifle oder irre, so muß ich sein (Solil. II, 1 f.; De ver. relig. 72 f.). THOMAS: *„Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse“* (De verit. 10, 12 ad 7). Ähnlich WILHELM VON OCCAM. Ferner CAMPANELLA: *„Si negas et dicis me falli, plane confiteris, quod ego sum; non enim possum falli, si non sum“* (Univ. philos. I, 3, 3). *„Ergo nos esse et posse scire et velle est certissimum principium, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia“* (ib.).

Neu aufgestellt und zum formalen Fundament der Gewißheit der Erkenntnis gemacht wird das Erfassen des Ich-Seins aus dem denkenden Bewußtsein von DESCARTES. Der methodische Zweifel (s. d.) fordert, daß an allem, was bisher dogmatisch für objectiv gehalten wurde, gezweifelt wird. Zweifelt man aber, so denkt man, und wie könnte das Denken, das Denkende nicht sein? Mag ich selbst in allem meinem Denken betrogen sein, niemand, auch Gott nicht, kann bewirken, daß ich nichts sei, solange ich denke, *„adeo ut omnibus*

satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronunciatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum“ (Medit. II, p. 9). Das Denken kann vom Ich nicht getrennt werden: „*cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est*“ (Medit. II, p. 10). Das Ich ist also, und zwar ist es „*res cogitans*“ (Medit. II, p. 11). „*Facile supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora: nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus: non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima*“ (Princ. philos. I, 7). Der Satz ist nicht Resultat begrifflicher Schlußfolgerung (mit der Prämisse: alles Denkende existiert), sondern unmittelbar durch „*prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*“ gewonnen (Respons. ad II. obi.). Er ist klar und deutlich einzusehen, also wahr. „*Descartes will mit diesem Satze zu der Voraussetzung aller, auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, dem denkenden Subjecte, zurückgreifen, um von da aus in methodischem Fortschritte und auf dem Wege einer lückenlosen Deduction zu den Grundbegriffen des Wissens und den Elementen des Seins zu gelangen*“ (RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 43). GASSENDI meint, aus jeder Handlung des Ich, nicht bloß aus dem Denken, folge das Sein des Ich. Nach LEIBNIZ ist der Satz: „*ich bin*“ von äußerster Evidenz, eine unmittelbare Wahrheit. Ich bin denkend bedeutet schon implicite: ich bin (Nouv. Ess. IV, ch. 7, § 7). CHR. WOLF hingegen faßt den Satz: cogito, ergo sum als logische Demonstration auf (Vern. Ged. I, § 6 f.). DESTUTT DE TRACY wiederum meint, Descartes hätte sagen können „*penser et exister sont pour moi une seule et même chose*“ (El. d'idéol. III, 2). Nach M. DE BIRAN hätte Descartes richtiger sagen sollen „*je veux, donc je suis*“, ich will, also bin ich („*volo, ergo sum*“) (Oeuvr. inéd. III, p. 410, 413, 420). Nach GÜNTHER ist das „*cogito, ergo sum*“ ein Vernunftschluß, der sich auf die Identität des Denkens und Seins im Ichbewußtsein stützt. Nach O. SCHNEIDER ist der Satz kein Schluß, sondern eine Tautologie: „*Ergo sum enthält nichts weiter, als was schon in dem cogito versteckt liegt und wirkt*“ (Transcendentalpsych. S. 445). J. BERGMANN betont: „*Gewiß ist . . ., daß wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken*“ (Begr. d. Das. S. 294).

SCHOPENHAUER stellt den Gegen-Satz auf: „*Cogito ergo est — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen*“ (W. a. W. u. V. II. Bd. C. 4). A. RIEHL corrigiert den Cartesianischen Ausspruch in „*cogito, ergo sum et est*“. „*Nicht mein Selbstbewußtsein, mein Bewußtsein ist mir ursprünglich gegeben; die innere Erfahrung geht weder der Zeit noch dem Begriffe nach der äußern voran*“ (Philos. Kritic. II 2, 147). „*Indem ich mir meines eigenen Daseins bewußt werde, werde ich mir unter einem des Daseins von etwas bewußt, was ich nicht bin*“ (ib., ähnlich KANT, s. Object).

Daß aus dem „*cogito*“ nur die Existenz des „*cogitari*“, Gedachtwerdens nicht des Ich als Träger, Subject des Denkens folgt, behauptet zuerst LICHTENBERG. „*Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch ‚Ich denke‘ übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.*“ „*Mit eben den*

Grade von Gewißheit, mit dem wir überzeugt sind, daß etwas in uns vorgeht, sind wir auch überzeugt, daß etwas außer uns vorgeht" (Bemerk. S. 129). SCHELLING: „*Die Meinung des Cartesius ist also, das Sum sei in dem Cogito eingeschlossen*" (Zur Gesch. d. neuer. Philos. WW. I 10, 9 f.). Das „*wahre Factum*" dabei ist aber nur: „*Es denkt in mir, es wird in mir gedacht*" (l. c. S. 12). Nach NIETZSCHE ist nur sicher: „*Ich stelle vor, also gibt es ein Sein: cogito, ergo est*". „*Daß ich dieses Vorstellen des Seins bin, daß Vorstellung eine Tätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebensowenig alles, was ich vorstelle. — Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein*" (WW. XII, 1, 6). Das „*Ich*" als Substanz wird nur geglaubt, fingiert. „*Es wird gedacht; folglich gibt es Denkendes: darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heißt, unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als ‚wahr a priori' ansetzen: — daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, ‚das denkt', ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht — und nicht nur constatiert*" (WW. XV, 3, 260, VII, 1, 16 f.). Der „*Geist*", der denkt, ist nur „*imaginiert*", das „*Subject*" des Bewußtseins eine Fiction (WW. XV, 262 ff.). Nach P. RÉE darf es nur heißen „*Sum cogitans. Ich bin ein Häufchen Vorstellungen*" (Philos. S. 115).

Cogitor, ergo sum: Ich werde gedacht (vom Absoluten), also bin ich (BAADER, auch HAMERLING, Atomist. d. Will. I, 127).

Coincidenz der Gegensätze („*coincidentia oppositorum*"), Zusammenfallen, Aufgehobensein der Gegensätze und Widersprüche des Seins im Einen, Unendlichen, Absoluten, Aufhebung der Vielheit (s. d.) in Gott. Der Begriff der „*coincidentia*" tritt (in gewissem Sinne schon bei ANAXIMANDER, s. Apeiron) zuerst bei NICOLAUS CUSANUS auf. Nach ihm sind in Gott, dem Unendlichen, das Größte und Kleinste eins („*coincidentia maximi cum minimo*", De doct. ignor. I, 4), in ihm verschwindet alle Vielheit, die nur der Welt (s. d.) als Explication des Göttlichen zukommt. „*In divina complicatione omnia absque differentia coincidunt*" (De coniect. II, 1). REUCHLIN erklärt: „*In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur*" (De arte cabbal. 1517). Nach G. BRUNO ist alles Widersprechende und Entgegengesetzte im Einen, im göttlichen Principe eins und dasselbe (De la causa, Dial. V). Ähnlich SCHELLING. Vgl. Complication.

Cointension: Gleichheit von Beziehungen, sofern sie die Contraste zwischen ihren Gliedern betrifft (H. SPENCER, Psychol. II, § 292).

Colligation ist nach DROBISCH, „*die Zusammenfassung nur gleichartiger (unter einem und demselben Gattungsbegriffe stehender) Objecte*". „*Colligationsbegriff*" ist ein Begriff, welcher eine Colligation zum Inhalte hat (N. Darstell. d. Log.[5], § 29).

Collision der Pflichten s. Casuistik.

Combinationskunst s. Ars magna.

Combinationstöne s. Gehörssinn.

Common sense s. Gemeinsinn.

Communismus s. Sociologie.

Comparative Allgemeinheit s. Allgemein. Comparative Psychologie s. Psychologie.

Complementärfarben s. Lichtempfindungen.

Complex: Inbegriff, Verknüpfungsganzes, z. B. Complexe von Empfindungen zu Vorstellungen, Qualitäten-Complexe als Objecte (s. d.). *„Complexe"* nennt STRICKER die Vorstellungen von der Außenwelt, unter ihnen sind festere Associationen, *„Grundcomplexe"* (Stud. üb. Assoc. S. 5) und *„multiple Complexe"* (l. c. S. 15). H. CORNELIUS nennt Complex *„die Gesamtheit der gleichzeitig beachteten bez. gleichzeitig erinnerten Inhalte"* (Psych. S. 38). — *„Complex"* ist ein zusammengesetzter Begriff. Vgl. Inhalt.

Complication: Verbindung, Vereinigung, Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit: 1) Metaphysisch. Nach NICOLAUS CUSANUS ist die Welt eine Explication Gottes, und dieser die *„complicatio omnium"*, *„Deus complicite est omnia"* (De doct. ignor. II, 3). Auch R. FLUDD erklärt, *„ut omnes res essent complicite in potentia divina"* (Phil. Mos. 1, 3, 2). 2) Psychologisch. Nach HERBART *„complicieren"* sich die nicht entgegengesetzten Vorstellungen (wie Ton und Farbe), soweit sie ungehemmt zusammentreffen, im Bewußtsein zu einem Ganzen, entweder vollkommen oder unvollkommen (Lehrb. z. Psychol.³, S. 21 f.). Nach FORTLAGE sind Complicationen Verbindungen ungleichartiger Bewußtseinsinhalte (Psychol. I, 169, 174). Nach LIPPS ist Complication *„die räumliche Verbindung disparater Vorstellungsinhalte"* (Gr. d. Seelenleb. S. 579). WUNDT versteht unter Complicationen *„die Verbindungen zwischen ungleichartigen psychischen Gebilden"* (Gr. d. Psychol.⁵, S. 281). Gegenüber der Assimilation erscheint die Complication als eine losere Verbindung (ib.). Unter den verbundenen Gebilden ist eines das *„herrschende"*, klarer bewußte (l. c. S. 282). Oft ist die Existenz einer Complication nur durch ihre Gefühlswirkung bemerkbar (ib.). Nach KÜLPE sind Complicationen Verbindungen von Empfindungen, *„bei denen die gleichzeitigen Componenten verschiedenen Sinnen angehören"* (Gr. d. Psychol. S. 328).

Compossibel: zusammen möglich, (miteinander) vereinbar, (einander) nicht ausschließend. Nach LEIBNIZ ist nicht alles Denkbare auch wirklich compossibel; die Welt hingegen ist der Inbegriff alles Compossiblen.

Comprehension: Begreifen (s. d.), Zusammenfassen, Erfassen.

Cönästhesis s. Coenaesthesis.

Conatus: Streben (s. d.). L. STEIN spricht von einem *„Conatus der Geschichte"*.

Concausae (*συναίτια*, s. Causalität): Mitursachen, auch = Ursachencomplex, *„plures causae eiusdem causati"* (CHR. WOLF, Ontol. § 885).

Concentration des Bewußtseins heißt die *„mehr oder weniger große Einschränkung der Aufmerksamkeit auf eine gewisse Zahl von Inhalten"* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 446). Mit jeder Concentration ist eine partielle *„Zerstreuung"* (für andere Inhalte) gegeben. Nach KREIBIG ist Concentration *„ein bestimmtes Maß von Enge der Aufmerksamkeit während des Fixierungsstadiums"* (Die Aufm. S. 30). Vgl. Aufmerksamkeit, Enge des Bewußtseins.

Conception: Erdenken, Begreifen, Begriffsbildung (z. B. SULLY, Handb. d. Psychol. S. 238). Nach HODGSON ist *„conception"* *„a case of voluntary*

redintegration" (Philos. of Reflect. I, p. 289). Das „*moment of attention*" macht den Unterschied zwischen „*concept*" und „*percept*" (s. d.) (l. c. p. 294 f.).

Conceptualismus heißt die Richtung der Universalienlehre (s. d.), nach welcher das Allgemeine (s. d.) wenigstens in unseren Begriffen (im „*conceptus*") Existenz hat. So ist nach WILHELM VON OCCAM das Allgemeine ein „*conceptus mentis significans univoce plura singularia*". Ähnlich PETRUS AUREOLUS, DURAND DE ST. POURÇAIN, später LOCKE, LEIBNIZ, REID, BROWN u. a. Vgl. Allgemein, Terminismus, Nominalismus.

Conclusion: logische Folgerung, Schlußsatz. Bei ARISTOTELES = *συμπέρασμα* (Anal. pr. I 9, 30a 24, II 6, 58b 16). Die Folgerung ist in den verschiedenen Modis der Schlußfiguren (s. d.) verschieden. Stets ist sie der „*schwächeren*" (d. h. particulären oder verneinenden) Prämisse gemäß: „*Conclusio sequitur partem debiliorem*". Der Satz schon bei THEOPHRAST, EUDEMUS: *ἐν πάσαις ταῖς συμπλοκαῖς τὸ συμπέρασμα ἀεὶ τῷ ἐλάττονι καὶ χείρονι τῶν κειμένων ἐξομοιοῦσθαι.* Auch bei APULEIUS (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 371, 587).

Concreatianismus s. Creatianismus.

Concret s. Abstract. Concreter Monismus s. Monismus.

Concret-allgemein heißt nach HEGEL der sich selbst besondernde Begriff, das Allgemeine (s. d.) als im Besonderen bestehend.

Concursus Dei: Assistenz, Mitwirkung Gottes bei den Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele (s. d.). (DESCARTES, Occasionalisten.)

Conditio sine qua non: notwendige, absolute, unerläßliche Bedingung. Vgl. Bedingung.

Conformität (conformitas): Gleichheit oder Übereinstimmung der Form z. B. bei GILBERTUS PORRETANUS, vgl. PRANTL, G. d. Log. II, 220). Eine Conformität der Denk- und Seinsgesetze nehmen an SPINOZA, SCHLEIERMACHER, HEGEL, TRENDELENBURG, E. V. HARTMANN, LOTZE, ÜBERWEG, RIEHL, WUNDT u. a.

Confus: verworren (s. d.)

Congregalsystem s. C-System.

Conjectur (coniectura): Vermutung, Mutmaßung, indirecte, aus Anzeichen stammende Erkenntnis. Nach NICOLAUS CUSANUS ist alles Wissen vom Wesen Gottes nur Conjectur. „*Consequens est, omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*". „*Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali*" (De coniect. 1).

Conjunctives Urteil ist ein Urteil mit einem Subject und einer Mehrheit von Prädicaten: S ist sowohl P_1 als P_2 als P_3 oder, negativ, S ist weder P_1 noch P_2 noch P_3.

Connatur: Übereinstimmung in der Natur (H. SPENCER, Psychol. II, § 289).

Connex (connexus): Verknüpfung, Zusammenhang.

Connotativ: mitbezeichnend, s. Name.

Conscientialismus ist (nach B. ERDMANN, Log. I, 78) die Lehre, alles Sein sei Bewußtsein (Idealismus, s. d.).

Consecutiv s. Merkmal.

Consensus (gentium): allgemeine Übereinstimmung bezüglich einer Idee, einer Annahme, eines Glaubens, sofern sie in der gleichartigen Natur aller Vernunft begründet ist. Verschiedentlich wird der Consensus als Argument für die Wahrheit allgemeiner Begriffe, besonders der Begriffe Gott, Unsterblichkeit u. dgl. ausgegeben. Besonders von den späteren Stoikern. So beruft sich CICERO in Bezug auf die Gottesidee (s. d.) auf den „*consensus nationum*" (Tuscul. disp. I, 16, 36). Und SENECA bemerkt: „*Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri*" (Ep. 117, 6). MINUCIUS FELIX: „*Itaque cum omnium gentium de dis immortalibus quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio*" (Octav. 8, 1).

Consequenz (consequentia): logische Folge, Folgerichtigkeit. Der Terminus bei ALBERTUS MAGNUS („*consequentia formalis*" und „*c. materialis*"), der Begriff schon bei den arabischen Philosophen. Consequens: der Nachsatz im hypothetischen Urteil.

Consonanz s. Klang.

Constabilierte Harmonie: die feste Ordnung des Weltsystems (SWEDENBORG, Oeconomia regni animalis 1740).

Constanz: Beständigkeit im Dasein, im Tun, im Wollen. Constant ist, „*was bei allen Veränderungen eines und desselben Inhalts sich fortwährend gleichartig erhält*" (LOTZE, Gr. d. Log. S. 11). Ein Postulat des physikalischen Denkens ist die Constanz der Energie (s. d.), der Materie (s. d.). Vgl. Anschauungsformen, A priori (WUNDT), Fehler.

Constituieren: etwas ausmachen, bestimmen, begründen, zusammensetzen (besonders begrifflich, durch Kategorien). Der Terminus schon bei BOËTHIUS (Comm. Isag. p. 46).

Constitution: Zusammensetzung, Einrichtung, Gefüge, z. B. des Organismus, der Seele. „*Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus*" (SENECA, Ep. 121, 10).

Constitutionalismus, philosophischer, s. Individuum.

Constitutiv: bestimmend, objective Wesenheit bestimmend. So sind nach KANT die Kategorien (s. d.) constitutiv, die Ideen nur regulativ (s. d.). Vgl. Merkmal.

Construction, logische (Begriffsconstruction) ist das Verfahren, auf begriffliche Weise durch Deduction aus Begriffen Erkenntnisse zu gewinnen, welche Objecte der Erfahrung bestimmen (so bei SCHELLING). Sie ist ein apriorisches Verfahren, das überall da, wo es sich um mehr als formale Bestimmungen handelt, wohlbegründeter Inductionen bedarf, um nicht in der Luft zu schweben und die Erfahrung zu verfälschen, wie man denn besonders die HEGELsche Methode des Philosophierens oft im tadelnden Sinne als Begriffsconstruction bezeichnet. Nach KANT ist Construction ein „*Darstellen des Gegenstandes in einer Anschauung*" (WW. IV, 359). Einen Begriff construieren heißt „*die ihm correspondierende Anschauung a priori darstellen*" (Krit. d. rein. Vern. S. 548; Log. S. 22). „*In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm correspondierenden Anschauung*

Construction heißen. Geschieht sie durch die bloße Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäß, so heißt sie die reine . . . Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Construction heißen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden" (Üb. e. Entdeck. S. 9). Die Gewißheit der mathematischen Axiome (s. d.) beruht auf der Möglichkeit, sie in einer reinen Anschauung (s. d.) zu construieren (so auch besonders SCHOPENHAUER). KRUG bestimmt: „*Einen Begriff construieren heißt den innern Gehalt desselben so darstellen, daß das, worauf er sich bezieht, dem Gemüte wirklich sich vergegenwärtigt*" (Fundamentalph. S. 239). Nach SCHELLING heißt über die Natur philosophieren so viel wie sie schaffen, d. h. aus Begriffen construieren (WW. I 3, 13). „*Construction überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee*" (Vorles. üb. d. Methode d. akad. Stud.[3], 11, S. 256). HILLEBRAND versteht unter Construction „*logische Selbstaufweisung*" des Begriffes als seines eigenen Werkes (Phil. d. Geist. II, 64).

Contemplation: Betrachtung, Schauen, Beschaulichkeit, ruhiges geistiges Anschauen des Übersinnlichen, des Geistigen, Göttlichen in der Seele und im All, besonders als Mittel mystischer Erkenntnis (Buddhismus, christliche Mystik). SENECA spricht von der „*contemplatio veri*" als einem Teile der Tugend. PLOTIN lehrt, es gäbe im Zustande der Ekstase (s. d.) ein Schauen (ὄψις) des göttlichen Einen (Enn. VI, 9, 3), zu dem man sich nur durch Abkehr vom Sinnlichen erheben kann. So auch die Mystiker. Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX ist die „*contemplatio*" „*verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio rei non dubia*" (De consid. II, 2). Nach RICHARD VON ST. VICTOR gibt es sechs Stufen der Contemplation, deren höchste eine „*alienatio mentis*" (Verzückung) ist (De cont. V, 2; ähnlich BONAVENTURA). „*Contemplationem dicimus, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque vel animi in sua puritate videmus*" (l. c. V, 14). Nach BOVILLUS entsteht die Contemplation, „*quamdiu reservatas in memoria species speculatur intellectus repraesentante atque offerente eas illi memoria*" (De intell. 7, 7). Ähnlich lehrt LOCKE, eine Contemplation finde statt, wenn die Vorstellung eine Zeitlang wirklich gegenwärtig behalten werde (Ess. II, ch. 10, § 1). Nach SCHOPENHAUER verhält sich der Mensch in der Anschauung des Schönen „*rein contemplativ*" (W. a W. u. V. I. Bd., § 39, vgl. Ästhetik). — Die Unterscheidung einer „*notitia contemplativa*" und „*n. practica*" schon bei ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. I, 35, 2), einer „*philosophia contemplativa*" und „*ph. activa*" schon bei SENECA (Ep. 95, 10). Das contemplative Leben wird besonders von PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN, SPINOZA, SCHOPENHAUER hoch gewertet. Vgl. Anschauung (intellectuelle), Intuition.

Contiguität (contiguity): Berührung, Zusammen in Raum und Zeit (contiguus = ἁπτόμενος bei ARISTOTELES, Phys. V 3, 226b 23). Die Contiguität ist ein Princip der Association (s. d.).

Contingent (benachbart) heißen die zwischen conträren Begriffen einander nahestehenden Artbegriffe.

Contingenz (Contigenz): Gegensatz zur Seins-Notwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit, Anders-sein-können. „*Possibile quidem et contingens idem prorsus sonant*" (ABAELARD bei PRANTL, G. d. Log. II, 198). THOMAS: „*Contingens*

est, quod potest esse et non esse“ (Sum. th. I, 86, 3c). SPINOZA: „*Si ad rei essentiam simpliciter, non vero ad eius causam attendamus, illam contingentem dicemus*“ (Cog. met. I, 3). Nach LEIBNIZ ist die „*radix contingentiae*“ der Tatsachen der progressus in infinitum, der bei der Erklärung einer Tatsache aus anderen schließlich zu Gott führt (Erdm. p. 83b). CHR. WOLF: „*Contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est*“ (Ontol. § 294). Nach BAUMGARTEN ist „*contingentia*“ „*entis determinatio, qua contingens est*“ (Met. § 104). DESTUTT DE TRACY: „*Nous appellons contingens les effets dont nous voyons la cause sans voir l'enchaînement des causes de cette cause*“ (El. d'idéol. III, 8, p. 356). Ein Gottesbeweis (s. d.) ist der Beweis „*e contingentia mundi*“. Vgl. Zufall.

Continuität: Stetigkeit (s. d.).

Continuum: das Stetige.

Contradictio in adiecto: Widerspruch im Beiwort, d. h. Widerspruch des Prädicats mit dem Subject, Urteil, in welchem der Prädicatsbegriff den Subjectsbegriff aufhebt.

Contradiction: Widerspruch (s. d.).

Contradictorisch (contradictorium, ἀντιφατικῶς bei ARISTOTELES) heißt die Art des (logischen) Gegensatzes (s. d.) zwischen Begriffen, bei welchem der eine die directe Verneinung, Aufhebung des andern ist (z. B. sterblich — nicht sterblich). Contradictorische Begriffe können nicht gleichzeitig von einem und demselben Subject ausgesagt werden, weil dies einen Widerspruch einschließt. Der Terminus „*contradictio*“ schon bei BOËTHIUS: „*Voco autem contradictionis oppositionem, quae affirmatione et negatione proponitur*“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 686).

Contraposition s. Conversion.

Contra principia negantem non est disputandum: ohne Übereinstimmung in den Grundvoraussetzungen kein logischer Streit.

Conträr (contrarium) sind Begriffe, die als Glieder einer disjunctiven Reihe am weitesten voneinander abstehen (z. B. schwarz — weiß). Im conträren Gegensatze stehen Urteile, zwischen welchen noch ein drittes Urteil denkbar ist (von der Form: einige S sind P). „*Conträr*“ heißt bei ARISTOTELES *ἀντικείμενος τὸ κατὰ διάμετρον* (De cael. I 8, 277a 23 squ.). CICERO: „*Contrarium est, quod positum in genere diverso ab eodem, cui contrarium esse dicitur, plurimum distat, ut frigus calori*“ (De invent. 28, 42; Top. 11, 47). ALBERTUS MAGNUS: „*Contraria sunt, quae maxime distant in eodem et expellunt se mutuo ab eodem susceptibili*“ (Sum. th. I, 24, 3). THOMAS: „*Contraria sunt, quae maxime differunt*“ (Sum. th. I, 77, 3 ob. 2). CHR. WOLF: „*Opposita, quae enti simul inesse nequeunt, sunt contraria*“ (Ontol. § 272). HEGEL verwirft die Unterscheidung von conträr und contradictorisch (Encykl. § 165). Nach HERBART sind Begriffe conträr, die miteinander unvereinbar sind (z. B. Kreis — Viereck).

Contrast: scharfe Abhebung eines Objects von einem andern, qualitativ größter Unterschied und Gegensatz (z. B. von Farben, von Gefühlen). Der Contrast bewirkt eine Verstärkung der contrastierenden Gefühle. Der Contrast wird zuweilen als ein Factor der Association (s. d.) betrachtet. Nach KANT ist Contrast „*die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander wider-*

wärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriffe" (Anthrop. I, § 23). Contrastierend sind nach VOLKMANN „*jene homologen Gesamtvorstellungen, bei denen die Differenz der Gegensatzgrade sich ihrem Maximum nähert*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 374). WUNDT unterscheidet physiologischen und (eigentlichen) psychologischen Contrast. Unter dem Namen „*Contrast*" faßt man Erscheinungen zusammen, „*bei denen die zu vergleichenden Größen als relativ größte Unterschiede oder, wenn es sich um Gefühle handelt, als Gegensätze aufgefaßt werden*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 313). Der psychologische Contrast ist „*das Product eines Beziehungsvorgangs*" (ib.). Bei den Gefühlen hängt die Wirkung des Contrastes mit den „*natürlichen Gegensätzen*" der Gefühle zusammen. „*So werden Lustgefühle durch unmittelbar vorangegangene Unlustgefühle und manche Entspannungsgefühle durch die vorangegangenen Spannungsgefühle, z. B. das Gefühl der Erfüllung durch das der vorangehenden Erwartung, gehoben*" (l. c. S. 314). Gegen die Zurückführung des Contrasts auf ein Beziehungsgesetz ist KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 420), auch gegen die Theorie von HELMHOLTZ (vgl. Physiol. Optik[2], 2. Abschn., § 24), daß die optischen Contrasterscheinungen auf Urteilstäuschungen beruhen (l. c. S. 420). K. unterscheidet zwei Hauptklassen von Contrasterscheinungen in qualitativer Hinsicht. „*Zwei verschiedene Helligkeiten, die nebeneinander oder nacheinander beobachtet werden, scheinen sich deutlicher voneinander abzuheben, und ganz ähnlich beeinflussen sich zwei verschiedene Farbentöne gegenseitig. Dagegen kann man bemerkenswerter Weise von einem solchen Contrast zwischen Farbenton und Helligkeit nicht reden . . . Es gibt also keinen eigentlichen Sättigungscontrast. Was man mit diesem Namen in der Regel bezeichnet, ist vielmehr der Einfluß der Sättigungsstufen der einzelnen Farben auf den Farbencontrast. Neben dieser Haupteinteilung pflegt man noch eine Unterscheidung des simultanen und successiven Contrastes und des monocularen und binocularen vorzunehmen. Aber in allen diesen Fällen begegnen uns nicht sowohl neue Contrasterscheinungen, als vielmehr neue Bedingungen oder Umstände der in jener Haupteinteilung angedeuteten Vorgänge*" (l. c. S. 415 f.). Es gibt Helligkeits- und Farbencontrast (l. c. S. 416 ff.), auch einen Größencontrast (l. c. S. 414; vgl. Phil. Stud. IV, 310 ff., VI, 417 ff.). Nach R. AVENARIUS lautet der „*Satz des Contrastes*": „*Jeder E-Wert (s. d.) ist, was er ist, nur als Gegensatz zu einem differenten E-Wert, und er ist um so entschiedener, was er ist, je mehr er mit diesem contrastiert*" (Krit. d. r. Erf. II, 74). Vgl. Komisch, Gesetz der Contraste.

Contrastgefühle sind nach WUNDT Gefühle, die „*aus einer Folge von Lust- und Unlustgefühlen bestehen, in der je nach Umständen bald das eine bald das andere vorherrschen kann*"; z. B. das Kitzelgefühl (Gr. d. Psychol.[5], S. 193).

Convention: Übereinkommen, Vertrag. Vgl. Sociologie.

Conversion, logische; Umkehrung, Umformung eines Urteils zu einem andern, behufs Prüfung, ob und innerhalb welcher Grenzen ein Urteil gültig ist. Zu unterscheiden sind: reine oder einfache Umkehrung (conversio pura, simplex), wobei bloß die Stellung von Subject und Prädicat eine andere wird; quantitative Umkehrung (conversio per accidens), durch Wechsel der Quantität (s. d.) des Urteils; Contraposition, durch Wechsel auch der Qualität (s. d.) des Urteils, wobei das contradictorische Gegenteil des Prädicats zum Subjecte wird. Regeln für die Conversion: 1) Allgemein bejahende Urteile sind nur dann rein umkehrbar,

wenn sie identisch (s. d.) sind: a (s. d.) wird zu a. Alle übrigen allgemein bejahenden Urteile sind nur einer conversio per accidens fähig: a wird zu i (s. d.). 2) Bei besonders bejahenden Urteilen ist möglich a. reine Umkehrung: i wird zu i, b. unreine Umkehrung: i wird zu a. 3) Allgemein verneinende Urteile haben reine Umkehrung: e (s. d.) wird zu e. 4) Besonders verneinende Urteile sind nicht umkehrbar. Für die Contraposition gelten folgende Regeln: 1) Allgemein bejahende Urteile werden zu allgemein verneinenden: a wird zu e. 2) Besonders bejahende Urteile sind nicht contraponierbar. 3) Besonders verneinende werden zu bejahenden Urteilen: o (s. d.) wird zu i. 4) Allgemein bejahende Urteile werden zu besonders bejahenden Urteilen: e wird zu i. Kategorische lassen sich in hypothetische Urteile umformen. Zeichen für die conversio simplex: s, für die conversio per accidens: p.

Bei Aristoteles heißt die Conversion *ἀντιστροφή*. Er erklärt: *τὸ ἀντιστρέφειν ἐστὶ τὸ μετατιθέντα τὸ συμπέρασμα ποιεῖν τὸν συλλογισμὸν ὅτι ἢ τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ οὐχ᾽ ὑπάρχει ἢ τοῦτο τῷ τελευταίῳ* (Anal. pr. II 8, 59b 1; vgl. I 2, 24b 31 squ.) „*Conversio*“ im logischen Sinne erst bei Apuleius (vgl. Prantl, G. d. Log. I, 584). Die Logik von Port-Royal bestimmt: „*Propositio converti dicitur, cum subiectum in attributum, vel attributum mutatur in subiectum, ita tamen, ut propositio non desinat esse vera, si prius vera fuerit*“ (II, 3). Vgl. Kant, Log. S. 184 f., Überweg, Log. 4, § 89. Schuppe hält die Conversion für eine Spielerei (Log. S. 52). Vgl. Umkehrung.

Coordination: Beiordnung, besonders von Begriffen. Coordiniert sind Begriffe von gleichem Umfange in Beziehung auf einen dritten, ihnen übergeordneten (Gattungs)-Begriff. Nach Wundt gibt es fünf Arten der Coordination von Begriffen: disjuncte (rot + blau), correlate (Mann + Frau), conträre (weiß + schwarz), contingente (weiß + gelb), interferierende (Neger + Sclave) Begriffe (Log. I, 115 f.).

Copula (Band): das Wortzeichen („*ist*“, „*sind*“ u. s. w.), welches im Satze die Beziehung von Subject und Prädicat ausdrücken kann. Das „*Sein*“ im Sinne der Copula bedeutet nicht die Existenz, sondern die als gültig gemeinte Zuordnung, Zugehörigkeit des Prädicats zum Subjectsbegriffe.

Nach Boëthius ist das „*est*“ („*non est*“) eine bloße „*significatio qualitatis*“ (vgl. Prantl, G. d. Log. I, 96). „*Copula*“ kommt zuerst bei Abaelard vor: „*Membra, ex quibus coniunctae sunt, praedicatum ac subiectum atque ipsorum copula.*“ „*Verbum vero interpositum praedicatum subiecto copulat*“ (vgl. Prantl, G. d. Log. II, 196). Nach Chr. Wolf ist die Copula „*vocula ista, quae nexum praedicati et subiecti significat*“ (Log. § 201). Kant bestimmt die Copula als „*die Form, durch welche das Verhältnis zwischen Subject und Object ausgedrückt wird*“ (WW. III, 287). Nach J. St. Mill ist sie nur ein Zeichen der Prädication (Log. I, 93). Schelling: „*A ist B heißt: A ist nicht selbst, es ist nur Träger, d. h. Subject von B*“ (Darstell. d. philos. Empir. WW. I 10, 264). Die „*Copula*“ ist das absolute Band, die Identität im Absoluten. Hegel erklärt: „*Die Copula: ‚ist‘ kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung identisch mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können*“ (Encykl. § 166). Nach Chr. Weisse ist die Copula nichts anderes als „*die reine Denknotwendigkeit, nur noch nicht in ihre Momente auseinander gebreitet, sondern in eine unterschiedlose Allgemeinheit wie in einen Keim verschlossen*“ (Met. S. 113).

Nach WAITZ bezeichnet die Copula *„die besondere Art der Beziehung und Verbindung, in welche Subject und Prädicat zueinander treten“* (Lehrb. d. Psychol. S. 534). LOTZE definiert ähnlich wie Kant (Log. S. 59). Nach B. ERDMANN ist die Copula *„die Beziehung, welche im Urteile als zwischen Subject und Prädicat stattfindend ausgesagt wird“* (Log. I, § 42). Nach WUNDT ist sie *„diejenige Beziehungsform, welche das Verhältnis zweier Begriffe zu einem prädicativen erhebt“* (Log. I, 147). Sie gehört dem Prädicate an (l. c. S. 143). SCHUPPE meint, das *„ist“* bedeute nicht eigentlich Identität. *„Das Ding ist rot — deute ich . . . auf die Aussage des Seins, das Ding ist, — lasse aber dieses Sein zugleich durch das zugesetzte, ein rotes, determiniert sein“* (Log. S. 138). Vgl. HODGSON, Phil. of Reflect. I, 353 ff.

Copulative Urteile sind Urteile mit einer Mehrheit von Subjecten und einem Prädicate (S_1, S_2, S_3 sind P). Negativ-copulative Urteile heißen remotive Urteile (weder S noch S_2 noch S_3 sind P).

Cornutus (κερατίνης, der Gehörnte): Name eines Fangschlusses des EUBULIDES. *„Was du nicht verloren hast, hast du noch. Hörner hast du nicht verloren. Also hast du Hörner“* (Diog. L. VII, 187).

Corollar (corollarium): Zusatz, Folgesatz. Nach GOCLEN = *„omne id, quod ex propositione aliqua consequitur“* (Lex. phil. p. 480). Corollarsätze sind nach DROBISCH (N. Darstell. d. Log.[5], S. 154) und WUNDT (Log. II, 57) unmittelbare Folgerungen aus bewiesenen Sätzen.

Corpuscularphilosophie s. Corpuskel.

Corpuskel (corpuscula, bei CICERO, Acad. p. II, 6): Körperchen, elementare, einfache Körper von verschiedener Form, aber nicht als unausgedehnt wie die Kraft-Atome (s. d.) gedacht.

PLATO denkt sich die Elemente (s. d.) der Körper aus verschiedenartigen Gestalten zusammengesetzt, die wiederum aus Dreiecken bestehen (Tim. 58 A, 60 C, 79 B). Die Corpusculartheorie der neueren Zeit hat in DESCARTES einen Hauptvertreter. Er nimmt an, daß alle Materie *„fuisse initio a Deo divisam in particulas quamproxime inter se aequales et magnitudine mediocres“* (Princ. phil. III. 46). Es gibt dreierlei Elemente (s. d.), deren zweite Art die ist, *„quae divisa est in particulas sphaericas valde quidem minutas, si cum iis corporibus, quae oculis cernere possumus, comparentur; sed tamen certae ac determinatae quantitatis et divisibiles in alias multo minores“* (l. c. 52). Die Corpuskel sind in Wirbelbewegungen begriffen (l. c. 65 ff.). Auch SPINOZA denkt sich die Körper in einfachste Körper zerlegt (Eth. II, lem. III, ax. II). Corpuskel nimmt auch HOBBES (De corp.) an, ferner LOCKE (Ess. IV, ch. 3, § 16). CHR. WOLF spricht von *„Körperlein“*, die nicht die letzten Elemente der Dinge sind (Vern. Ged. I, § 613). Die *„corpuscula“* sind *„entia composita per se inobservabilia, seu adeo exilia, ut omnem visum effugiant“* (Cosmol. § 227). Es gibt *„corpuscula primitiva“* und *„c. derivativa“* (l. c. § 229). *„Corpuscularphilosophie“ („philosophia corpuscularis“)* ist jene Philosophie, *„quae phaenomenorum rationem a corpusculis desumit“* (l. c. § 230). Ähnlich BAUMGARTEN (Met. § 425).

Correlate (correlata) oder Correlatbegriffe sind Begriffe, die wechselbezüglich sind, d. h. nur in wechselseitiger Beziehung Sinn haben (z. B. Ursache — Wirkung).

Correlation: Wechselbeziehung, besonders zwischen Object (s. d.) und Subject, äußerer und innerer Erfahrung (vgl. RIEHL, Phil. Krit. II 2, 30).

Correlativismus: die Betonung der untrennbaren Verknüpfung von Subject und Object (s. d.) des Erkennens (LAAS u. a.).

Correspondenz: wechselseitiges Entsprechen z. B. des Physischen und Psychischen. Vgl. Harmonie, Parallelismus.

Creatianismus: Schöpfungstheorie bezüglich des Entstehens der Seele, welche nach dieser Auffassung im Moment der Geburt des Organismus von Gott mit demselben vereinigt wird. Gegensatz: Traducianismus (s. d.). Creatianer sind: ARNOBIUS, AUGUSTINUS, ALEXANDER VON HALES (Sum. th. II, 62, 1), WILHELM VON CHAMPEAUX, PETRUS LOMBARDUS, WILHELM VON CONCHES, HUGO VON ST. VICTOR (De sacr. I, 7, 30), THOMAS (Contr. gent. II, 83), DUNS SCOTUS (De rer. princ. 10, 2), CALVIN, VAN HELMONT u. a. Der Creatianismus tritt in zwei Formen auf: „*Les infusiens — prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré. Les coëxistenciens — soutenant, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre*“ (HAURÉAU II 1, p. 404). Creatianer ist auch LOTZE (Med. Psychol. 1. B., C. 3).

Creatio continua: fortgesetzte Schöpfung, ständige Erhaltung der Welt im Dasein durch Gott. Vgl. Schöpfung.

Credo, quia absurdum: ich glaube es, gerade weil es wider die Vernunft, übervernünftig ist (TERTULLIAN).

Credo, ut intelligam: ich glaube, um zu verstehen, zu wissen. So sagt ANSELMUS: „*Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credam, ut intelligam*“ (Proslog. I). Schon AUGUSTINUS bemerkt: „*Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus.*“ Die Bedeutung des Glaubens für die (religiöse) Erkenntnis wird hiermit betont.

Criminalpsychologie (forensische Psychol.): Psychologie des Verbrechens, der Zurechnung, der Verantwortlichkeit u. dgl.

Critica s. Kritik.

Criticism: Ästhetik (HUME u. a.).

Cultur (geistige, sociale, ethische): Ausbildung der intellectuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen in geistigen, socialen Gebilden (Wissenschaft, Recht, Sittlichkeit u. s. w.), Bändigung des ungezügelten Trieblebens durch den Willen; Verwertung und Bearbeitung alles „*Natürlichen*“ im Dienste höherer Bedürfnisse im Sinne einer fortschreitenden Humanität, Inbegriff der social entstandenen Gebilde und Institutionen, bewußtes, planmäßiges Leben unter dem Einflusse von Ideen; sittliche Ausbildung. Von der Culturgeschichte ist die Culturphilosophie als Theorie und Wertung der Culturgebilde zu unterscheiden. Nach KANT ist Cultur „*die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebiger Zweckmäßigkeit überhaupt — folglich in seiner Freiheit*“, die Tauglichkeit, sich selbst Zwecke zu setzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die wahre Cultur kann nur in der Gesellschaft erreicht werden (Krit. d. Urt. § 83). Nach J. G. FICHTE ist Cultur „*Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst sind*“ (WW. VI, 86). Nach R. EUCKEN

besteht die Cultur in der Schaffung einer neuen, geistigen Welt, einer Durchbrechung der Natur (Kampf um e. geist. Lebensinh. S. 8 ff.). Nach UNOLD ist das letzte Ziel aller Cultur die Herstellung einer sittlichen Weltordnung, eines harmonischen Vereines aller (Gr. d. Eth. S. 261 f.). H. SCHURTZ bemerkt: „*Cultur ist die Erbschaft der Arbeit vorhergehender Generationen, soweit sie sich in den Anlagen, dem Bewußtsein, der Arbeit und den Arbeitsergebnissen der jedesmal Lebenden verkörpert*“ (Urgesch. d. Cult. S. 5). Vgl. Sociologie.

Cultur, ethische, s. Ethik (Schluß).

Cynismus: die Philosophie und die Lebensweise der Cyniker; deren Begründer: ANTISTHENES. Princip des Cynismus (der Name Cyniker, Kyniker wohl vom Lyceum *Κυνοσάργης*, in welchem Antisth. lehrte) ist extreme Bedürfnislosigkeit (s. d.), in der sich besonders DIOGENES VON SINOPE auszeichnete. Die Tugend (s. d.) gilt als das einzige Gut. Cyniker sind auch KRATES und dessen Gattin HIPPARCHIA, METROKLES, BION, MENIPPUS, DEMONAX u. a. (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 139 ff.). Cynismus im weiteren Sinne = Verachtung alles Formalen im Betragen, Verhöhnung aller allgemeinen Werte.

D.

Daimonion (*δαιμόνιον*) nennt SOKRATES die von ihm für göttliche Eingebung gehaltene innere Stimme der praktischen Vernunft, des Gewissens, des sittlichen Tactes, die ihn von der Begehung unziemlicher, unvernünftiger, mit der sittlichen Persönlichkeit nicht in Einklang stehender Handlungen abhält. Sie sage ihm *ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (XENOPHON, Memor. I, 4, 15, IV, 3, 12; vgl. auch IV, 8, 6); *ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἥ, ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὴ οὔποτε* (PLATO, Apolog. 31 D; Phaedr. 242 B; vgl. CICERO, De divin. I, 54, 122, ferner VOLQUARDSEN, Das Dämon. d. Sokr. u. s. Interpreten 1862; RIBBING, Sokrat. Stud. II, 1870).

Dämonen: Geister, insbesondere böse, schädliche. Der Dämonenglauben bildet einen Bestandteil wohl aller primitiven Religionen, besonders des „*Animismus*“ (im Sinne Tylors). An Dämonen glaubten auch die Perser, Juden u. a. Auch in die Philosophie ist die „*Dämonologie*“ eingedrungen, indem man hier unter Dämonen geistige Kräfte versteht, welche zwischen der Gottheit und den Menschen vermitteln. Als Anhänger solchen Glaubens sind besonders zu nennen: XENOKRATES (Plut. De Is. et Osir. 26; De def. orac. 14), die Stoiker (vgl. ZELLER, Phil. d. Griech. III, 1[3], 319), Neupythagoreer (l. c. III, 2[3], 91), PLUTARCH (l. c. III, 2[3], 176), PHILO JUDAEUS (De somn. I, 22), PLOTIN (Enn. VI, 7, 6: *ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρτημένος*), JAMBLICH, PROCLUS, BOËTHIUS, PORPHYR (De abstin. II, 37 ff.), TATIAN („*hylische Geister*“, Orat. ad Graec. 4).

Darapti ist der erste Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz auch (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Darii ist der dritte Modus der ersten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders bejahend (i).

Darstellen: zum Ausdruck, zur Erscheinung bringen. So sagt LEIBNIZ, die Monaden (s. d.) stellen das Universum *(„représentent l'univers")* vorstellend dar als Mikrokosmen (s. d.).

Darwinismus: die Lehre des CHARLES DARWIN (On the origin of species 1859) von der Variabilität der Arten, vom Kampfe ums Dasein und der natürlichen Auslese, von der allmählichen Entwicklung der Arten durch diese Factoren, durch passive, von außen erreichte Anpassung (s. d.) ohne Zielstrebigkeit und Teleologie. Vgl. Evolution.

Dasein s. Existenz.

Datisi ist der vierte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders bejahend (i).

Dauer ist beständige, ununterbrochene Existenz, constante Zeiterfüllung, Identisch-Bleiben eines Inhalts eine bestimmte Zeit hindurch (relative, absolute Dauer). Das Ich findet zunächst sich in seiner Identität (s. d.) als dauernd, permanierend, und dann Vorstellungsinhalte, die es aus dem Flusse des Geschehens immer wieder herauszuheben vermag und die es daher gleichfalls als dauernd auffaßt und sogar begrifflich auf dauernde Einheiten (Substanzen) zurückführt.

Zunächst wird die Dauer als eine den Dingen innewohnende Tätigkeit aufgefaßt, von den Scholastikern als *„permanere in existentia"* (SUAREZ, Met. disp. 50, 1, 1). Es wird unterschieden reale, imaginäre (vorgestellte), relative Dauer (l. c. 5). Die absolute Dauer oder Ewigkeit heißt *„aevum"* (l. c. 50, 6, 9, bei ARISTOTELES *αἰών = τὸ ἀεὶ εἶναι*, De coel. I 9, 279a 25). Nach GOCLEN ist *„duratio"* die *„persistentia (permansio) rei"* (Lex. philos. p. 561). SPINOZA definiert Dauer als *„attributum, sub quo rerum creatarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus"* (Cog. met. I, 5), als *„indefinita existendi continuatio"* (Eth. II, def. V), als *„existentia, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species"* (Eth. II, prop. XLV). Psychologisch bestimmt wird die Dauer schon von LOCKE. Sie ist nach ihm der Abstand zwischen dem Auftreten zweier Vorstellungen im Bewußtsein, das Dasein oder der Fortgang unseres Daseins oder eines andern Dinges nach dem Maße der Vorstellungen in uns (Ess. II, ch. 14, § 3). Der Begriff der Dauer entspringt aus der inneren Wahrnehmung des Vorstellungsverlaufes (l. c. § 4). Nach LEIBNIZ wird die Vorstellung der Dauer nicht durch die Folge der Vorstellungen erzeugt, sondern nur erweckt, indem in der Wahrnehmung selbst nicht die Constanz der Zeit liegt, die eine *„ewige Wahrheit"* (etwas Apriorisches) ist (Nouv. Ess. II, ch. 14). HUME betont, die Vorstellung der Dauer stamme immer aus einer Folge veränderlicher Gegenstände, niemals aus dem Bewußtsein eines Gleichförmigen, Unveränderlichen (Treat. II, sct. 3). Nach CONDILLAC ist das Bewußtsein der Veränderung des Ich an die Vorstellung einer Dauer gebunden (Trait. d. sens. I, ch. 4, § 11). Nach CHR. WOLF ist die Dauer *„existentia simultanea cum rebus pluribus successivis"* (Ontol. § 578). Nach CRUSIUS ist sie *„die Fortsetzung der Existenz durch mehr als einen Augenblick"*, *„das Zugleich-sein eines Dinges mit der Existenz eines andern"* (Entw. d. notw. Vernunftwahrh. § 55).

KANT erklärt: *„Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist."*

„Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer *nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe*" (Krit. d. r. Vern. S. 176). Das Beharrliche in der Zeit ist das *„Schema*" (s. d.) der Substanz. Nach FRIES ist die Dauer *„eine dunkle Vorstellung, welche uns erst mittelbar durch Vergleichungen unserer Zurückerinnerung, also durch willkürliche Reflexionen zum Bewußtsein kommt*" (Syst. d. Log. S. 81). HEGEL bestimmt die Dauer als *„relatives Aufheben der Zeit*" (Naturphil. S. 55). CARNERI meint: *„Dauer im gemeinen Sinn gibt's keine; denn alles Sich-erhalten ist nur ein ununterbrochener Wechsel*" (Sittl. u. Darw. S. 90), *„nur der uns unmerkliche Grad des Wachsens und Vergehens*" (l. c. S. 90 f.; ähnlich HERAKLIT, NIETZSCHE, HUXLEY u. a. EMERSON erklärt: *„In der Natur gibt es keine absolut feststehenden Größen. Das Universum ist flüssig und flüchtig. Dauer ist nur ein relativer Begriff*" (Kreise, Essays S. 107). Nach J. BAUMANN heißt Dauer, *„daß etwas oder etwas an etwas sich nicht verändert, während andere Dinge sich so verändern, daß auf ihre Veränderungen der Zeitbegriff Anwendung erleidet*" (Lehre von R. u. Z. II, 525). VOLKMANN: *„Die Gegenwart wird zur Dauer, indem wir in dem wachsenden Spannungsgrade der Zukunft bewußt werden, daß sie sich behauptet gegen die Zukunft. Dieses Gefühl des Noch-da ist das Dauergefühl und hat das Maß seiner Intensität an der Größe der abgewiesenen Hemmungen, das Maß seiner Extensität an der Länge der Zeitreihe des Lebens, durch welche es sich hindurchzieht*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 20). Nach WUNDT ist innerhalb der Zeitanschauung selbst, ohne Übertragung dieser auf den Raum, *„die Vorstellung einer* absoluten *Dauer, d. h. einer Zeit, in welcher sich nichts verändert, schlechterdings unmöglich*". *„Dauernd nennen wir daher nur einen Eindruck, dessen einzelne Zeitteile einander ihrem* Empfindungs- und Gefühlsinhalte *nach vollständig gleichen, so daß sie sich bloß* durch ihr Verhältnis zum Vorstellenden *unterscheiden*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 172). KÜLPE rechnet (wie BALDWIN, Handb. of Psychol. I, 85) die Dauer als elementare zeitliche Beschaffenheit zu den Eigenschaften der Empfindung (Gr. d. Psychol. S. 30, 394, 396). Die Dauer von Empfindungen ist mehrfach berechnet worden (l. c. S. 397 ff.), auch die Dauer psychophysischer *„Reactionen*" (s. d.). Nach EBBINGHAUS ist Dauer *„die Zeitlichkeit eines bestimmten gleichartigen Erlebnisses, das für uns gerade im Vordergrund des Interesses steht und durch beliebige andere Inhalte begrenzt wird*" (Gr. d. Psychol. S. 458). Nach RIEHL beruht die Vorstellung der Dauer darauf, daß das Ich seine Identität (s. d.) in der Folge der Vorstellungen festhält (Phil. Krit. II, 1, 73). Die anschauliche Zeit und jeder Teil in ihr ist oder hat Dauer. *„Aus dem beständigen Hinschwinden der Zeit läßt sich . . . die Nichtigkeit ihres Inhaltes nicht folgern, und statt zu sagen: nichts beharrt, alles ist ohne Dauer, müssen wir vielmehr sagen: nichts ist völlig vergänglich. Das Vergangene ist in seinen Wirkungen, das Künftige in seiner Ursache da, und das zurück- und vorgreifende Bewußtsein verbindet Succession und Beharren*" (Zur Einf. in d. Philos. S. 210, gegen SCHOPENHAUER). Auch nach ROYER-COLLARD setzt die Vorstellung der Zeitfolge schon das Bewußtsein der Dauer voraus; dieses entspringt aus dem Bewußtsein der Identität des Ich (in Jouffroys Übers. der WW. Reids 1828, III, 327 ff., IV, 273 ff.). Vgl. Zeit, Werden.

Deducieren: ableiten, s. Deduction.

Deductio ad absurdum s. Absurd.

Deduction: Ableitung, Begründung einer Wahrheit, einer Erkenntnis, eines Urteils aus einem allgemeinen, begrifflichen Wissen, Darlegung der Gültigkeit eines Satzes, eines Gesetzes aus (inductiv gewonnenen oder apriorischen Erkenntnisfactoren gemäßen) allgemeingültigen Sätzen oder Gesetzen, Begründung und Begreiflichmachung von Einzeltatsachen durch Nachweis ihres Zusammenhanges mit Gesetzmäßigkeiten. Etwas deducieren heißt, es, das Besondere, als Specialfall eines Allgemeinen bestimmen. Das Verfahren dazu heißt deductive (progressive) oder synthetische Methode.

ARISTOTELES versteht unter ἀπαγωγή (deductio) die Lösung eines Problems durch ein anderes, näher liegendes (Anal. pr. II 25, 69 a 20). Der Ausdruck *„deductio"* findet sich im logischen Sinne schon bei BOËTHIUS. Die Scholastiker verstehen unter Deduction die Ableitung des Concreten aus dem Abstracten (vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 499). F. BACON schätzt die Deduction (den Syllogismus, s. d.) gering, sofern sie nicht auf wahre Induction *(„in inductione vera")* sich gründet (Nov. Organ. 14). KANT unterscheidet von der *„empirischen"* die *„transcendentale"* Deduction. Unter letzterer versteht er die Darlegung der Möglichkeit und Notwendigkeit, des Rechtsgrundes der Anwendung apriorischer (s. d.) Denkformen (Kategorien) auf den Erfahrungsinhalt, die Ableitung der Kategorien (s. d.) aus einem einheitlichen Princip (Krit. d. rein. Vern. S. 103). *„Unter den mancherlei Begriffen . . ., die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduction, weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauches Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transcendentale Deduction derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen"* (l. c. S. 104). Das Ergebnis der transcendentalen Deduction der Kategorien ist, daß ohne Anwendung dieser Erfahrung (s. d.) überhaupt nicht möglich wäre, daß sie, als Denkformen, die Erfahrung geradezu constituieren, daher notwendig und allgemeingültig sind. — Nach FRIES ist die Deduction die *„Begründung eines Urteils aus der Theorie der erkennenden Vernunft"* (Syst. d. Log. S. 410). Nach HILLEBRAND hat die Deduction die Aufgabe, die factische Bestimmtheit als Folge des Zusammenhanges eines Inhaltes aufzuweisen, als innerliche darzulegen (Phil. d. Geist. II, 80). Nach J. ST. MILL besteht die deductive Methode aus drei logischen Operationen: Induction, Syllogismus, Verification (Log. I, 533). Nach SCHUPPE ist die Deduction aus Begriffen zugleich Erkenntnis des Wirklichen, weil der Begriff selbst Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges ist (Log. S. 163). WUNDT unterscheidet synthetische und analytische Deduction. Erstere *„geht von einfachen Sätzen von allgemeiner Geltung aus und leitet aus der Verbindung derselben andere Sätze von speciellerem und meist zugleich verwickelterem Charakter ab"*. Sie ist eine Form des *„subsumierenden Syllogismus"* (Log. II, 29). Die analytische Deduction, die einen logischen oder einen causalen Charakter haben kann (l. c. S. 31), setzt sich zusammen aus 1) der Zer-

legung eines allgemeinen Begriffs in seine Bestandteile, 2) dem Übergang von einem allgemeinen zu einem in ihm enthaltenen engeren Begriffe oder von einem allgemeinen Gesetze zu einem speciellen Fall desselben, 3) der Transformation gegebener Begriffe mittelst einer veränderten Verbindungsweise ihrer Elemente (l. c. S. 32). H. CORNELIUS betont, die Hoffnung, *„aus irgend welchen durch reines Denken zu gewinnenden allgemeinsten Begriffen und Sätzen deductiv alle einzelnen Tatsachen erklären zu können“*, sei trügerisch. *„Deduction im Sinne der Mathematik kann nur da zu fruchtbaren Ergebnissen führen, wo die Prämissen . . . in ihrer tatsächlichen Bedeutung und allgemeinen Gültigkeit für unsere Erfahrung von vornherein feststehen.“* Nur in der Mechanik oder Astronomie sind die Principien der Deduction nichts als *„einfachste Zusammenfassungen tatsächlicher Beobachtungen“* (Einl. in d. Philos. S. 150 f.).

Definieren s. Definition.

Definition: Begriffsbestimmung, Abgrenzung des Inhaltes eines Begriffes von dem anderer, Angabe der Merkmale, die den Inhalt eines Begriffes constituieren, Bewußtmachung des Begriffsinhalts in einem Urteil. Die Nominaldefinition besteht darin, daß die Bedeutung eines Wortes durch Zurückgehen auf ein allgemeineres oder bekannteres geklärt wird. Die Realdefinition (Sacherklärung) gibt durch Zergliederung des Begriffs zugleich das Wesen (s. d.), das Typische, Allgemeine, Gesetzmäßige einer Gruppe von Objecten (das *„genus proximum“*) und dazu die besonderen, unterscheidenden Merkmale der Art (die *„differentiae specificae“*) an. Reine Nominaldefinitionen sind nur Übersetzungen von Worten. Die analytische Definition zerlegt einen gegebenen Begriff in andere, die synthetische (genetische) Definition baut den Begriff aus seinen Teilinhalten auf. Regeln für die Definition: 1) Die Definition darf nicht zu weit, nicht zu eng sein, es darf weder zu wenig noch zu viel gesagt werden; sie muß adäquat sein. 2) Die Definition darf nicht zur Einteilung werden. 3) Sie darf nichts Überflüssiges enthalten. 4) Sie darf nicht bildlich, dunkel, zweideutig sein. 5) Sie darf keinen Zirkel (s. d.) beschreiben. 6) Sie soll nicht tautologisch (s. d.) sein. Elementarste Tatsachen können nicht eigentlich definiert, wohl aber *„charakterisiert“* werden.

Der erste, der auf das definitorische Verfahren Wert legt, ist SOKRATES. Er sucht stets zu bestimmen, was ein jedes Ding sei (*ἐζήτει τὸ τί ἐστιν*, ARISTOTELES, Met. XIII 4, 1078 b 23; *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν*, XENOPHON, Memor. IV, 6, 1; vgl. I, 1, 16 u. PLATO, Phaedr. 265). ANTISTHENES definiert die Definition (*λόγος*) als Bestimmung des Wesens (*λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*, Diog. L. VI, 3). Das Einfache läßt sich nicht definieren (vgl. ARISTOTELES, Met. VIII 3, 1043 b 23; PLATO, Theaet. 201 E). PLATO sieht in der Definition die Bestimmung des Wesens von Dingen (Theaet. 200 E; Phaedr. 237 C; Meno 86 D). So auch ARISTOTELES: *ὁρισμός ἐστι λόγος τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* (Top. VII, 5), *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας* (Anal. post. II 3, 90 b 24). Die Definition besteht aus der Angabe der Gattung und der Artmerkmale (*ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν*, Top. I 8, 103 a 15); man darf aber nicht *ὑπερβαίνειν τὰ γένη* (Top. VI 5, 143 a 15: *„definitio fiat per genus proximum et differentias specificas“* der Schullogik). Es gibt Real- und Nominaldefinitionen (*ὁ ὁριζόμενος δεικνυσιν ἢ τί ἐστι ἢ τί σημαίνει τοὔνομα*, Anal. post. II, 7; *λόγος ὀνοματώδης*: Anal. post. II, 10). Die Peripatetiker unterscheiden *ὅρος πραγματώδης*

(„definitio realis") und ὅρος οὐσιώδης *(„definitio essentialis")*. Nach den Stoikern ist die Definition (ὅρος) λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος (Diog. L. VII, 1, 60). CICERO erklärt: *„Definitio est, quae rei alicuius proprias amplectitur potestates breviter et absolute"* (Ad Herenn. IV, 25, 35; Top. 5, 26). Die Skeptiker halten Definitionen für unnütz (SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrh. hyp. II, 205 ff.). Nach BOËTHIUS gibt die Definition an, was das Ding ist (*„quid sit"*, vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 689). Er unterscheidet *„definitio secundum substantiam"* und *„definitio secundum accidens"* (descriptio) (vgl. ÜBERWEG, Log.[4], S. 141). MARCIANUS CAPELLA erklärt: *„Definitio est, quum involuta uniuscuiusque rei notitia aperte ac breviter explicatur; in hac tria vitanda sunt, ne quid falsum, ne quid plus, ne quid minus significatur"* (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 674).

Nach ALEXANDER VON HALES ist die definitio *„actus animae concludens seu terminans rem intra fines essentiae suae"* (bei GOCLEN, Lex. phil. p. 500). ABAELARD sagt: *„nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum"* (Dial. p. 496). ALBERTUS MAGNUS: *„Definitio est enuntiativa naturae et esse rei"* (Sum. th. I, 25, 1); *„definitio indicat esse rei et essentiam"* (l. c. II, 6, 1). THOMAS: *„Definitio indicat rei quidditatem et essentiam"* (Sum. th. II, II, 4, 1 c). *„Definitio est ex genere et differentia"* (l. c. I, 3, 5 c). *„Definitio divisit definitum in singularia"* (7 met. 9 a = ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα, ARISTOTELES, Phys. I 1, 184 b 11 squ.). WILHELM VON OCCAM unterscheidet Real- und Nominaldefinition (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 366 f.). GOCLEN versteht unter *„definire"* *„naturam rei terminare et finire per essentialia eius"* (Lex. phil. p. 500). MELANCHTHON: *„Est . . . rei definitio oratio, quae rei partes aut causas aut accidentia exponit"* (Dial.). SANCHEZ: *„Mihi . . . omnis nominalis definitio est et fere omnis quaestio"* (Quod nih. scit. p. 14).

SPINOZA meint, *„veram uniuscuiusque rei definitionem nihil aliud quam rei definitae simplicem naturam includere"* (Ep. 39, p. 602; Eth. I, prop. VIII). GEULINCX: *„Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus optime et intuitive, ut loquuntur, quod rei sit"* (Log. p. 434). Die Logik von PORT-ROYAL verlangt, daß jede Definition *„universalis, propria, clara"* sei (II, 12). HOBBES: *„Definitio est propositio, cuius praedicatum est subiectum resolutivum, ubi fieri potest, ubi non potest, exemplicativum"* (De corp. 6, 14). Die Definition stellt die Idee eines Dinges klar dar (l. c. 6, 15). Nach LOCKE legt sie den Sinn eines Wortes durch mehrere andere Ausdrücke dar (Ess. III, ch. 4, § 6). Der Satz vom *„genus proximum"* u. s. w. ist nur eine Bequemlichkeitsregel (l. c. ch. 3, § 10). REID: *„A definition is nothing else but an explication of the meaning of a word"* (Ess. on the Pow. I, p. 2). LEIBNIZ unterscheidet *„definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem"* (Med. de cognit. Erdm. p. 80 b; vgl. p. 306 a). Nach CHR. WOLF ist die Definition eine *„oratio, qua significatur notio completa atque determinata termino cuidam respondens"* (Phil. rat. § 152). *„Definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur"* (l. c. § 191). *„Es erklären . . . die Erklärungen entweder Wörter oder Sachen; daher sie in Wort- und Sach-Erklärungen gar füglich eingeteilet werden. Jene bestehen in einer Erzählung einiger Eigenschaften, dadurch eine Sache von allen anderen ihresgleichen unterschieden wird; diese zeigen die Art und Weise, wie etwas möglich sei"* (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], S. 48; Definitionsregeln: S. 48 ff.). BILFINGER: *„Realem illam (definitionem) dicimus, quae ipsam rei*

genesin exprimit. Nominalem, quae characterem rei proprium et distinctivum, cuius ope agnosci et discerni potest ex omnibus aliis" (Diluc. § 140).

Nach KANT ist die Definition „*ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff*" oder ein „*logisch vollkommener Begriff*" (Log. § 99). Realdefinition ist diejenige, welche „*nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht*" (Krit. d. r. Vern. S. 225, 558). Nach G. E. SCHULZE ist die Definition die „*Angabe der einem Begriff zukommenden Merkmale*" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 224). FRIES versteht unter ihr „*die systematisch geordnete deutliche Vorstellung eines Begriffes*" (Syst. d. Log. S. 270). DESTUTT DE TRACY betont: „*Il n'y a jamais que des définitions d'idées*" (El. d'idéol. IV, 21). Die Regel vom „*genus proximum*" ist unnatürlich (l. c. p. 24). HERBART: „*Die Stelle eines Begriffs unter den übrigen, sowohl durch Subordination als Coordination, angeben, heißt denselben bestimmen (definire)*" (Hauptp. d. Met. S. 107). DROBISCH bestimmt die Definition als „*das conjunctive Urteil, dessen Subject der zu verdeutlichende Begriff (das definiendum) und dessen Prädicat die durch den Artunterschied determinierte nächsthöhere Gattung ist*" (N. Darst. d. Log. § 116). LOTZE versteht unter Definition „*die Art der Construction, welche durch bloß logische Operationen einen Begriff aufzubauen sucht*" (Gr. d. Log. S. 65). Nach ÜBERWEG ist die Definition „*die vollständige und geordnete Angabe des Inhaltes eines Begriffes*" (Log.[4], § 60). Nach BERGMANN ist die Definition „*ein identisches Urteil über den Begriff, der definiert wird*" (Gr. d. Log.[2], S. 208). Nach DÜHRING ist die Definition „*eine systematische Zusammensetzung des Begriffs aus einfacheren Bestandteilen*" oder die „*Darstellung eines Begriffes mit Hülfe anderer Begriffe*" (Log. S. 11).

Nach J. ST. MILL heißt ein Ding definieren, „*aus dem Ganzen seiner Eigenschaften diejenigen wählen, welche durch dessen Namen bezeichnet und ausgesprochen werden sollen*" (Log. S. 1). Jede Definition ist eine nominale, die aber zugleich von dem Gedanken begleitet ist, daß dem Worte ein Ding entspricht (l. c. S. 172). Nach HAGEMANN besteht die Definition, begriffliche Grenzbestimmung, in der Angabe des nächsten Gattungsbegriffes und des Artunterschiedes (Log. u. Noët. S. 79 ff.). Nach LIPPS ist die Definition eines Begriffs „*die Bewußtwerdung seines Inhaltes, also der Vollzug des wechselseitigen . . . Urteils, in dessen potentiellem Dasein der Begriff besteht*" (Gr. d. Log. S. 131). Alle Definitionen sind „*Nominaldefinitionen*" (l. c. S. 133). Nach SIGWART ist die Definition „*ein Urteil, in welchem die Bedeutung eines einen Begriff bezeichnenden Wortes angegeben wird*" (Log. I[2], S. 370). Genetisch ist sie, wenn sie „*die Vorstellung ihres Objects aus ihren Elementen entstehen lassen kann*" (l. c. S. 375). Die „*diagnostische*" Definition besteht in der „*Angabe der charakteristischen Eigenschaften eines Objects*" (l. c. S. 379). SULLY erklärt die Definition als Darlegung des Inhalts eines Namens, als ein „*Aufzählen der verschiedenen Merkmale oder Eigenschaften, welche seine eigentliche anerkannte Bedeutung ausmachen*" (Handb. d. Psychol. S. 266 f.). Nach WUNDT sucht die Definition „*einen gegebenen Begriff auf das schärfste von den verwandten Begriffen zu trennen*" (Log. II, S. 34). Sie besteht darin, „*daß ein Wort, dessen begrifflicher Sinn noch nicht festgestellt ist, durch Worte bestimmt wird, deren begriffliche Bedeutung als bekannt vorausgesetzt werden darf*" (l. c. S. 35). Bei der Nominaldefinition sehen wir völlig ab von dem „*wissenschaftlichen Zusammenhang, in welchen der betreffende Begriff durch die Definition gebracht werden soll*" (l. c. S. 36). Zu unterscheiden sind analytische und synthetische

(bezw. genetische) Definition (l. c. S. 38 f.). MARTY erklärt: *„Eine Definition im strengen Sinne gibt man, so oft man einen minder verständlichen Namen durch einen gleichbedeutenden verständlicheren erklärt. Sie ist in Wahrheit eine Namenerklärung, nichts mehr.“ „In weniger strengem Sinne nennt man auch diejenigen Namenerklärungen Definitionen, welche einen Begriff verdeutlichen, indem sie nicht seinen eigenen Inhalt angeben, sondern den eines andern, der ein proprium des ersteren ist, oder dessen Gegenstand im Verhältnis der Ursache und Wirkung zum Gegenstand des ersteren steht u. dgl.“* Das sind *„umschreibende (circumscriptive) Definitionen.“ „Die strenge Definition dagegen bezeichnet, nur mit andern verständlichen Worten, eben denselben Begriff wie der zu definierende Name und ist in diesem Sinne notwendig eine Tautologie“* (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. 19. Bd., S. 57). HÖFLER bezeichnet als Definition *„die vollständige und geordnete Angabe des in seine Merkmale analysierten Inhaltes eines Begriffes“* (Gr. d. Log.[2], S. 47), *„die Ersetzung eines Namens für einen bestimmten Begriff durch einen andern Namen, der gleichen Sinn mit jenem hat, aber verständlicher ist“* (ib.). Von *„deiktischer“* (inhaltsaufzeigender) Definition spricht H. CORNELIUS (Allg. Psychol. S. 72). Nach E. MACH ist die Definition eines Begriffes *„ein Impuls zu einer genau bestimmten, oft complicierten, prüfenden, vergleichenden Tätigkeit, deren meist sinnliches Ergebnis ein Glied des Begriffsumfangs ist“* (Populärwiss. Vorles. S. 267). Nach SCHUPPE hat *„die Angabe des eigentlichen genus proximum den Wert der Erkenntnis grundlegender Causalbeziehungen, daß das als generisch bezeichnete Moment die Bedingung der Denkbarkeit des Specifischen ist, nur diese und diese näheren Bestimmungen zuläßt und alle andern ausschließt“* (Log. S. 152).

Definitorisches Verfahren s. Definition.

Deification s. Theosis.

Deismus: Vernunftreligion, Annahme einer Gottheit, die aber nicht in den Lauf der Natur eingreift, keine Wunder tut, sich nicht direct offenbart. Die bekanntesten Deisten (*„Freidenker“*, freethinker) des 17.—18. Jahrhunderts sind: HERBERT VON CHERBURY, CH. BLOUNT, J. TOLAND, M. TINDAL, A. COLLINS, BOLINGBROKE, SHAFTESBURY, VOLTAIRE, ROUSSEAU, H. S. REIMARUS. *„Deist“* kommt schon bei BLOUNT, TOLAND und SHAFTESBURY (The moral. I, 2) vor. (Vgl. G. V. LECHLER, Gesch. d. engl. Deismus, 1841.) CRUSIUS bezeichnet als *„Deisten“* oder *„Universalisten“* eine *„Art von Atheisten“* nach welchen *„alles, was wir sehen und hören, mit zu Gott gehöret“*, also die Pantheisten (Vernunftwahrh. § 236). Nach KANT glaubt der *„Deist“* an einen Gott überhaupt (Kr. d. r. Vern. S. 496). *„Der, so allein eine transcendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt. Der erstere gibt zu, daß wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm bloß transcendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei imstande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich: als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller andern Dinge in sich enthalte“* (l. c. S. 494 f.). *„Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding ist, das alle Realität vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können“* (Prolegom. § 57). Vgl. Theismus.

Deliberation s. Überlegung.

Demiurg (δημιουργός): Weltbildner, Weltbaumeister, Gott als Gestalter der Welt aus dem Chaos oder der Materie, als Ordner des Weltalles. So bei PLATO, der ihn *„Allvater"* (πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός, Tim. 28 C, 29 A) nennt; der Demiurg ist das Gute an sich, der alles im Sinne der Ideen (s. d.) gut gestaltet. Die Gnostiker (s. d.) nennen Demiurg den vom höchsten Gott unterschiedenen, teilweise mit dem Judengotte identificierten, teilweise sogar als bösartig betrachteten Weltbildner. NUMENIUS unterscheidet den Demiurgen als zweiten Gott (ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργὸς θεός) von der höchsten Gottheit. Jener bildet in Anschauung der Ideen die Welt, den dritten Gott (Prokl. in Tim. II, 93; Euseb. Praep. ev. XIV, 5). Der Demiurg wird auch mit dem Logos (s. d.) identificiert.

Demonstration (logische): Beweis (s. d.), syllogistischer Beweis = Beweis durch Schlußverfahren, begriffliche Methode der Wahrheitsbestimmung.

F. BACON lehnt die Demonstration als Erkenntnismethode ab (*„nos demonstrationem per syllogismum reiicimus, quod confusius agat et naturam emittat e manibus"* (N. Organ. dist. oper. p. 3). HOBBES versteht unter Demonstration einen *„syllogismus vel syllogismorum series a nominum definitionibus usque ad conclusionem ultimam derivata"* (De corp. 6, 16). Nach LOCKE ist die Demonstration nach der Intuition (s. d.) die nächstsichere Erkenntnisart (Ess. IV, ch. 2, § 2). Jeder Schrit derselben muß sich auf die Anschauung beziehen l. c. § 6 f.). Demonstrative Gewißheit ist nicht nur in der Mathematik, sondern auch in anderen Disciplinen, z. B. in der Moral, erreichbar (l. c. § 9; IV, ch. 3, § 18). LEIBNIZ stellt die Logik, was die Demonstrationsfähigkeit betrifft, der Mathematik gleich (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 9). CHR. WOLF definiert die Demonstration als *„eine beständige Verknüpfung vieler Schlüsse, darinnen keine Vordersätze angenommen werden, als deren Richtigkeit wir vorhin erkannt zu haben uns besinnen"* (Vern. Ged. I, § 347). HUME hält die Mathematik (besonders die Arithmetik) für die einzige demonstrative Wissenschaft, *„in welcher eine Kette von Schlußfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne daß dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge"* (Treat. III, sct. 1, S. 97, vgl. IV, sct. 1). KANT betont: *„Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heißen"* (Kr. d. rein. Vern. S. 562). Verstandesbegriffe müssen demonstrabel sein, d. h. der ihnen correspondierende Gegenstand muß in der Anschauung gegeben werden können (Kr. d. Urt. § 57). Die Vernunftideen hingegen sind indemonstrable Begriffe (ib.). FRIES: *„Demonstrieren heißt nur, eine Wahrheit in der Anschauung nachweisen"* (Syst. d. Log. S. 411). Nach HILLEBRAND ist die Demonstration *„eine objective Darlegung der genetischen Selbstvollendung des Begriffes als einer Selbstwirklichkeit"* (Phil. d. Geist. II, 82). Nach WUNDT besteht die Demonstration in der *„Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urteils festgehalten wird"* (Log. II, 56). Vgl. Beweis.

Demut: eine specifisch christliche Tugend. BERNHARD VON CLAIRVAUX erklärt: *„Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit"* (De grad. humil. 1, 2). SPINOZA: *„Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur"*, sie ist keine Tugend, weil sie nicht aus der Vernunft entspringt (Eth. IV, prop. LIII). Dagegen

betrachtet GEULINCX die Demut als Haupttugend. „*Partes humilitatis*“ sind „*inspectio und despectio sui*“ (Eth. I, C. 2, sct. 2, § 2).

Denkbarkeit ist die Möglichkeit, gedacht zu werden, die Möglichkeit logischer, begrifflicher Bestimmung eines Inhaltes. Nicht alles Denkbare ist auch erkennbar, z. B. das Unendliche, Absolute, Ding an sich. Vgl. Kategorien, Noumenon.

Denken: 1) im allgemein-populären Sinne = sich vorstellen, überlegen, urteilen, schließen. 2) im engeren Sinne: a. psychologisch = die apperceptive (s. d.) Tätigkeit, innere Willenshandlung, durch welche Vorstellungen in Elemente zerlegt, miteinander verglichen und aufeinander bezogen und zu einer Einheit bewußt, willentlich zweckvoll verknüpft werden. Das Denken ist also analytisch-synthetische, vergleichend-beziehende, auswählende, bevorzugende, hemmende Tätigkeit, die Associationen (s. d.) voraussetzt, aber selbst nicht Association ist, die sie vielmehr activ, spontan gestaltet, wodurch Denkverbindungen entstehen; b. logisch = Bildung von Begriffen, Urteilen, Schließen, wobei das Urteilen (s. d.) die Grundfunction ist. Die (gewollte) Function des Denkens ist Herstellung eines objectiv gültigen Zusammenhanges in einer Reihe möglicher Vorstellungen, Auffindung der Wahrheit (s. d.), Setzen einer Bestimmung im Unbestimmten, Formung und Gliederung eines Vorstellungsinhaltes zu Gebilden, in welchen die Wirklichkeit, das Sein der Objecte zum (symbolischen) Ausdruck kommt. Das primäre Denken bearbeitet den Vorstellungsinhalt direct, das secundäre Denken reproduciert das Gedachte oder knüpft an dieses an. Das concrete Denken arbeitet mit Anschauungen und Erinnerungsbildern, das abstracte Denken mit Begriffen, die es zerlegt und verknüpft, was ohne Sprache (s. d.) nicht möglich ist. Bedingungen, Postulate des Denkens sind die Denkgesetze (s. d.). Die allgemeinen, für alle Erfahrung notwendigen und gültigen Denkweisen heißen Denkformen (s. d.). Ein Denken ohne Inhalt gibt es in Wirklichkeit nicht, das „*reine*“ Denken ist nur eine Abstraction sowohl vom besonderen Inhalte als auch vom Gefühls- und Willensfactor des Denkens. Ursprünglich hat das Denken rein biologische Bedeutung, es dient der Erhaltung des Lebens.

Der weitere Begriff des Denkens (cogitatio) findet sich, abgesehen von älteren Bestimmungen, die das Denken noch nicht im heutigen engsten Sinne nehmen, bei DESCARTES. Er versteht unter Denken jedes bewußte Vorstellen, jedes Präsenthaben eines Bewußtseinsinhaltes. „*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hoc quod cogitare*“ (Phil. princ. I, 9). Die Seele ist „*res cogitans*“ (Med. II). MALEBRANCHE sagt demgemäß, die Seele denke stets („*l'âme pense toujours*“, Rech. I, 3, 2). SPINOZA faßt das „*Denken*“ als Attribut (s. d.) Gottes auf (Eth. II, prop. I); Gott ist das letzte Subject aller unserer Gedanken, er denkt in jedem seiner Modi, ist unendlicher Intellect (s. d.): „*Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt*“ (Eth. II, prop. I). Gott denkt Unendliches auf unendliche Weise, indem er sein eigenes Wesen denkt. „*Deus enim infinita infinitis modis cogitare, sive ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest*“ (l. c. prop. III, dem.). Das vernünftige Denken (s. Vernunft) betrachtet die Dinge in ihrer constanten Wesenheit und Notwendigkeit. CHR. WOLF

definiert: „*Cogitare dicimus, quando nobis conscii sumus eorum, quae in nobis contingunt, et quae nobis tanquam extra nos repraesentantur. Cogitatio igitur est actus animae, quo sibi rerumque aliarum extra se conscia est*" (Psychol. emp. § 23). Denken ist „*das Bewußtsein von Dingen außer uns*" (Vern. Ged. I, § 194). BILFINGER: „*Repraesentatio rerum illa, cuius conscii sumus nobis, dicitur cogitatio*" (Diluc. § 240). Bei HUME und anderen englischen Philosophen heißt „*thinking*" so viel wie: etwas gegenwärtig haben, ferner: Vorgestelltes verknüpfen; „*reasoning*" = logisch verknüpfen (Treat., übers. von LIPPS, S. 10). Im engeren Sinne besteht das Denken in einer „*comparison*" von Vorstellungen, im Auffinden der Relationen zweier Objecte (l. c. III, sct. 2). J. G. FICHTE versteht unter Denken im weitesten Sinne „*vorstellen oder Bewußtsein überhaupt*" (Syst. d. Sittenl. S. 12). Es ist im engeren Sinne ein „*Herausgehen aus der unmittelbaren Anschauung*" (WW. I, 2, 545). Das reine Denken ist das sich selbst denkende, seinen Inhalt selbst producierende Denken.

Das Denken wird ferner als geistige, von der sinnlichen Wahrnehmung verschiedene, auf das Allgemeine, Seiende, Wahre gehende Tätigkeit bestimmt. ALKMAEON soll im Denken ein ausschließliches Kennzeichen des Menschen erblickt haben (*ὅτι μόνος ξυνίησι*, Theophr., De sens. 25). HERAKLIT lehrt, die vernünftige Denkkraft (s. Vernunft) sei allen gemeinsam (*ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*, Fr. 91; Stob. Floril. III, 84; Sext. Emp. adv. Math. VII, 133). Er, wie die Eleaten und wie DEMOKRIT, betont, daß die Wahrheit nur durch denkende Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes erlangt werde. PARMENIDES lehrt die Identität (s. d.) von Denken und Sein. PLATO betrachtet das Denken als rein geistige Seelenfunction, die Seele denkt das Allgemeine durch sich selbst, ohne ein Organ (*αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν*, Theaet. 185 E). Das Denken ist ein inneres, stilles Sprechen der Seele mit sich selbst. Plato nennt das Denken ein *λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ . . . τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα . . . οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν* (Theaet. 189 E). Man vergleiche damit die Ansicht PRANTLS, Denken und Sprechen seien dem Wesen nach eins, ferner die Behauptung von L. GEIGER, unser heutiges Denken sei nur ein „*leises Sprechen, ein Sprechen mit oder in uns selber*" (Urspr. u. Entwickl. d. m. Spr. I, 12, 59; vgl. Sprache). Und LAZARUS: „*Alles Denken ist entweder ein Dialog oder ein Monolog, denn das Wort, hörbar oder unhörbar, ist für das Denken die unablösliche Form, die unzertrennliche Gestalt, die unentrinnbare Fessel seines Inhalts*" (Leben d. Seele II³, 3). — ARISTOTELES unterscheidet das Denken vom sinnlichen Wahrnehmen (*νοεῖν . . . ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι*, De anim. III 3, 427 b 27). Aber ohne anschauliche Grundlage kann man nicht denken (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*, De an. III 7, 431 a 16; *ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν*, De an. 432 a 8). Das Denken geht aufs Allgemeine, Constante, auf die „*Form*", das Wesen (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ· διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται* (De an. II 5, 417 b 22 squ.). Indem das Denken die „*Formen*" der Dinge begrifflich erfaßt, bewußt macht, wird es gleichsam mit diesen Formen eins, formt es sich selber (vgl. SIEBECK, Aristot. S. 80). Nur den vernünftigen Wesen eignet das Denken (*διανοεῖσθαι . . . οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος*, De an. III 3, 427 b 14). Gott ist reines Denken, Denken seiner selbst (*νόησις νοήσεως*, Met. XII 9, 1074 b 34). THEO-

PHRAST (Simpl. Phys. Fol. 225 a) und STRATO sehen im Denken eine (geistige) Bewegung. Den Wert des Denkens betonen die Stoiker (Diog. L. VII. 83). PLOTIN unterscheidet vom Denken das Bewußtsein des Denkens (Enn. IV. 3, 30). Das Denken ist ein Product des Strebens (Enn. V, 6, 5). Das Eine, Göttliche bedarf nicht des Denkens (ib.).

GREGOR VON NYSSA bestimmt das Denken (*διάνοια*) als Betätigung des Geistes. AUGUSTINUS erklärt (ähnlich wie VARRO): *„cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur"* (De trin. XI, 3, 6). Das Denken ist ein inneres Sprechen. *„Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus: quod nec Graecum est, nec Latinum"* (l. c. XV, 10). Die Scholastiker stellen die *„vis cogitativa"* dem Wahrnehmen gegenüber, als *„virtus, distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem"* (THOMAS, Cont. gent. II, 60). Das Denken ist also unterscheidende und vergleichende Tätigkeit, es abstrahiert die geistigen *„Formen"* (species, s. d.) der Objecte und bringt sie in begriffliche Beziehungen. THOMAS sieht im Denken die unmittelbare, organlose Seelenfunction (De ver. 15, 2). *„Intelligere est operatio animae humanae, secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis et ideo non fit per aliquod organum corporale"* (De spir. creat. art. 2). Das *„cogitare"* ist ein *„considerare rem secundum partes et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare"* (1 sent. 3, 4, 5 c). Wir können nur an der Hand von Anschauungen denken: *„Intellectus noster secundum statum praesentem nihil intelligit sine phantasmate"* (Cont. gent. III, 41). Object des Denkens ist das Wesen, das *„quod quid est"* der Dinge, das Allgemeine (Sum. th. II, 8, 1). So sagt auch DUNS SCOTUS: *„Proprium obiectum intellectus est universale, sicut singulare est obiectum sensus"* (Quaest. univ. 13, 2, 15). Das Allgemeine (s. d.) wird durch die *„species intelligibiles"* (s. d.) erkannt.

Als verbindend-trennende Tätigkeit bestimmt das Denken LOCKE, der die Beteiligung der willkürlichen Aufmerksamkeit am Denken beachtet (Ess. II, ch. 9, § 1). LEIBNIZ betrachtet jede Seelentätigkeit als ein (deutliches oder verworrenes) Denken; dieses ist im engeren Sinne ein vernünftiges Vorstellen, Reflexionsfähigkeit (Erdm. p. 464, 716). Unsere Gedanken (idées) *„se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses"* (l. c. p. 619 b, 620 a). Nach BAUMGARTEN ist Denkobject das Allgemeine (Akroas. Log. § 51). HOLBACH bestimmt das Denken als Fähigkeit des Menschen, *„d'appercevoir en lui-même ou de sentir les différentes modifications ou idées qu'il a reçues, de les combiner et de les séparer, de les étendre et de les restreindre, de les comparer, de les renouveler"* (Syst. d. l. nat. I, ch. 8, p. 112). Nach DESTUTT DE TRACY ist Denken = *„sentir un rapport, appercevoir un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées"* (El. d'idéol. I, 23).

Eine Art Rechnen ist das Denken nach HOBBES, ein Addieren und Subtrahieren von Begriffen oder Worten. *„Ratiocinari igitur idem est, quod addere et abstrahere, vel si quis adiungat his multiplicare et dividere. Computare est plurium rerum simul additarum summam colligere vel una re ab alia detracta cognoscere residuum"* (El. phil. I, 1, 2; Leviath. I, 5). Auch BARDILI sieht im Denken eine Art Rechnen. So auch J. J. WAGNER (Organ. d. m. Erk. 1830). Und SCHOPENHAUER bemerkt: *„Denken im strengsten Sinne ist etwas, das große Ähnlichkeit mit einer Buchstabenrechnung hat: die Begriffe sind Zeichen für Vorstellungen, wie Worte Zeichen für Begriffe sind;*

wir kennen die Beziehungen der Begriffe aufeinander und können deshalb die Begriffe hin und her werfen zu allerhand neuen Verbindungen, ohne daß wir nötig hätten, die Begriffe in Bilder der Phantasie von den Gegenständen, die sie vorstellen, zu verwandeln. Bloß beim Resultat pflegt dies zu geschehen" (Anmerk. S. 64 f.). Nach M. MÜLLER ist das Denken ein Combinieren und Trennen (Das Denken im Lichte der Sprache S. 26). Denken ist Sprache (l. c. S. 69 ff.).

Als active, synthetische, Einheit setzende Function, aus der Begriffe entspringen, wird das Denken wiederholt bestimmt. Nach TETENS heißt denken „*selbständig Vorstellungen bearbeiten und tätig mit dem Gefühl auf diese bearbeiteten Vorstellungen zurückwirken*" (Phil. Vers. I, S. 607). „*Denkkraft*" ist das Vermögen der Seele, „*womit sie Verhältnisse in den Dingen erkennt*" (l. c. I, 295). KANT scheidet das Denken schroff von der Anschauung (s. d.). Das Denken ist Function der „*Spontaneïtät*" (s. d.) des Verstandes (Kr. d. r. V. S. 76). „*Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken*" (Prolegom. § 22). Aber ohne Anschauung ist alles Denken „*leer*". Denken ist „*Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen*", und da dies ein Urteilen ist, ist „*denken so viel wie als urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen*" (ib., Krit. d. r. Vern. S. 88). Es ist „*Erkenntnis durch Begriffe*" (Kr. d. r. V. S. 89), anderseits „*die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen*" (l. c. S. 229). Bedingungen und Formen des Denkens sind die Kategorien (s. d.) des Verstandes. Die Einheit der Apperception (s. d.) liegt allem Denken zugrunde. CHR. E. SCHMID nennt als Denkfunctionen das Verbinden, Trennen, Vergleichen der Vorstellungen (Empir. Psychol. S. 225 f.). Nach S. MAIMON heißt denken „*Einheit im Mannigfaltigen hervorbringen*" (Vers. üb. d. Transc. S. 33). Nach KRUG ist das Denken „*das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, daß ein gegebenes Mannigfaltiges von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffs verknüpft wird*" (Fundam. S. 175). KIESEWETTER definiert das Denken als „*diejenige Handlung des Gemüts, wodurch Einheit des Bewußtseins in die Verknüpfung des Mannigfachen gebracht wird*" (Gr. d. Log. § 10). Nach FRIES ist Denken die „*willkürliche Tätigkeit*" des Bewußtseins, welche im Urteile Erkenntnisse als Verbindungen allgemeiner Vorstellungen zum Bewußtsein bringt (Syst. d. Log. S. 94). G. E. SCHULZE bezeichnet als Denken alles das, „*was im Erkennen und Vorstellen aus dem Entschlusse, es entstehen zu lassen, herrührt. Es zeigt aber nicht bloß das Vorstellen durch Begriffe an, sondern auch das Deutlichmachen jeder Art von Erkenntnis durch das willkürliche Verwenden der Aufmerksamkeit auf die Unterschiede an den Bestandteilen derselben, ferner das Vorstellen abwesender Dinge durch Erinnerung, desgleichen alles aus Gründen herrührende Urteilen, endlich das Vorstellen und Handeln nach Absicht*" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 4). Nach DROBISCH ist Denken „*ein Zusammenfassen eines Vielen und Mannigfaltigen in eine Einheit*" (N. Darst. d. Log.[5], S. 5). VOLKMANN bestimmt das Denken als „*Verbinden und Trennen der Vorstellungen, das seinen Grund hat lediglich im Inhalte der betreffenden Vorstellungen selbst*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 238). Nach LIPPS ist Denken „*objectiv bedingtes Vorstellen*" (Gr. d. Log. S. 4), ein „*Hinausgehen über das unmittelbare Tatsächliche zu dem, was um dieses Tatsächlichen willen gedacht werden muß*" (ib.). Nach REHMKE ist das Denken ein activer Seelenproceß, der Zerlegen oder Unterscheiden und Verknüpfen enthält (Allg. Psychol. S. 478, 486). Nach HELMHOLTZ ist Denken „*die bewußte Vergleichung der schon gewonnenen Vorstellungen unter Zusammenfassung des Gleichartigen zu Begriffen*"

(Vortr. u. Red. II[4], 341). Als Vergleichung von Daten bestimmt das Denken TÖNNIES (Gem. u. Ges. S. 168 f.). H. SPENCER versteht unter Denken (thought) das Feststellen von Beziehungen *(„establishment of relations")*, das Zusammenordnen von Eindrücken und Ideen (Psychol. § 378), eine *„Anpassung von inneren an äußere Beziehungen"* (l. c. § 174).

Nach HEGEL ist das Denken der Intelligenz ein *„Gedanken-haben"*, wobei der Gedanke die Sache selbst ist, *„einfache Identität des Subjectiven und Objectiven"* (Encykl. § 465), d. h. wir denken im Begriffe das Wesen des Dinges selbst. Das Denken ist (subjectiv) das *„tätige Allgemeine"*. Das Denken ist, als Subject vorgestellt, Denkendes (l. c. § 20). Das *„reine"* Denken denkt sich selbst (l. c. § 24, Zus.), hat bloße Begriffe zum Inhalt. Das *„abstrahierende Denken"* ist *„nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben der Reduction desselben als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestiert"* (Log. III, 20). Die Denkbewegung ist *„dialektisch"* (s. d.), eine Folge des in den Gedanken steckenden *„Widerspruches"*, der zum *„Umschlagen"* der Begriffe ins Gegenteil und zur *„Aufhebung"* der Gegensätze in einem höheren Begriff führt (vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss. § 644 ff.). Nach SCHELLING ist reines Denken kein wirkliches Denken; dieses ist nur da, wo *„ein dem Denken Entgegengesetztes überwunden wird"* (WW. I 10, 141). HILLEBRAND erklärt das reine Denken als *„Setzung der allgemein-concreten Einheit des Subject-Objects"* (Phil. d. Geist. I, 198), als *„subjective Position der reinen, der absoluten Wahrheit"* (l. c. S. 199 ff.). Nach HEINROTH ist das Denken durch den Willen geleitet (Psychol. S. 141), es ist ein *„Im-Bewußtsein-beschränken"* (l. c. S. 247). TRENDELENBURG betont, es gebe *„kein Denken ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet"* (Gesch. d. Kategor. S. 364). Das Denken muß *„die Möglichkeit seiner Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen"* (l. c. S. 365), dadurch, daß die *„constructive Bewegung"* desselben, vermöge deren es tätig ist, dem Wesen nach dieselbe ist wie die Seinsbewegung (ib.; vgl. Log. Unt. I[2], 136, 144). LOTZE sieht im Denken *„eine fortwährende Kritik, welche der Geist an dem Material des Vorstellungsverlaufs ausübt, indem er die Vorstellungen trennt, deren Verknüpfung sich nicht auf ein in der Natur ihrer Inhalte liegendes Recht der Verbindung gründet"* (Gr. d. Log. S. 6). *„Das Denken, den logischen Gesetzen seiner Bewegung überlassen, trifft am Ende seines richtig durchlaufenen Weges wieder mit dem Verhalten der Sachen zusammen"* (Log. S. 552). Nach STEINTHAL ist das Denken *„die Erkenntnisbewegung als logische angesehen"* (Einl. in d. Psychol. S. 108). ÜBERWEG definiert es als *„die auf mittelbares Erkennen abzielende Geistestätigkeit"* (Log. 4, § 1). Es spiegelt *„die innere Ordnung, welche der äußeren zugrunde liegt"*, ab (l. c. S. 14). Nach E. DÜHRING ist das Denken ein Product des Seins selbst, ein besonderer Fall der Wirklichkeit (Log. S. 171). Es ist *„eine Hervorbringung subjectiver Formen für die Auffassung und Kennzeichnung von Gehalt und Wirkungsweise der Dinge"* (l. c. S. 173). Denken und Sein *„entsprechen sich völlig"* (l. c. S. 207). *„Reines"* Denken ist nichts als *„die Gedankenbewegung in dem abgesonderten Gebiete der reinen Logik und Mathematik"* (N. Dialekt. S. 196). L. BÜCHNER sieht im Denken nur *„eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung"* (Kr. u. St.[15], S. 321). KIRCHMANN erklärt: *„Das Denken befaßt alle zu dem Wissen gehörenden Tätigkeiten mit Ausnahme des Wahrnehmens. Es bewegt sich in fünf*

Richtungen: 1) als das wiederholende Denken, 2) als das trennende Denken, 3) als das verbindende Denken, 4) als das beziehende Denken und 5) als die verschiedene Art, den Inhalt eines Gegenstandes zu wissen" (Kat. d. Philos. S. 27). Nach DEUSSEN ist Denken ein „*Operieren mit Begriffen*" (Elem. d. Met. § 33). SIGWART charakterisiert das Denken als „*rein innere Lebendigkeit des Vorstellens*" (Log. I², 2), dessen Zweck „*Erkenntnis des Seienden*" ist (l. c. S. 4), indem es darauf ausgeht, „*in dem Bewußtsein seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu beruhen*" (l. c. S. 6). Es entspringt dem „*Denken-wollen*" (l. c. S. 3). Nach VOLKELT ist Denken eine „*Verknüpfung der Vorstellungen mit dem Bewußtsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit*" (Erfahr. u. Denk. S. 163), ein „*Postulieren transsubjectiver Bestimmungen*" (l. c. S. 96). Nach O. SCHNEIDER ist Denken „*diejenige geistige Tätigkeit des Menschen, in welcher er sich mittelst der Stammbegriffe überhaupt erst einen Inhalt schafft, sich dessen Eigenschaften nach Maßgabe der ihn schaffenden Stammbegriffe zum Bewußtsein bringt und zugleich des Verhältnisses solches Inhaltes zu einem gegebenen Sein bewußt ist*" (Transcendentalpsych. S. 167). Nach H. CORNELIUS verfolgt das theoretische Denken „*stets das Ziel, Zusammenhang zwischen den zunächst getrennt vorgefundenen Tatsachen herzustellen, das Mannigfaltige unter einheitliche Gesichtspunkte zu ordnen*" (Einl. in d. Philos. S. 26). RIEHL betont die Notwendigkeit des Denkens für alle Erfahrung (s. d.). „*Das Denken ergänzt die Wahrnehmung. Immer wieder setzen wir einen weit größeren Zusammenhang voraus, als in den bloßen Tatsachen gegeben ist*" (Einf. in d. Philos. S. 69). Als active Betätigung der Aufmerksamkeit (des Wollens), vergleichend-synthetische Tätigkeit bestimmt das Denken SULLY (Handb. d. Psychol. S. 235 ff.; Hum. Mind C. 11). Ähnlich STOUT (Anal. Psychol. II, C. 9 u. 10), JAMES, BALDWIN, auch HÖFFDING.

W. HAMILTON bestimmt das Denken als Bedingen („*to think is to condition*"). ULRICI versteht unter Denken „*die geistige Tätigkeit überhaupt*" (Log. S. 4), es ist wesentlich „*unterscheidende Tätigkeit, und zwar sich in sich selbst unterscheidend*" (l. c. S. 13). Nach HARMS ist das Denken „*eine reine, ihr Object nicht verändernde Tätigkeit*" (Log. S. 87). Nach SPICKER ist Denken nichts als „*die logische Verallgemeinerung der empirischen Einzelwahrnehmung*" (K., H. u. B. S. 181). J. ST. MILL (Examin. p. 453), B. ERDMANN (Log. I, 1), HAGEMANN (Log. u. Noët. S. 22), W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.³, S. 103) bestimmen das Denken als Urteilen.

Nach LECLAIR sind Denken und Gedachtes nur eine „*Abbreviatur für die ganze Mannigfaltigkeit der Bewußtseinstatsachen*" (Beitr. S. 16). Alles Denken ist Denken eines Seins (s. d.). Nach SCHUPPE gehört es zum Denken, daß es „*einen Inhalt oder Object hat*", sowie der „*Anspruch, daß dieser Inhalt wirklich Seiendes ist*". „*Was eine rein subjective Denktätigkeit ohne oder noch ohne Object . . . sein könnte, ist absolut unerfindlich*" (Log. S. 7). Das Denken ist ein „*Im-Bewußtsein-haben*" ohne „*subjectives Tun*" (l. c. S. 35, 37), es besteht im Urteilen, d. h. es „*nennt die Art des Zusammenseins der Daten*" (ib.). SCHUBERT-SOLDERN: „*Das Denken ist nur ein Denken der Welt, und die Welt ist nur in Denkbeziehungen gegeben, ohne welche sie reines Abstractum ist*" (Gr. e. Erk. S. 226, vgl. S. 155).

Der Sensualismus (s. d.) betrachtet das Denken als eine Art Wahrnehmung oder Product von Empfindungen. Nach CAMPANELLA ist das Denken nur ein abgeblaßtes Wahrnehmen („*sentire languendum est et a longe*", Univ. philos. I, 4, 4).

CONDILLAC betrachtet das Denken als Entwicklungsproduct des Empfindens *(„penser c'est sentir")*. Die Empfindung wird von selbst Aufmerksamkeit, Urteil, Reflexion (Tr. d. sens. p. 38). Logisch ist das Denken *„décomposition des phénomènes et composition des idées"* (Log.). Nach CZOLBE sind alle Begriffe der empirischen Erkenntnis *„aus Empfindungen und Gefühlen als ihren Merkmalen zusammengesetzt, oder anschauliche Begriffe", „alles Denken ist ein Schauen, das Innere der körperlichen und geistigen Welt in seinen Principien absolut durchsichtig oder begriffen"* (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 257). Nach NIETZSCHE beruht das Denken auf einem praktischen Instinct, es wurzelt im Lebenstrieb, im *„Willen zur Macht"* (WW. XV, 268, 270), ist biologisch wertvoll, ohne wahres Erkenntnismittel zu sein (l. c. 272 ff.). Es ist nur eine Fortsetzung und Umformung unserer Empfindungen. Gedanken sind nur der *„Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese"* (WW. V, 187). Sie sind nur Symbole für die Wirklichkeit, zugleich sind sie Folgen von Triebbewegungen. Das bewußte Denken ist nur die Oberfläche des instinctiv-unbewußten Denkens. Das Denken ist, als Vorgang des Wählens, Auslesens, Bevorzugens, ein *„moralisches Ereignis"*, es beruht auf Wertschätzungen (WW. XI, 6, 250, 254 ff., 258, X, S. 194 f., XV, 356). Es birgt alle Irrtümer der Sprache (s. d.). Unser Denken ist nur ein *„sehr verfeinertes, zusammenverflochtenes Spiel des Sehens, Hörens, Fühlens"*, es ist Übung der Phantasie (WW. XI, 6, 233—235). Als eine Art Nachbild der Wahrnehmung betrachtet den Gedanken R. AVENARIUS (Kr. d. r. Erf. II, 77). E. MACH erblickt im Denken eine Fortsetzung der Wahrnehmungsvorgänge, es hat zunächst biologische Bedeutung, ist nur ein Teil des Lebens der Welt (Populärwiss. Vorles.[3], S. 208), geht auf Vereinheitlichung, Vereinfachung, Beherrschung der Erfahrungen aus (s. Ökonomie).

Die Associationspsychologie (s. d.) anerkennt keine spontane Denktätigkeit, sondern sieht in allem Denken nur ein Spiel der Associationen, eine *„zusammengesetzte"* Association. So ZIEHEN, welcher meint: *„Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Associationen bestimmen"* (Leitfad. d. physiol. Psychol.[2], S. 171). Die *„Willkürlichkeit"* des Denkens beruht nur darauf, daß das Denken von Bewegungsempfindungen begleitet wird (ib.). Ähnlich MÜNSTERBERG.

Der Intellectualismus (s. d.) sieht im Denken die primäre geistige Tätigkeit. Die Gefühlspsychologie leitet das Denken aus dem Gefühle (s. d.) ab als gesteigerte Energie u. dgl. So HORWICZ (Psychol. Analys. I, 258, II, 115 ff.) und TH. ZIEGLER. — Nach RIBOT ist das Denken schon der Beginn eines motorischen Processes, ein *„commencement d'activité musculaire"* (Psychol. de l'attent. p. 20; vgl. L'évolut. des idées générales 1897).

Der Voluntarismus (s. d.) betrachtet als das eigentlich Active im Denken den Willen (s. d.), der (in der activen Aufmerksamkeit) den Lauf der Vorstellungen hemmt, regelt, der (durch die Apperception, s. d.) Vorstellungen und Vorstellungsbestandteile auswählt, bevorzugt, zur Klarheit bringt. Nach SCHOPENHAUER ist das Denken eine Function des (im Gehirn objectivierten) Willens (s. d.). RÜMELIN betont: *„Der Intellect ist nicht das Primäre und Leitende in uns, sondern er nimmt eine secundäre und dienende Stellung ein. Alle seine Tätigkeiten sind nur formeller Art und bestehen in einem fortwährenden Bilden und Umbilden, Verknüpfen und Unterscheiden nach stets gleichen Formen und Gesetzen. Seine Richtung, sein Stoff wird ihm durch den Willen, oder . . ., da es kein Wollen im allgemeinen geben kann, durch die Triebe gesetzt"*

(Red. u. Aufs. I, 64 f.). *„Die Triebe . . . sind die Directiven des Intellects“* (l. c. S. 65). Nach TÖNNIES liegt dem Denken ein Gefühls- und Willenscharakter zugrunde (Gem. und Gesellsch. S. 139 f.). Das abstracte Denken ist die *„mit wacher Aufmerksamkeit geschehende Vergleichung von Daten, welche bloß vermöge der mit Wortzeichen operierenden Erinnerung wahrnehmbar sind, ihre Auflösung und Zusammensetzung“* (l. c. S. 168 f.). SULLY betont: *„Das Kind offenbart sich als Denker zuerst dunkel auf praktischem Gebiet. Die Denkfähigkeit ist bei der Entwicklung der Rasse zuerst durch die Erregung des instinctiven Begehrens und Widerstrebens in Tätigkeit gesetzt worden“* (Unters. üb. d. Kindh. S. 65). Nach KREIBIG ist das Denken eine Willenserscheinung (Die Aufmerks. S. 3). — WUNDT erblickt im Denken eine Function der Aufmerksamkeit oder Apperception (s. d.). Das Denken ist, psychologisch, Willenstätigkeit, innere Willenshandlung, die das Material der Associationen bewußt verwertet. Das Denken ist willkürliche, zweckvolle Tätigkeit. Indem verschiedene Associationen miteinander in Kampf geraten, ist es *„der willkürlich fixierte Zweck des Gedankenverlaufs, der einer bestimmten, diesem Zweck entsprechenden Verbindung vor anderen den Vorzug gibt“* (Syst. d. Philos. S. 41; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 479 f.; Log. I[2], 79 f.; Gr. d. Psychol.[5], S. 301 ff.). Die Merkmale des Denkens sind (psychologisch): 1) subjective Tätigkeit (Spontaneität), 2) selbstbewußte Tätigkeit, 3) beziehende Tätigkeit (Syst. d. Philos.[2], S. 35 ff.). Die logischen Merkmale des Denkens sind Evidenz (s. d.) und Allgemeingültigkeit (s. d.). Das Denken als Verstandestätigkeit (s. d.) wird von einem Gesetz der *„discursiven Gliederung von Gesamtvorstellungen“*, vom Gesetz der *„Dualität der logischen Denkformen“* (s. d.) beherrscht. Das abstracte Denken entwickelt sich Hand in Hand mit der Sprache (Gr. d. Psychol.[5], S. 365). Logisch ist das Denken *„jedes Vorstellen, welches einen logischen Wert besitzt“*. Ein leeres, reines Denken gibt es nicht (Log. I[2], S. 59; 435; Syst. d. Philos.[2], S. 85 ff.) Zwischen Denken und Sein besteht keine Identität, wohl aber eine Conformität. Die Denkfunctionen sind die Hülfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Objecte auffinden und sie in idealer Weise (begrifflich-symbolisch) nachconstruieren (Ideal-Realismus) (Log. I[2], S. 86 f., 90, 98 f., 6 f.; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 479 f.). Die Einheit von Denken und Sein besteht nur vor der Differenzierung des Bewußtseins in Subject und Object (Syst. d. Philos.[2], S. 87 f.). Das Denken beginnt schon an der Anschauung (Syst. d. Philos.[2], S. 67, 77, 150 ff.; Log. I[2], 558 ff.). KÜLPE bemerkt: *„Die innere Willenshandlung tritt uns namentlich beim Denken entgegen. Auch hier handelt es sich um eine anticipierende Apperception, die teils einen größeren, teils einen kleineren Kreis einzelner Reproductionen beherrscht und sich nur durch die Consequenz, mit der alles diesem Kreise Fernstehende zurückgehalten oder verdrängt wird, von zufälligen Reproductionsmotiven unterscheidet“* (Gr. d. Psychol. S. 464). *„Nicht durch eine besondere Art von Verbindungen, sondern nur durch die Leitung des Vorstellungsverlaufs vermittelst anticipierender Apperceptionen scheint uns das Denken von dem automatischen Spiel der Vorstellungen sich zu unterscheiden“* (ib.) Nach W. JERUSALEM ist das Denken (praktisch) das Überlegen, das unseren Entschlüssen voranzugehen pflegt, theoretisch die Seelentätigkeit, die bei der Erforschung der Wahrheit wirksam ist. Das Denken ist der vom Willen beeinflußte, d. h. der apperceptive Vorstellungsverlauf (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 103). — HUSSERL erklärt: *„Alles Denken . . . vollzieht sich in gewissen ‚Acten‘, die im Zusammenhange der ausdrückenden Rede auftreten. In diesen Acten liegt die*

Quelle all der Geltungseinheiten, die als Denk- und Erkenntnisobjecte oder als deren Theorien und Wissenschaften dem Denkenden gegenüberstehen" (Log. Unt. II, 472). Das objectiv Gedachte gilt allgemein, unabhängig vom Acte des Denkens (s. Wahrheit).

Nach FLECHSIG gibt es *„Cogitationscentren"* (s. d.). M. BENEDICT bemerkt: *„In der grauen Substanz des Stirnhirns befindet sich ein eigenes Sammelorgan, ein Leistungsknoten für die höhere Denktätigkeit — ein Denker-Organ"* (Die Seelenkunde d. Mensch. S. 79). Damit ist eine phrenologische Anschauung GALLS wieder erneuert. Vgl. Gedanke, Verstand, Ökonomie, Urteil, Wahrnehmung, Erkennen, Rationalismus, Panlogismus, Parallelismus (logischer).

Denkformen s. Kategorien.

Denkgegenstand s. Object.

Denkgesetze (logische Axiome) sind 1) psychologisch = die natürlichen Bedingungen, unter denen das Denken (s. d.) sich vollzieht; 2) logisch = die Postulate des Denken- und -Erkennen-wollens, des einheitlichen und seine Einheit bewahren-wollenden Ich, denen alles Denken folgen muß, soll, weil sonst eine normale, fortschreitende, erkennende Function desselben nicht möglich ist und weil sonst die Einheit, der Zusammenhang des (geistigen) Ich in Frage gestellt wird. Die Denkgesetze sind Normen des Denkwillens. Sie sind die allgemeinsten Bedingungen des Erkennens, des empirischen wie des speculativen. Sie specificieren sich in die Sätze der Identität (s. d.), des Widerspruches (s. d.), des ausgeschlossenen Dritten (s. d.) und des Grundes (s. d.).

Dem älteren Rationalismus gelten die Denkgesetze als *„ewige Wahrheiten"* (s. d.), d. h. als unmittelbar evidente und allgemein-notwendig aufzustellende Gesetze für das Denken. Sie haben apriorische (s. d.) Natur. So nach PLATO, ARISTOTELES, nach den Scholastikern, nach DESCARTES (Princ. philos. I. 49), LEIBNIZ, CUDWORTH, der schottischen Schule u. a. J. G. FICHTE leitet die Denkgesetze aus *„Setzungen"* des Ich (s. d.) ab. SCHOPENHAUER bezeichnet sie als *„metalogische Wahrheiten"* (W. a. W. u. V. Bd. I, 454). ULRICI als Gesetze der unterscheidenden Tätigkeit des Denkens (Log. S. 93 ff.). Nach RÜMELIN sind die Denkgesetze *„nicht in dem Sinn Gesetze, daß sie ein ausnahmsloses tatsächliches Geschehen bewirkten, sondern sind die Regeln, von welchen das aufmerksame, unbeirrte und auf Erkenntnis der Wahrheit gerichtete Denken unwillkürlich geleitet wird und sich leiten lassen muß, wenn es zur Wahrheit gelangen und andere davon überzeugen will"* (Red. u. Aufs. II, 123). Nach SIGWART sind sie *„die ersten und unmittelbaren Ergebnisse einer auf unsere Denktätigkeit selbst gerichteten, sie in ihren Grundformen erfassenden Reflexion"* (Log. II, 40). Nach WUNDT sind die Denkgesetze zugleich *„Gesetze des Willens"* (Log. I², 79 f.). Die psychologischen Denkgesetze *„sagen nur aus, wie sich unter gewissen Bedingungen das Denken tatsächlich vollzieht"*, *„die logischen Denkgesetze aber sind Normen, mit denen wir an das Denken herantreten, um es auf seine Richtigkeit zu prüfen."* Da es kein Denken ohne Inhalt gibt, so sind sie zugleich die allgemeinsten Gesetze des Denkinhalts selbst. Sie sind von allgemeinster Geltung, weil jedes Anschauungs- und Denkobject ihre Gültigkeit beanspruchen muß. Insofern sie auf der Erfahrung fußen, durch diese ausgelöst werden, sind sie Erfahrungsgesetze. Die Denkgesetze sind sowohl Anschauungsgesetze als Begriffsgesetze. Sie sind *„die allgemeinsten Gesetze, die unser Denken bei der Verknüpfung der empirischen Tatsachen*

befolgt". Zugleich sind sie Postulate (Log. I², 558 ff.; Syst. d. Phil.³, S. 67, 77, 150, 152 ff.; Phil. Stud. XIII, 405). Nach JODL folgt das Denken seinen eigenen Gesetzen, „*aber diese Gesetze des Denkens sind nur der Reflex jener Gesetzmäßigkeit, welche unser Bewußtsein schon auf primärer Stufe im Zusammenwirken mit den Dingen erzeugt*" (Lehrb. d. Psychol. S. 639 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN sind die Denkgesetze nur „*möglichst einfache Beispiele der einfachsten Denkbeziehungen*" (Gr. e. Erk. S. 177). Nach HUSSERL sind die Denkgesetze Verstandesgesetze überhaupt, ideale Gesetze (Log. Unt. II, 668). Sie sind die Normen des Denkens, das echte logische Apriori (l. c. S. 670). Nach NIETZSCHE ist die Grundvoraussetzung der Denkgesetze die (irrtümliche) Annahme, daß die Wirklichkeit aus beharrenden Dingen bestehe (WW. III, 1, 12, S. 30).

Denklehre s. Logik.

Denkmittel sind allgemeine Begriffe, Kategorien (s. d.), insofern sie als herrschende Gesichtspunkte, die Erfahrungen zu ordnen und zu deuten, dienen. So sind z. B. die Begriffe der Substantialität und Causalität Denkmittel, die in der Geschichte der Philosophie abwechselnd ihre Betonung finden (vgl. K. LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 44).

Denknotwendigkeit s. Notwendigkeit.

Denomination: Benennung nach etwas. THOMAS: „*Omnis determinatio est a forma*" (Pot. 7, 10, ob. 8). „*Denominatio fit a potiori*" (Sum. th. I, II, 25, 2, ob. 1).

Deontology: Pflichtenlehre (J. BENTHAM, Deontology 1834).

Dependenz: Abhängigkeit (s. d.).

Depression (psychische) besteht in der Abnahme der Gefühlserregbarkeit. Die Depressionszustände bestehen im Vorwalten der hemmenden, asthenischen Affecte (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 325, 327; HELLPACH, Grenzw. d. Psychol. S. 328 f.). Gegensatz: Exaltation (s. d.).

Descendenztheorie (Abstammungslehre) s. Evolution.

Description: Beschreibung (s. d.).

Descriptive Psychologie s. Psychologie.

Desperatismus nennt E. v. HARTMANN (Phil. Frag. S. 282) „*die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Leides und die Unerreichbarkeit des Wissens*" bei BAHNSEN.

Determination (determinatio, πρόσθεσις): Bestimmung, Bestimmtheit, das Bestimmt-sein. Es gibt eine (psychologische und metaphysische) Willens-Determination (s. Determinismus), und die logische Determination ist das Gegenteil der Abstraction (s. d.), nämlich Einengung des Begriffsumfangs durch Hinzufügung von Merkmalen.

Von der logischen Determination (πρόσθεσις) spricht schon ARISTOTELES (Anal. post. I 27, 87a 34 squ.; Met. XIII 2, 1077b 10). CHR. WOLF unterscheidet „*determinationes genericae*", „*specificae*" und „*singulares*" (Ontol. § 236), ferner „*communes*", „*propriae*", „*numericae*" (l. c. § 238 f.). Nach KANT ist „*determinare*" „*ponere praedicatum cum exclusione oppositi*" (Princ. prim. cogn. met. sct. II, prop. IV). FRIES versteht unter Determination „*die Zusammen-*

setzung der Begriffe, die logische Synthesis", welche „*durch Verbindung allgemeinerer Vorstellungen*" besondere bildet (Syst. d. Log. S. 115). Nach ÜBERWEG ist sie „*die Bildung minder allgemeiner Vorstellungen von den allgemeineren aus*" (Log.[4], § 52).

SPINOZA faßt die Determination metaphysisch auf als Einschränkung des Allgemeinen auf ein Besonderes; sie muß von der unendlichen Substanz (s. d.) ausgeschlossen sein, da jede Bestimmung der Unendlichkeit Grenzen setzt, etwas in ihr aufhebt: „*omnis determinatio est negatio*" (Epist. 59). So erklärt auch SCHELLING: „*Jede Bestimmung . . . ist eine Aufhebung der absoluten Realität, d. h. Negation*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 69). HEGEL sieht in der Negation die Grundlage aller Determination.

Determinieren: bestimmen, einschränken, zu etwas nötigen. Vgl. Determinismus.

Determinismus heißt die Lehre von der Determination (Bestimmtheit, Bedingtheit) des Handelns und Wollens durch äußere und innere Ursachen (Motive), im engeren Sinne die Anschauung, daß es eine (absolute) Willensfreiheit nicht gebe, weil das Wollen wie alles andere Geschehen dem Causalgesetze unterworfen sei. Der empirische Determinismus lehrt das Bedingt-sein des einzelnen Wollens in der inneren Erfahrung, der metaphysische das Eingereihtsein des Wollens in den Weltzusammenhang. Der mechanische Determinismus betrachtet das Wollen und Handeln als Product äußerer Factoren und Reize, der psychologische als unmittelbares Resultat innerer, geistiger Factoren, von gefühlsbetonten Vorstellungen und schließlich vom Ich, vom Charakter, von der Persönlichkeit. Vgl. Willensfreiheit.

Deutlichkeit s. Klarheit.

Dialektik (*διαλεκτική*): Unterredungskunst, Methode der Unterredung, begriffliches Verfahren (durch Entwicklung von Sätzen oder Wahrheiten aus Begriffen), logische Bewegung des Denkens von einem Begriff zum anderen mittelst Aufhebung von Widersprüchen. Im schlechten Sinn bedeutet „*dialektisch*" ein auf Überredung hinzielendes Argumentieren ohne stichhaltige Erfahrungsgrundlagen.

Ein dialektisches Verfahren machte sich schon der Eleate ZENO zu eigen (Diog. L. VIII, 57: *Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ζήνωνα διαλεκτικὴν εὑρεῖν*, vgl. IX, 25). Die Sophisten begründen eine Dialektik im schlechten Sinne, die darauf ausgeht, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, durch Scheinbeweise, Sophismen (s. d.) den Schein der Wahrheit zu erzeugen (vgl. ARISTOTELES, Rhet. II 24, 1402a 23). Die Unterredungskunst zum Zwecke der Begriffsbestimmung übt SOKRATES aus. Im Zusammen-Denken glaubt er das Wahre, Objective finden zu können: *Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα* (XENOPHON, Memor. IV, 5, 12). Bei den Megarikern artet die Dialektik in Eristik (s. d.) aus. PLATO versteht unter Dialektik die Kunst des logischen, philosophischen Verfahrens, d. h. des Verfahrens, durch Analyse und Synthese der Begriffe, durch Fortgang des Denkens von niederen zu höheren, allgemeineren Begriffen zur Erkenntnis des Seienden, der Wirklichkeit, der Ideen (s. d.) zu gelangen (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* ist die Erkenntnis [*γνῶσις*] *περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός*, sie ist *μακρῷ ἀληθεστάτη*, Phileb. 58 A, 57 E).

Vom Eros, von der Liebe zum Forschen, ergriffen, sucht der Dialektiker das Wesen der Dinge zu bestimmen (*διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, Republ. 534 B; vgl. Soph. 253 B, Phaedr. 265, 266, 276 E). Aristoteles nennt *διαλεκτική* das Beweisverfahren aus überlieferten Sätzen (*ἐξ ἐνδόξων*, Top. I 1, 100a 27); *διαλεκτικῶς* = auf syllogistische Weise (Top. I 14, 105b 31), auch = sophistisch (De an. I 1, 403a 2); *διαλεκτικαὶ προτάσεις* = Wahrscheinlichkeitsurteile (Anal. pr. I 1, 24a 22). Die Stoiker verstehen unter Dialektik teils die Grammatik, teils die Logik und Erkenntnistheorie. Das *λογικὸν μέρος* zerfällt in Rhetorik und Dialektik (Diog. L. VII, 41). Letztere ist die Wissenschaft *τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων; ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (Diog. L. VII, 42 ff.; vgl. Prantl, G. d. Log. I, 413; L. Stein, Psychol. d. Stoa II, 101). Cicero spricht über Dialektik im Sinne der Stoa (De orat. II, 38, 157; Brut. 41, 152; Disp. Tusc. V, 25, 72; Acad. II, 28, 91; Top. 2, 6). Seneca: *Διαλεκτική „in duas partes dividitur, in verba et significationes i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur“* (Ep. 1, 1; vgl. 89, 9). Epikur ersetzt die Dialektik durch die „*Kanonik*“ (s. d.).

Johannes Scotus versteht unter Dialektik die Forschung nach dem Wesen der Dinge durch logisches, speculatives Verfahren. Sie ist „*communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina*“ (Div. nat. I, 27), die „*mater artium*“ (l. c. V, 4). Sie geht vom Allgemeinen zum Besonderen und gewinnt aus diesem das Allgemeine. „*Illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur*“ (l. c. I, 16). „*Inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas*“ (l. c. V, 4). „*Dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, coniungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari*“ (l. c. I, 46). Die Dialektik ist im Wesen der Dinge gegründet („*in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita*“, l. c. IV, 4). Nach Abaelard ist die Dialektik die begriffliche Feststellung der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, „*veritatis seu falsitatis discretio*“ (Dial. p. 435). Johann von Salisbury erklärt: „*Dialectices intentio, ut sermonum vim aperiat et ex eorum praedicatione examinandi veri et statuendi scientiam assequatur*“ (Prantl, G. d. Log. II, 236). Nach Lambert von Auxerre ist Dialektik „*ars artium ad principia omnium methodorum viam habens*“ (l. c. S. 26). Nach Thomas gibt es eine „*dialectica docens*“ und „*dialectica utens*“ (4 met. 4 b).

Gegen die scholastische Wertschätzung des dialektischen Verfahrens wenden sich Ludovicus Vives, Nizolius und besonders Petrus Ramus. Ihm ist die Dialektik nichts als Disputierkunst. „*Dialectica virtus est disserendi, quod vi nominis intelligitur: διαλέγεσθαι enim et disserere unum idemque valent, idque est disputare, disceptare atque omnino ratione uti*“ (Dial. inst. p. 1). Sie ist „*doctrina disserendi*“ (l. c. p. 6). Bovillus nennt die dialektische Denkbewegung „*antiparistasis*“ (s. d.). Nach Melanchthon ist die Dialektik „*ars et via docendi*“, „*consistit in definiendo, dividendo et argumentando*“ (Dial. I, p. 1).

Kant erklärt, die Dialektik sei nur eine „*Logik des Scheins*“ (Kr. d. r. Vern. S. 83), eine „*ars sophistica, disputatoria*“, die aus einem Mißbrauch der Logik entspringt (Log. S. 11). Denn „*da sie uns gar nichts über den Inhalt*

der Erkenntnis lehret, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande . . ., so muß die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten" (Kr. d. r. Vern. S. 84). K. selbst will unter Dialektik nur „*eine Kritik des dialektischen Scheins*" verstanden wissen. Auf dem Gebiete des Erkennens zunächst besteht eine in der Natur des Denkens liegende „*transcendentale Dialektik*", die zu einer Verwechselung subjectiver Notwendigkeit mit objectiver Realität führt. Sie „*beruht auf ursprünglichen, natürlichen Illusionen, auf einem transcendentalen Schein, dessen Folge es ist, daß in unserer Vernunft . . . Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjective Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandes für eine objective Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird*" (Krit. d. r. Vern. S. 263). Die „*transcendentale Dialektik*" als Kritik begründet den „*Schein*", ohne ihn zerstören zu können (l. c. S. 263 f.). „*Da aller Schein darin besteht, daß der subjective Grund des Urteils für objectiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transcendentalen (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transcendenterweise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht*" (Proleg. § 40; vgl. § 45). Die transcendentale Dialektik besteht in der Untersuchung der Paralogismen (s. d.), Antinomien (s. d.) und Ideale (s. d.) der reinen Vernunft. Es gibt auch eine Dialektik der praktischen Vernunft, indem diese unter dem Namen des höchsten Gutes (s. d.) ein Unbedingtes sucht (Kr. d. pr. Vern. I. T., 2. B.). So auch in der Urteilskraft, nämlich betreffs der Antinomien des Geschmacks (s. d.) (Kr. d. Urt. § 55 ff.).

J. G. FICHTEs philosophische Methode, nach welcher in Entgegengesetztem das übereinstimmende Merkmal aufgesucht und der Dreischritt: Thesis, Antithesis, Synthesis gemacht wird, ist dialektisch („*synthetisch*", Gr. d. g. Wiss. S. 31; ähnlich HEGEL, s. weiter unten). SCHLEIERMACHER versteht unter Dialektik eine „*Kunstlehre des Denkens*", die Kunst des Begründens (Dialekt. S. 8), die philosophische Principienlehre (Metaphysik und Erkenntnistheorie). Dialektik ist die Philosophie, weil das Wissen ein Product des gemeinsamen Denkens ist (l. c. S. 66). Sie ist „*die Idee des Wissens unter der isolierten Form des Allgemeinen*" (l. c. S. 309, vgl. S. 22, 315). SCHOPENHAUER versteht unter Dialektik „*die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 9). SPICKER erklärt: „*Unter Dialektik verstehen wir nicht bloß eine Begriffszergliederung, sondern zugleich auch eine Begriffserzeugung. Beides zusammen fassen wir unter den Ausdruck: ‚Begriffsentwicklung'. Die zwei Hauptmomente der Dialektik sind also: Analyse und Synthese. In jener wird gezeigt, was ein Begriff ist und was er nicht ist; in dieser, was er sein soll*" (K., H. u. B. S. 165). WUNDT versteht unter dialektischen Methoden „*alle diejenigen philosophischen Methoden . . ., bei denen aus gegebenen Begriffen vermittelst einer rein logischen Entwicklung andere Begriffe abgeleitet werden*" (Phil. Stud. XIII, 68).

Auf die Wirklichkeit selbst wendet zuerst PROKLUS den Begriff der Dialektik an. Der Weltproceß macht eine triadische Entwicklung durch: aus der Einheit oder Ursache, in der das Erzeugte vermöge seiner Ähnlichkeit verharrt (μονή) tritt es heraus infolge seiner Unähnlichkeit (πρόοδος), um dann wieder zu ihr zurückzukehren (ἐπιστροφή) (Procli στοιχείωσις θεολογική, c. 31 ff.). Später überträgt HEGEL die dialektische Entwicklung, die nach ihm das logische Denken beherrscht, auf das Sein. Die Dialektik ist *„die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmäßigkeit“* (Encykl. § 10) und zugleich diese Gesetzmäßigkeit selbst. Diese besteht in der immanenten Bewegung des *„Begriffs“* (s. d.), der infolge des in ihm steckenden *„Widerspruchs“* (s. d.) sich selbst aufhebt, um wieder zu sich, auf einer höheren Stufe, zurückzukehren. Der Begriff schlägt in sein Gegenteil um, geht mit diesem in einem höheren Begriff zusammen, wodurch der Widerspruch *„aufgehoben“* wird. *„Das dialektische Moment ist das eigene Sich-aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte“* (Encykl. § 81). So entwickeln sich die Begriffe auseinander *„in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange“* (Log. I, 41). Der Geist ist hierbei nicht productiv, sondern sieht der Selbstentwicklung des Begriffs zu (Rechtsphil. S. 65). Die Dialektik ist *„die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“* (Encykl. § 81). Die geistige Entwicklung geht vom An-sich-sein durchs Für-sich-sein zum An- und Für-sich-sein. HILLEBRAND: *„Alles Geistige hat Form und Inhalt . . . nur in der Dialektik seines eigenen Tuns“* (Phil. d. Geist. II, 95). SCHASLER erklärt den dialektischen Proceß als *„Fortgang vom abstract Allgemeinen durch die Differenz und Besonderung zum Individuellen, worin der in der Besonderung enthaltene Gegensatz zu einer höheren Einheit aufgehoben, d. h. die abstracte Einheit des Allgemeinen zur concreten erhoben wird“* (Kr. Gesch. d. Ästh. S. 8). J. E. ERDMANN überträgt die Dialektik auf die Psychologie (Psychol. Briefe[3], 209, 250, 256). BAHNSEN nimmt nur eine *„Realdialektik“*, eine (antilogische) dialektische Entwicklung des Seins an (s. Widerspruch). R. HAMERLING betrachtet die Seins-Dialektik als logisch, zweckmäßig, er kennt auch eine Dialektik des Denkens und der Anschauung (Atom. d. Will. I, 73 ff.). Im Sinne Hegels lehrt CARNERI (Sittl. u. Darwin. S. 12). Vgl. E. DÜHRING, Natürl. Dialektik 1865.

Dialektiker (διαλεκτικοί, dialectici): Beiname der Megariker (Diog. L. II, 10, 106), auch der Scholastiker.

Diallele (δι' ἀλλήλων, durcheinander) heißt die Zirkeldefinition, bei der das zu Definierende zur Definition verwendet wird, auch der *„circulus vitiosus“*, der Zirkelbeweis (s. d.), der Beweis durch das, was schon des Beweises bedürftig ist, und zwar durch das zu Beweisende selbst. Die Stoiker verstehen unter διάλληλος λόγος Fragen wie die: *„Wo wohnt Theon? Da, wo Dion. Wo wohnt Dion? Da, wo Theon“* (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 492). Die Skeptiker behaupten, jeder Beweis (s. d.) sei eine Diallele (vgl. Tropen).

Dianoëtik: Urteilslehre (K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss. S. 101 ff.).

Dianoëtische Tugenden s. Tugend.

Dianoiologie: Lehre von der διάνοια, von der Denkkraft (SCHOPENHAUER). Dianoiologische Gesetze sind nach LIEBMANN die logischen Denkgesetze (Anal. d. Wirkl.[3], S. 251 f.).

Diazeuxis (*διάζευξις*) heißt die *ὑπόθεσις ἐν διαιρέσει* (PHILOPONUS ad Anal. pr. f. LX b; PRANTL, G. d. Log. I, 384).

Dichotomie: logische Zweigliederung, Einteilung nach zwei Gesichtspunkten. Sie wird bevorzugt von PLATO (Polit. 262 A; Gorg. 500 C), LEIBNIZ (Opp. Erdm. p. 304 b) u. a.

Dichte (solidity): nach LOCKE u. a. eine primäre Qualität (s. d.) der Körper.

Dictum de omni et nullo: der Satz von allem und keinem, d. h. die logische Regel, daß alles, was dem Allgemeinen, der Gattung als Merkmal zukommt oder nicht zukommt, auch vom Besonderen, der Art, dem Individuum gilt oder nicht gilt: „*Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam vel singulis valet.*" „*Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi*" („*Das Merkmal des Merkmals ist auch Merkmal des Dinges, das dem Merkmale Widersprechende ist auch mit dem Dinge nicht vereinbar*"). ARISTOTELES bestimmt: *ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται* (Kateg. 3, 1 b 10). Die Gleichsetzung des Allgemeinen mit der Gattung findet sich bei den Scholastikern. Dann bei CHR. WOLF: „*Quicquid de genere vel specie omni affirmari potest, illud etiam affirmatur de quovis sub illo genere vel illa specie contento; quicquid de genere vel specie omni negatur, illud etiam de quovis sub illo genere vel illa specie contento negari debet*" (Phil. rat. § 346 f.). LAMBERT fügt das „*dictum de diverso, de exemplo, de reciproco*" hinzu (Organ. I, Vorr.). KANT: „*Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst*" (WW. II, 57). „*Was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist*" (Krit. d. r. Vern. S. 253). FRIES: „*Was unter dem Subject einer bejahenden Regel steht, das steht auch unter ihrem Prädicat; was unter dem Subject einer verneinenden Regel steht, das ist von ihrem Prädicat ausgeschlossen*" (Syst. d. Log. S. 175). J. ST. MILL anerkennt das dictum nicht als Basis des Schließens, es wird vom Besonderen aufs Besondere geschlossen (Log. II, c. 3). LOTZE: „*Jedem Subject kommt das Prädicat seiner Gattung zu*" (Gr. d. Log. § 85).

Diesheit = haecceïtas (s. d.) bei CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 180).

Differentialpsychologie: Psychologie der Verschiedenheiten der Individuen, Charakterologie (s. d.). Vgl. Individualpsychologie.

Differenz: Verschiedenheit, Unterschied (s. d.). Differentia specifica: das artbildende Merkmal (s. Definition) (bei BOËTHIUS u. a., bei ARISTOTELES: *διαφορὰ εἰδοποιός*, Top. VI 6, 143 b 8). Differentia numerica ist „*der Inbegriff der Merkmale, wodurch sich die Individuen einer Art voneinander unterscheiden*" (HAGEMANN, Log. u. Noët. S. 28). Diese Merkmale sind nach der scholastischen Logik: „*Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*".

Differenzierung: Ausbildung von Differenzen, Unterschieden, Besonderung eines Homogenen in verschiedenartige Teile, Organe, Functionen, verbunden mit Arbeitsteilung bei den Organismen und in der Gesellschaft. Es gibt eine biologische, psychologische und sociale Differenzierung (alle besonders von H. SPENCER berücksichtigt). Vgl. Evolution, Sociologie.

Dilemma (*δίς-λῆμμα*, zweiteilige Annahme) ist eine Art des Disjunctionsschlusses (s. d.) oder ein Schluß mit zweigliedrigem disjunctiven und zugleich hypothetischen Obersatz: 1) Wenn A ist oder wäre, so ist oder müßte B ein C sein. Weder B noch C sind oder können sein. Also ist A nicht. 2) Wenn S nicht gilt, so muß es weder A noch B sein. S ist A. Also gilt S. Bei mehr als zwei Unterscheidungsgliedern ergeben sich Trilemmen, Tetralemmen, Polylemmen. Das Dilemma kommt oft als Trugschluß vor, z. B. der *„Gehörnte“* (Cornutus, s. d.), der *„Krokodilschluß“* (s. d.), der *„Antistrephon“* (s. d.). Vgl. GELLIUS X, 5; Logik von PORT-ROYAL III, 16; PRANTL, G. d. Log. I, 510.

Dimatis ist der vierte Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz besonders bejahend (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Dimension: Ausmessung im Raume (dreifache, n-fache Dimension), in der Zeit (einfache Dimension). Nach ZÖLLNER u. a. gibt es noch eine *„vierte Dimension“* des Raumes, was auch der Spiritismus behauptet. Schon H. MORE spricht von einer vierten Dimension als der *„Wesensdichtigkeit“* (*„spissitudo essentialis“*) der immateriellen Substanzen. *„Ita ubicumque vel plures vel plus essentiae in aliquo ubi continetur, quam quod amplitudinem huius adaequat, ibi cognoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem“* (Enchir. met. I, 28, § 7). Vgl. Raum.

Ding (*χρῆμα, πρᾶγμα*, res, ens): 1) Allgemein jede Sache, jedes Etwas, das sich denken, von dem sich sprechen läßt. Gegensatz: das Nichts, das *„Unding“*. 2) Das Einzelding als Ganzes von Eigenschaften, das *„Außending“*, das reale Object, das wirkliche Wesen als Träger von Merkmalen. Der Ding-Begriff ist eine logische Kategorie (s. d.), er entsteht dadurch, daß das Ich einen constanten Complex von Qualitäten, der mit Widerstandsempfindungen verbunden auftritt, als ein einheitliches, identisches, dauerndes, wirkungsfähiges Wesen auffaßt, es nach Analogie seiner (des Ich) selber deutet. Das *„Ding“* ist ursprünglich eine Art Gegen-Ich, ein Ich-Analogon, d. h. ein ebenso Selbständiges, Kraftvolles, Permanierendes wie das Ich. Es ist von Anfang ein Vorstellungszusammenhang, der mehr als die unmittelbare Sinneswahrnehmung enthält, und der noch um einen *„transcendenten Factor“* (s. d.), um eine durch *„Introjection“* (s. d.) hineingelegte Art Ichheit bereichert wird. Die *„Dinge“* des naiven Menschen sind also mehr als bloße objective Bewußtseinsinhalte, sie setzen sich aus etwas (vom philosophischen Standpunkte) Bewußtseinsimmanentem und etwas als transcendent, an sich seiend Gemeintem zusammen. Der Ding-Begriff entsteht formal aus der synthetischen Tätigkeit des Denkens, welche den Erfahrungsinhalt formt, material durch die Ergänzung der äußeren durch die innere Erfahrung. Einzeldinge erstehen dem erkennenden Bewußtsein erst durch die (apperceptive) Zerlegung des Vorstellungsganzen.

Dem Realismus (s. d.) gelten die Dinge als Wesenheiten außer und unabhängig von dem Bewußtsein des Subjects, dem Idealismus (s. d.) hingegen als Vorstellungen oder als Complexe, Zusammenhänge von Vorstellungen und Vorstellungsmöglichkeiten.

Im weiteren Sinne wird der Begriff *„Ding“* gebraucht in der antiken Philosophie. Dann bei den Scholastikern, welche unter Dingen (*„entia, res“*) sowohl Außendinge (*„entia realia“*) als auch Denkinhalte überhaupt (Gedanken-

dinge, „*entia rationis*") verstehen. Schon DIONYSIUS AREOPAGITA unterscheidet „*entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia*" (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 15, 2). Nach THOMAS ist „*res*" sowohl das, „*quod est in anima*" als auch „*quod est extra animam*" (1 sent. 25, 1, 4 c). „*Ens*" = „*quod significat substantiam rei*" (De ente et ess. 1). „*Ens rationis*" ist nach DUNS SCOTUS „*subiectum logicae*", „*ens in quantum mobile est*" = „*subiectum naturalis scientiae*", „*ens sub ratione*" = „*subiectum metaphysicae*" (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 203). WILHELM VON OCCAM betont: „*non ideo aliquid dicitur ens rationis, quia non est vera res existens in rerum natura, sed ideo dicitur ens rationis, quia non est nisi in ratione, qua mens utitur pro alio vel intelligitur aliud*" (Sum. th. I, 40). „*Ens reale accipitur pro omni vera re existente in rerum natura*" (Sent. prol. qu. 1). Nach SPINOZA ist „*ens*" „*id omne, quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere, reperimus*" (Cogit. met. I, 1). „*Ens fictum*" ist „*quod ex sua natura existere nequit*" (ib.). Nach LEIBNIZ ist ein Ding alles, dessen Begriff etwas Positives enthält oder das als möglich Vorstellbare (Opp. Erdm. p. 442). CHR. WOLF bestimmt „*ens*" als „*quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*" (Ontol. § 134), „*non-ens*" als „*quod existere nequit*" (l. c. § 137), „*ens imaginarium*" als „*quod notione imaginaria exhibetur*" (l. c. § 141). „*Quod possibile est, ens est*" (l. c. § 135). „*Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur res, quatenus est aliquid*" (l. c. § 243). Ding ist „*alles, was sein kann, es mag wirklich sein oder nicht*" (Vern. Ged. I, § 16).

Das Ding als Substanz (s. d.), als Wesenheit außer dem Bewußtsein, als Ursache der Vorstellung, als von seinen Merkmalen ontologisch Verschiedenes: in der antiken Philosophie und in der Scholastik, bei DESCARTES (s. Substanz), LOCKE, der schottischen Schule u. a. CRUSIUS versteht unter Ding „*dasjenige, was wirklich so, wie es gedacht wird, auch außerhalb der Gedanken vorhanden ist*" (Vernunftwahrh. § 11). — Nach HERBART ist das Ding „*eine Complexion von Merkmalen, noch ohne Frage nach ihrer realen Einheit, die dabei blindlings vorausgesetzt wird*" (Lehrb. z. Psychol. S. 86). Die Vorstellung des Dinges entsteht durch „*Zerreißung*" der Umgebung (Psychol. a. Wiss. II, § 118). Das Ding ist „*die Substanz, welcher die Merkmale inhärieren*" (Met. II, § 215). In dem Begriffe des Dings mit vielen Eigenschaften steckt ein Widerspruch, weil die Mehrheit der Eigenschaften die Einheit des Dinges aufhebt. Der Widerspruch wird gelöst durch die Methode der „*Beziehungen*" (s. d.) (Met. II, § 184 f.).

Nach ARDIGÒ ist ein Ding (cosa) das in einem Raume Coëxistierende (Op. filos. I, 72). Nach SIGWART liegt der Ding-Vorstellung zuerst „*die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt zugrunde, also eine räumliche und zeitliche Synthese*" (Log. II², 113). Das Ding ist „*ein Vorgestelltes, das als eine räumlich abgegrenzte, in der Zeit dauernde Gestalt sich uns darstellt*" (l. c. S. 117). UPHUES bestimmt das Ding als „*das in demselben Raume Coëxistierende*" (Psychol. d. Erk. S. 58). „*Unter Ding verstehen wir . . . ein Undurchdringliches, das wir auf Grund der Tast- und Gelenkempfindungen kennen lernen*" (l. c. I, 57). Nach B. ERDMANN ist das Vorgestellte ein Ding mit Eigenschaften, „*sofern es sich als beharrendes selbständig Wirkliches, d. i. als selbständig Wirkendes und Leidendes zu erkennen gibt. In diesem Sinne sind die Körper, ist aber auch das Subject des Bewußtseins ein Ding mit Eigenschaften*" (Log. I, 56).

Der Pantheismus (s. d.) sieht in den Einzeldingen nur relative Existenzen, Formen oder Modificationen des einen Wesens, der Natur, Substanz, Gottheit. So besonders nach SPINOZA. *„Res singulares“* sind Dinge, *„quae finitae sunt et determinatam habent existentiam“* (Eth. II, def. VII). *„Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“* (Eth. I, prop. XXXV, Coroll.). Nach MALEBRANCHE sind die Dinge nur *„des participations imparfaites de l'être divin“* (Rech. II, 6). Nach SCHELLING ist das Ding ein *„Moment“* des *„ewigen Actes der Verwandlung“* des Absoluten (Naturphilos. S. 76), *„nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 61). HEGEL versteht unter Ding *„das existierende Etwas“* (Log. II, 124), *„die Totalität als die in einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz“* (Encykl. § 125). Nach K. ROSENKRANZ ist *„Ding“* das Wesen *„als in seiner Existenz sich als Totalität aller seiner Bestimmungen auf sich selbst beziehend“* (Syst. d. Wiss. S. 60 f.). Für SCHOPENHAUER sind die Dinge nur flüchtige Erscheinungen des einen Willens (s. d.). E. DÜHRING versteht unter Ding *„eine bestimmte Abgrenzung der Materie, in welcher irgend ein Verhalten mehr oder minder dauernd angelegt ist“* (Log. S. 201). Die Dinge sind *„zum Teil vorübergehende Ausprägungen bestimmter Formen und Gruppierungsverhältnisse und nur insoweit, als sie allgemeinen Weltstoff enthalten, auch absolute Dauerbarkeiten“* (l. c. S. 202).

Der empiristische Idealismus besonders bestimmt das Einzelding als (associativen) Complex von Sinnesqualitäten und Erinnerungsinhalten. So BERKELEY (Princ. XCIX), HUME (Treat. I, III, sct. 14, Inquir. IV, 1), J. ST. MILL (Exam. ch. 11, p. 190 ff.). R. AVENARIUS versteht unter *„Ding“* das *„Bleibende“* in einem Eigenschaftscomplexe (Krit. d. r. Erf. II, 74). E. MACH bestimmt das Ding als eine constante Gruppe von Empfindungen oder *„Elementen“* (Analys. d. Empfind.[4], S. 5 ff.). Das Ding ist nichts außer dem Zusammenhang dieser Elemente (s. d.). Die vermeintlichen Einheiten *„Körper“*, *„Ich“* sind nur *„Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke“* (l. c. S. 10 f.). OSTWALD versteht unter *„Ding“* *„ein Erlebnis, das wir von anderen als getrennt oder unterscheidbar empfinden“* (Vorles. üb. Naturphil.[2], S. 77 f.). — SCHUPPE erblickt den Dingcharakter in der Einheit und Notwendigkeit, welche die in der Wahrnehmung vereinten Sinnesdata *„hier und jetzt“* verbindet (Log. S. 117, 120). Die Dinge sind etwas dem Bewußtsein Immanentes (s. d.). Es gibt Raum- und Zeitdinge (l. c. S. 123 ff.). Was als ein Ganzes oder als eine Einheit gedacht wird, ist in gewissem Sinne ein Ding (l. c. S. 130). Das Ding ist nicht die Summe seiner Eigenschaften, sondern die *„Einheit von Unterscheidbarem, durch welche auch die unterscheidbaren Einzelnen erst den Charakter der Eigenschaft oder des Teiles bekommen“* (l. c. S. 130). Vom Körperlichen ist das *„Ichding“* (l. c. S. 140) zu unterscheiden. Nach SCHUBERT-SOLDERN ist das Ding *„eine Gruppe räumlich zeitlich-qualitativ bestimmter Causalbeziehungen“* (Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 7. Bd., S. 430), *„ein zeitlich und räumlich bestimmtes, in einer bestimmten Art gesetzlicher Veränderung begriffenes Zusammen von einfachen Daten“* des Bewußtseins (Gr. e. Erk. S. 68, 126 ff., 138). Nach REHMKE gründet sich die Einheit des *„Ding-Concreten“* *„auf das notwendige Zusammen im Nacheinander verschiedener Augenblickseinheiten“* (Allg. Psychol. S. 44). *„Ding“* und *„gewußtes Ding“* sind dasselbe Gegebene (l. c. S. 74). Die Dinge sind nicht außer dem Bewußtsein, gehören der Seele zu (l. c. S. 81 f.).

FECHNER bestimmt: „*Jedes Ding, mit dem wir umgehen, ist für uns geistig charakterisiert durch eine Resultante von Erinnerungen an alles, was wir je bezüglich dieses Dinges und selbst verwandter Dinge äußerlich und innerlich erfahren, gehört, gelesen, gedacht, gelernt haben. Diese Resultante von Erinnerungen knüpft sich ebenso unmittelbar an den Anblick des Dinges, wie die Vorstellung desselben an das Wort, womit es bezeichnet wird*" (Vorsch. d. Ästh. I, 93). Nach L. GEIGER ist ein Ding die Gesamtsumme von Empfindungsmöglichkeiten, eine durch das Wort hergestellte „*ideale Einheit*" (Urspr. u. Entw. d. m. Spr. I, 46, 51). TH. LIPPS versteht unter Dingen „*Complexe von Vorstellungsinhalten, aber nicht von solchen, die wir beliebig vereinigen, sondern von solchen, die wir — wenigstens unter Voraussetzung anderer, stillschweigend hinzugedachter Bedingungen — zusammendenken müssen*" (Gr. d. Seelenleb. S. 435). „*Was aber ‚Dinge' und ‚Eigenschaften' schließlich macht, ist das mit den Elementen des Dinges nicht gegebene, sondern vom Denken auf Grund der Erfahrung hinzugefügte Band der Zusammengehörigkeit oder der wechselseitigen logischen (‚causalen') Relation zwischen den Elementen. Dies Band der Notwendigkeit . . . kann als das letzte ‚Substrat' in dem Ding bezeichnet werden*" (Gr. d. Log. S. 89). HUSSERL versteht unter Dingen „*die durch eine Causalgesetzlichkeit einheitlich umspannten Concreta*" (Log. Unt. II, 249). H. CORNELIUS erklärt, das Ding sei seinem Begriffe nach „*identisch mit einem gesetzmäßigen Zusammenhange unserer Wahrnehmungen*", im Begriffe des Gegenstandes wird die Gesamtheit der Wahrnehmungen verknüpft (Einl. in d. Philos. S. 262, 257 ff.; Psychol. S. 236 ff., 246 ff.). Nach E. v. HARTMANN ist das Ding „*eine Gruppe von äußeren Wahrnehmungen, die einen . . . relativ beständigen Kern hat*" (Kategor. S. 496). Das Ding gilt als das, dem die Eigenschaften inhärieren; es wirkt also schon hier die Kategorie der Substantialität mit (ib.).

Der Kriticismus leitet den Dingbegriff aus der synthetischen Function des Bewußtseins ab, aus der nach (apriorischen) Kategorien (s. d.) formenden Tätigkeit des Ich, welches das Vorstellungsmaterial in seine eigene Einheit hineinverarbeitet, zu objectiven, gesetzmäßigen Zusammenhängen verknüpft. Die Einheit des Dinges ist nach KANT ein Reflex der Identität des erkennenden Bewußtseins (Kr. d. r. Vern. S. 122). Die Dinge im Raume sind kategorial verknüpfte Vorstellungsinhalte, nicht die Dinge an sich (s. d.), sondern Erscheinungen (s. d.) (l. c. S. 57, 316). Das Dasein der Dinge ist nicht zu bezweifeln (s. Object). Im Sinne Kants bestimmen das Ding A. LANGE (einheitliche, zusammenhängende Gruppe von Erscheinungen), H. COHEN, NATORP u. a. Nach O. SCHNEIDER bezeichnet der Dingbegriff „*diejenige dem Geiste ureigene Denkverrichtung, durch welche aus dem steten Flusse der wechselnden mannigfaltigen Bewußtseinszustände ein bestimmter Denkinhalt als Inbegriff einer Anzahl solcher zusammengehöriger Bewußtseinsinhalte geformt und dergestalt herausgehoben wird, daß nun erst das Subject, das Bewußtsein seinen Denkgegenstand hat*" (Transcendentalpsychol. S. 186 f.).

Nach RIEHL legt das Ich seine eigene Identität (s. d.) in die Dinge. Diese sind „*constante Gruppen von Eigenschaften, zur Einheit des Bewußtseins gebracht*" (Phil. Krit. II 1, 234 ff., 295). WUNDT betont, der Substanzbegriff stecke noch nicht im Dingbegriffe. Die Erfahrungsdinge sind nichts absolut Beharrendes, sondern „*was im fortwährenden Wechsel der Erscheinungen zusammenhängt*", constante Complexe von Eigenschaften und Zuständen. Der Dingbegriff ist nicht Product der bloßen Association, sondern einer „*apper-*

ceptiven Synthese“ und hat seine letzte Quelle in der Einheit des Bewußtseins. Wie sich die Apperception (s. d.) als constante Tätigkeit abhebt vom wechselnden Inhalt des Appercipierten, so sondert sich an unseren Vorstellungen von den wechselnden Vorgängen der bleibende Gegenstand. Das Ich überträgt *„die aus der eigenen apperceptiven Tätigkeit hervorgegangene Idee eines Substrats der Vorstellungen auf die Gegenstände des Vorstellens“. „Die Selbständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer Vorstellungen werfen ihren Reflex auf die Dinge außer uns*“ (Syst. d. Philos.[2], S. 163, 255 ff.; Log. I[2], S. 462 ff., 470 ff.: Phil. Stud. II, 171 f., XII, XIII). Das geistige Geschehen ist nicht selbst ein Ding (Syst. d. Phil.[2], S. 277 ff.; Log. I[2], 537 ff.). Anlaß zur Bildung des Dingbegriffes ist überall da gegeben, *„wo einerseits ein Complex von Erscheinungen sich selbständig abhebt von andern, mit denen er in Beziehung steht, und wo anderseits die Veränderungen, welche jener Complex darbietet, stetig auseinander hervorgehen*“. Die Sonderung des Gegebenen in eine Mannigfaltigkeit von Einzeldingen wird besonders durch die Anschauung der Bewegung vermittelt, indem das in der Bewegung selbständig und unabhängig Bleibende als ein Ding aufgefaßt wird. Nach JODL ist die Dingvorstellung das Product einer Synthese (Lehrb. d. Psychol. S. 548).

Durch eine Introjection (s. d.) der Ichheit, des eigenen Seelenseins in die Inhalte der Wahrnehmung kommt der Dingbegriff zustande nach SCHLEIERMACHER, BENEKE (Syst. d. Met. S. 170 ff.; Lehrb. d. Psychol. § 149), RITTER (Syst. d. Log. I, 294), ÜBERWEG (Syst. d. Log., S. 77 f.), HORWICZ, nach welchem das Ding ein *„Quasi-Ich*“ ist (Psychol. Anal. II, 1, 145 ff.), J. WOLFF u. a., JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.[3], § 55). So auch NIETZSCHE. Nach ihm ist das *„Ding*“ eine Fiction, ein Grundirrtum, ein Phantasieproduct, da unsere Organe, die nicht fein genug sind, überall die Bewegung wahrzunehmen, uns etwas Beharrendes vorspiegeln (WW. III, 1, 18, S. 38 f., XI, 2, 31, XII, 1, 15). Die *„Dingheit*“ ist eine subjective Kategorie, eine Folge des Subjectsbegriffs, eine Projection der (geglaubten) Ich-Substanz in die Wahrnehmung (WW. XI, 6, 239, XV, 275). In Wahrheit sind die Dinge nur Complexe des Geschehens, die relativ dauerhaft sind (WW. XV, 277). Vgl. Object, Identität.

Ding an sich heißt dasjenige, was den Objecten der Außenwelt als transcendenter Factor (s. d.) zugrunde liegt, das Ding, wie es unabhängig vom erkennenden Subject in seinem Eigensein besteht, die Wirklichkeit außerhalb des erkennenden Bewußtseins und nicht in die Formen desselben gekleidet. Es manifestiert sich in der Erscheinung (s. d.). Da die Dingheit schon (an der Hand der Erfahrung) durch das Denken gesetzt ist, so spricht man besser vom *„An-sich der Dinge*“ als dem äußeren Grunde der Objectvorstellungen. Die Unabhängigkeit dieser vom Willen des Subjects, ihre Constanz, Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit nötigt das Denken, ein An-sich der empirischen Dinge anzunehmen, zu fordern; dadurch wird das Transcendente nicht zu einem Bewußtseinsimmanenten, sofern es nur mit Bestimmungen gesetzt wird, die wirklich als außer dem erkennenden Ich existierbar gedacht werden können. Das An-sich der Dinge ist ein Correlat, ein Analogon zur Ichheit. Es wird denn auch vom Spiritualismus (s. d.) als etwas Seelisches, vom Voluntarismus (s. d.) als Wille, vom Intellectualismus (s. d.) als Vernunft gedacht. Für den Materialismus (s. d.) ist die Materie Ding an sich. Für den subjectiven Idealismus gibt es überhaupt keine Dinge an sich. Der (aprioristische) Kriticismus (und Agnosticismus) behauptet die Unerkennbarkeit der Dinge an sich.

Der Begriff des *„An-sich“* (s. d.) findet sich schon in der antiken Philosophie. Die Kyrenaiker unterscheiden von dem objectiven Bewußtseinsinhalte (*τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*) das Ding an sich, das unbekannt ist (*τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν*, Sext. Empir. adv. Math. VII. 191). Auch CHRYSIPP unterscheidet Erscheinung und Ding (l. c. VIII, 11; Pyrrhon. hypot. II, 7).

Nach DESCARTES sagen uns die Sinnesqualitäten in der Regel nichts über die Beschaffenheit der Dinge an sich. *„Satis erit, si advertamus, sensuum perceptiones non referri nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos docere, qualia in seïpsis existant“* (Princ. philos. II, 3). MALEBRANCHE meint, Gott schaue die Dinge an sich (*„en elles-mêmes“*). LEIBNIZ sieht in den Monaden (s. d.) Dinge an sich, deren Phänomene die Körper sind.

LOCKE hält das Wesen des Geistes und der Materie, die *„things themselves“*, für unbekannt; so auch HUME (Treat. Einl. S. 5). MAUPERTUIS erklärt: *„Nous vivons dans un monde où rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons. Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions, qu'elle éprouve, et, ne ressemblant à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentent toutes“* (Lettres philos. 1752). Nach CONDILLAC steht es fest, daß wir nicht die Dinge an sich wahrnehmen. Sie können ganz anders sein, als sie sich uns darstellen (Trait. d. sens. IV, 5, § 1). BONNET unterscheidet die Erscheinung (*„ce que la chose paraît être“*) von der *„chose en soi“*. *„Autrefois on cherchait ce que les choses sont en elles-mêmes, et on disait orgueilleusement des savantes sottises. Aujourd'hui on cherche ce que les choses sont par rapport à nous, et ont dit modestement des grandes vérités.“* *„L'essence réelle de l'âme nous est aussi inconnue que celle du corps. Nous ne connaissons l'âme que par ses facultés, comme nous ne conaissons le corps que par ses attributs“* (Ess. de Psychol. C. 36). Ähnlich HEMSTERHUIS. Nach LAMBERT ist die Sache, *„wie sie an sich ist“*, zu unterscheiden von der Sache *„wie wir sie empfinden, vorstellen“* (Organ. Phaen. I, § 20, 51).

Eine neue Prägung bekommt der Begriff des Ding an sich bei KANT. Er versteht darunter das unerkennbare Sein der Dinge außerhalb des erkennenden Bewußtseins, den *„Grund“* unserer Wahrnehmungen. Es sind uns Dinge gegeben, *„allein von dem, was sie an sich sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen (d. i. die Vorstellungen, die sie uns wirken)“* (Prolegom. § 13, Anm. II). Die Dinge an sich sind uns gänzlich unbekannt, alles Vorstellbare, positiv begrifflich zu Bestimmende gehört zur Erscheinung (s. d.), die aber ein *„Correlat“* an sich haben muß (Krit. d. r. Vern. S. 57). *„Was für eine Bewandtnis es mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt“* (l. c. S. 66). Doch kann, ja muß die Existenz von Dingen an sich zwar nicht erkannt, aber doch wenigstens gedacht werden. *„Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“* (l. c. Vorr. z. 2. Ausg., S. 23). Der *„Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen“* liegt in etwas *„Übersinnlichem“*; *„die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäß, zu bestimmen), aber sie*

sind nicht der Stoff derselben" (Üb. e. Entdeck. S. 35 f.). Die praktische Philosophie Kants ist geneigt, den reinen Willen, d. h. den freien, sich selbst zur Sittlichkeit bestimmenden Willen, als Ding an sich anzusehen (Kr. d. pr. Vern. 1. T., 1. B., 3. Hptst.). Als „*Noumenon*" (s. d.) ist das Ding an sich ein „*Grenzbegriff*" (Kr. d. r. Vern. S. 235).

Die Annahme von Dingen an sich zugleich mit der Behauptung der Subjectivität der Kategorien, welche ein „*Ding*" erst constituieren, wird von einer Reihe von Philosophen beanstandet oder corrigiert. So von JACOBI. Nach ihm können Dinge an sich nicht auf uns einwirken, da die Causalität nur für Erscheinungen gilt (WW. II, 301 f.). Ohne die Voraussetzung von Dingen an sich kommt man nicht in das Kantsche System hinein, und mit ihr kann man nicht darin bleiben (l. c. S. 304). Ganz ähnlich argumentiert G. E. SCHULZE (Aenesid. S. 262). BECK will den Begriff des „*Dinges an sich*" eliminieren, das Subject wird nicht durch dasselbe, sondern durch die Erscheinungsobjecte afficiert (Erl. Ausz. III). Auch S. MAIMON setzt die „*Affection*" ins Bewußtsein selbst und negiert das Ding an sich. Mit diesem Idealismus macht J. G. FICHTE vollkommen Ernst. Nach ihm ist der Gedanke des „*Dinges an sich*" ein Ungedanke; das Ding ist so, wie es von jedem Intellecte gedacht werden muß. Kein Object ohne Subject — daher kein Ding an sich (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Das Ding ist ein Setzungsproduct des Ich (s. d.), praktisch so, wie wir es machen sollen (l. c. S. 275). Doch kann Fichte den „*Anstoß*" nicht beseitigen, der uns nötigt, Objecte anschaulich-begrifflich zu setzen. — SCHELLING erklärt die Dinge an sich für „*Ideen in dem ewigen Erkenntnisact*" (Naturphil. S. 76). Es gibt wohl ein Erstes, für sich Unerkennbares, aber es gibt kein Ding an sich, das Ding mit den subjectiven Bestimmungen ist das wahre Ding (WW. I 10, 216). HEGEL sieht im „*Ding an sich*" ein Abstractionsproduct aus der Reflexion auf die Dingheit. Es ist „*das Existierende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene wesentlich Unmittelbare*" (Log. II, 125). Das An-sich der Dinge ist nicht unerkennbar, es ist „*Idee*" (s. d.). K. ROSENKRANZ: „*Das sogenannte Ding an sich ist . . . ein bloßes Abstractum*", weil jedes Ding nur in seinen Bestimmtheiten Existenz hat (Syst. d. Wiss. S. 61). „*Das wahrhafte Ding an sich sind die Unterschiede, welche das Wesen in seine Existenz setzt*" (ib.). Nach CHALYBÄUS ist der Begriff des Ding an sich der, daß es das „*andere*" jedes subjectiven Begriffs ist (Specul. Philos. seit Kant[4], S. 92).

Die Unerkennbarkeit des „*Ding an sich*" betonen in abgestufter Weise die Kantianer und andere Denker. So V. COUSIN: „*Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parceque nous ne pourons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes . . . Mais savons-nous quelque chose de plus? Nous ne savons pas ce que les choses sont en elles-mêmes*" (Cours d'hist. de la phil. 8me leç.). Ähnlich W. HAMILTON, J. ST. MILL (Log. I, 74), auch H. SPENCER, nach welchem das Absolute, Gott (s. d.) „*unknowable*" ist. A. LANGE sieht im Ding an sich einen „*Grenzbegriff*", der notwendig aber völlig problematisch, ohne positiven Inhalt ist (Gesch. d. Mat. II[3], 49). Wir kennen nur die Eigenschaften; das Ding selbst ist nur ein „*Ruhepunkt für unser Denken*". O. LIEBMANN hält das Ding an sich, wie es bei Kant auftritt, für ein „*Unding*" (K. u. d. Epig. S. 45 ff.), für ein „*hölzernes Eisen*" (l. c. S. 27). Nach COHEN ist das Ding an sich ein bloßer „*Grenzbegriff*" (Kants Theor. d. Erf. S. 252). HELMHOLTZ hält unsere Erkenntnis für ein „*Zeichensystem*" unbekannter Verhältnisse

der Dinge an sich (Tatsach. i. d. Wahrn. S. 39). SABATIER hält das *„Ding an sich"* für ein *„Unding"* (Religionsphilos. S. 295). E. LAAS hält die Frage nach den Dingen an sich, wegen der Relativität (s. d.) unseres Erkennens, für undiscutierbar (Id. u. pos. Erk. S. 458 f.). RIEHL hält nur die *„Grenzen"* der Dinge für erkennbar, d. h. die in unseren Anschauungs- und Denkformen zum Ausdruck gelangenden einfachen Verhältnisse derselben (Phil. Krit. II 1, 24).

Von Idealisten und Positivisten wird das *„Ding an sich"* ganz eliminiert. So von der *„Immanenzphilosophie"* (s. d.). Nach HODGSON gibt es kein Ding an sich, *„because there is no existence beyond consciousness"* (Phil. of Reflect. I, 219). *„Thing-in-itself is a word, a phrase, without meaning, flatus vocis."* *„Everything is phenomenal"* (l. c. p. 167, vgl. p. 213). SCHUPPE hält den Begriff des *„Ding an sich"* für einen *„unmöglichen"*. Etwas, das weder formal (mittelst der Kategorien) noch inhaltlich (nach Analogie der Wahrnehmung) gedacht werden darf, ist ein Nichtseiendes (Log. S. 14). — L. STEIN betont: *„Die Welt erscheint uns . . . nicht, wie sie ist, sondern sie ist so, wie sie uns erscheint; das Ding an sich ist nur ein Ding für mich . . . Eine andere Wirklichkeit, als die von uns gedachte, gibt es schlechterdings nicht"* (An d. Wende d. Jahrh. S. 266). Nach H. CORNELIUS ist das *„Ding an sich"* im Sinne der unerkennbaren Ursache der Erscheinungen ein *„Unvorstellbares und seinem Begriffe nach innerlich Widerspruchsvolles"* (Einl. in d. Philos. S. 323). Die Frage nach der Beschaffenheit der Dinge an sich, des *„beharrlichen Seins in der Welt"* hat eben *„in dem gesetzmäßigen Zusammenhange der Erscheinungen"* ihre Antwort (l. c. S. 330; Allg. Psychol. S. 246 ff.). E. MACH hält das Ding an sich für eine Fiction (Anal. d. Empfind.[4], S. 10), so auch OSTWALD (Vorles. üb. Naturphil.[2], S. 242).

Nach anderen Philosophen ist die Unerkennbarkeit des Dinges an sich eine relative; das An-sich der Dinge wird von ihnen meist nach Analogie der Ichheit, des geistigen Seins bestimmt. SCHOPENHAUER betont, durch äußere Erfahrung, auf dem Wege der Vorstellung kann man nie zu Dingen an sich gelangen. Nur durch innere Erfahrung, besser durch innere Intuition erfaßt das Ich sich selbst unmittelbar in seinem An-sich, als Willen (s. d.). *„Ding an sich . . . ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Object die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft"* (W. a. W. u. V. Bd. I, § 22, II, C. 1). Nach HERBART erkennen wir nur die Beziehungen, welche die Dinge an sich (*„Realen"*, s. d.) in unserem Denken annehmen (Met. I, S. 412 ff.). BENEKE (Syst. d. Log. II, 288) hält das geistige Leben für eine angemessene Erscheinung der Dinge an sich. LOTZE bestimmt die Dinge an sich als (geistige) Monaden (s. d.), deren Beziehungen objectiv-phänomenal erkannt werden, so auch RENOUVIER (Nouv. Monadol.) CLIFFORD bestimmt die Empfindung (s. d.) als *„Ding an sich"* (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 39, 44). Das Ding an sich ist *„Seelenstoff"* (mind-stuff, s. d.). R. HAMERLING sieht im Ding an sich die *„Voraussetzung desjenigen, was von dem Wahrgenommenen übrigbleibt, wenn man die Wahrnehmung davon abzieht"* (Atom. d. Will. I, 82). Das An-sich der Dinge besteht in Kraft- und Lebenspunkten (l. c. S. 83 f.). NIETZSCHE verwirft den Begriff einer Welt von Dingen an sich unbekannter Qualität, einer *„Hinterwelt"*, die von uns nur zu den Erscheinungen hinzugedichtet wird (WW. XV,

271, 278, 285). Er selbst betrachtet als das An-sich der Dinge den „*Willen zur Macht*“ (s. d.). Nach WUNDT entsteht der Begriff des „*Ding an sich*“ durch Hypostasierung der Objectivität. Die Möglichkeit, daß unser Denken „*zur idealen Fortsetzung von Gedankenreihen veranlaßt wird, die über jede gegebene Erfahrung hinausreichen*“, ist nicht zu bestreiten. Aber dabei müssen doch wieder die Denkgesetze und Denkformen angewendet werden (Phil. Stud. VII, 45 ff.). Bezeichnet man als Ding an sich den „*Gegenstand unmittelbarer Realität*“, so muß das denkend-wollende Subject ein solches sein. Die Objecte haben nur mittelbare Realität, sie weisen auf ein An-sich hin, das als Wille (s. d.) gedacht werden kann, sind aber selbst nur Phänomene, das geistige Subject aber ist nicht Erscheinung, sondern Ding an sich (Log. I², 546 ff., 549, 552, 555). Das An-sich der Welt ist (vorstellender) Wille (Syst. d. Phil.², S. 403 ff.; Phil. Stud. XII, 61 f.). Vgl. An-sich, Ding, Erscheinung, Object, Noumenon, Gott, Spiritualismus.

Dingheit: das Dingliche, der Dingcharakter, das ein Ding Constituierende, der reine Dingbegriff.

Dionysisch s. Apollinisch.

Directer Factor s. Ästhetik.

Disamis ist der dritte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz besonders bejahend (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Discontinuierlich: unstetig.

Discret s. Stetigkeit.

Discrimination: Unterschiedsbewußtsein (BAIN u. a.).

Discursiv: durchlaufend, von einem Inhalt zum andern übergehend, successiv Stück für Stück verbindend ist das Denken (besonders als Schließen), im Gegensatze zur Anschauung, Intuition.

Bei PLOTIN ist die Rede vom *ἐν διεξόδῳ . . . ἐπεξιέναι* (Enn. VI, 2, 21). THOMAS stellt einander gegenüber „*discursive*“ (durch Folgerung) und „*simplici intuitu*“ (Sum. th. II. II, 180, 6 ad 2); „*discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud*“ (Qu. anim. 7 ob. 3). HOBBES: „*Per seriem imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam; quam, ut distinguatur a discursu verborum, appello discursum mentalem*“ (Leviath. I, 3; vgl. De corpor. C. 25, 9). Die Logik von PORT-ROYAL erklärt: „*Discursum vocamus illam mentis operationem, per quam e pluribus iudiciis aliud dicimus*“ (p. 1). LEIBNIZ versteht unter „*discursus*“ den successiven Denkverlauf. Nach CHR. WOLF ist ein „*iudicium discursivum*“ eines, „*quod per rationem dicitur*“ (= „*dianoëticum*“, Phil. ration. § 51). KANT unterscheidet die „*discursive (logische) Deutlichkeit durch Begriffe*“ von der intuitiven Deutlichkeit (Kr. d. r. Vern. S. 9). Das menschliche Denken ist discursiv, nicht „*intellectuelle Anschauung*“ (s. d.), es ist begrifflich (l. c. S. 88). Der Raum (s. d.) ist kein „*discursiver*“ oder „*allgemeiner*“ Begriff (l. c. S. 52). KRUG nennt das „*mittelbare Vorstellen*“ (das Begriffliche) „*discursiv*“, „*quoniam mens discurrit quasi inter notas ad eas in unam repraesentationem concipiendas*“ (Fundam. S. 175). Nach G. E. SCHULZE hat die discursive Erkenntnis ihren Namen davon, „*daß zur Entstehung derselben ein Vergleichen mehrerer Erkenntnisse und ein Übergang des Geistes von*

der einen zur andern erforderlich ist“ (Gr. d. allg. Log.[3], S. 4). FRIES nennt die Erkenntnis eine discursive (gedachte, logische) *„deren wir uns erst mittelbar bewußt werden, indem wir Merkmale zu Begriffen und Urteilen zusammensetzen*“ (Syst. d. Log. S. 87; N. Krit. I, 83). WUNDT bemerkt: *„Discursiv nennt man das Denken eben deshalb, weil es nie gleichzeitig mehrere Verbindungen vollzieht, sondern in einem einzigen Acte immer nur von einer bestimmten Vorstellung zu einer einzigen andern fortschreiten kann*“ (Log. I, 139).

Disjunct sind Begriffe, deren Umfänge auseinander fallen und die zugleich einem höheren, allgemeineren Begriffe untergeordnet sind (z. B. Hund — Katze: Raubtier).

Disjunction: das logische Verhältnis von Begriffen, deren Umfänge auseinander liegen.

Disjunctive Schlüsse sind Schlüsse, deren Obersatz ein disjunctives Urteil ist und in deren Untersatz Glieder der Disjunction gesetzt bezw. aufgehoben werden: 1) Modus ponendo tollens: S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist P_1. Also ist S weder P_2 noch P_3. 2) Modus tollendo ponens: a. S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist weder P_2 noch P_3. Also S ist P_1. b. S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist nicht P_1. S ist entweder P_2 oder P_3. Vgl. Dilemma.

Disjunctive Urteile sind Urteile mit disjunctiven Begriffen, von der Form: S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3 . . ., also Urteile mit einer Disjunction. Von ihnen ist schon bei den Stoikern die Rede: *διεζευγμένον δέ ἐστιν ὃ ὑπὸ τοῦ Ἤτοι διαζευκτικοῦ συνδέσμου διέζευκται, οἷον Ἤτοι ἡμέρα ἐστὶν ἢ νύξ ἐστιν* (Diog. L. VII, 1, 72).

Disparat sind Begriffe, die nicht zusammen zur Einheit verknüpft werden können (z. B. Tugend — grün); disparat nennt man auch Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete. BOËTHIUS: *„Disparata autem ea voco, quae tantum a se diversa sunt nulla contrarietate pugnantia, veluti terra, vestis, ignis*“ (De syll. hyp. p. 608; vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 686). *„Disparatus*“ kommt auch bei THOMAS (Sum. th. I, 96, 3 ob. 1 u. 2) vor. HERBART nennt *„disparat*“ Begriffe, die miteinander unvereinbar sind, sowie Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören und miteinander *„Complicationen*“ (s. d.) eingehen.

Disposition: 1) Logische D. = methodische Anordnung von Begriffen und Lehrsätzen zur systematischen Darstellung. ARISTOTELES versteht unter *διάθεσις* die *τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις* (Met. V 19, 1022b). Die Logik von PORT-ROYAL definiert: *„Dispositionem vocamus illam mentis operationem, per quam varias ideas, iudicia et rationes, quas de uno eodemque subiecto habemus, eo ordine disponimus, qui illi explicando maxime idoneus est*“ (p. 1 f.).

2) Psychophysische D. = Anlage des Organismus zu einer Tätigkeit, bestehend in einer bestimmten Anordnung oder potentiellen Energie körperlicher Elemente, in einer durch Übung entstandenen größeren Leichtigkeit und Sicherheit psychischer Betätigung. Es gibt ursprüngliche (primäre) und erworbene (secundäre) Dispositionen, onto- und phylogenetisch entstandene Anlagen. Ferner lassen sich unterscheiden intellectuelle, Gefühls-, Trieb- und Willens-Dispositionen. Die psychischen Dispositionen sind Nachwirkungen von Vorgängen, die nur in den erleichterten Acten des Bewußtseins zum Bewußtsein kommen, nicht aber selbständige Wesenheiten oder unbewußte Processe eigener

Art. Der Ausdruck *„Disposition“* ist seit HARTLEY gebräuchlich, *„Spur“* seit A. v. HALLER.

Angedeutet ist der Dispositionsbegriff schon bei PLATO (Theaet. 191 C) und ARISTOTELES (De an. III, 2). Eine Disposition zur Gewinnung von Allgemeinbegriffen nehmen die Stoiker an (CICERO, De fin. IV, 3; SENECA, Ep. 120, 4). KLEANTHES spricht von einer *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, CHRYSIPP von einer *ἑτεροίωσις* (*ἀλλοίωσις*) der Seele (Diog. L. VII, 50). PLOTIN führt die psychischen Dispositionen auf die Übung der Seele zurück (Enn. IV, 6, 3). Die Scholastiker sprechen von einer *„intellectus dispositio“* (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 15, 4).

In physiologischer Weise werden die Dispositionen schon von DESCARTES bestimmt. Sie bestehen in den *„ideae materiales“* (s. d.), unter welchen er Gehirneindrücke versteht, *„species“* (s. d.), denen die Seele sich zuwendet (De hom. p. 132; Princ. philos. IV, 196 f.). Diese Anschauung bilden MALEBRANCHE u. a. weiter aus; von REID u. a. wird sie bekämpft. HOBBES identificiert die Dispositionen mit Bewegungen der Seele (De corp. 25, 3), LOCKE mit Bewegungsreihen der *„Lebensgeister“* im Zusammenhang mit der Übung (Ess. II, ch. 33, § 6). Als Nervenschwingungen erscheinen die Dispositionen bei HARTLEY und PRIESTLEY, bei CONDILLAC als dauernde Eindrücke im Nervensystem (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 6). BONNET erklärt: *„Plus les rapports de deux idées sont prochains, plus le rapport est prompt et facile. Ces rapports consistent dans une telle disposition des fibres ou des esprits, que la force motrice trouve plus de facilité à s'exercer suivant un certain sens que suivant tout autre“* (Ess. de Psychol. C. 6). — In neuerer Zeit tritt die materielle Auffassung der Dispositionen (Anlagen) wieder auf bei MEYNERT und anderen Physiologen oder Anatomen, bei Associationspsychologen wie ZIEHEN. Nach ihm bleibt von jeder Empfindung in der Hirnrinde eine *„materielle Veränderung“*, eine *„Spur“* zurück, ohne psychischen Parallelvorgang (Leitfad. d. phys. Psychol.², S. 109). Diese Spur denkt man sich am einfachsten als *„eine bestimmte Anordnung in bestimmter Weise zusammengesetzter Molecüle der Ganglienzelle, . . . also als latente Disposition“*, vermöge welcher sie *„auf eine bestimmte Vorstellung abgestimmt“* ist (l. c. S. 110). Dieses *„latente Erinnerungsbild“* hat seinen Sitz in einer von der *„Empfindungszelle“* verschiedenen *„Erinnerungszelle“* des Großhirns (l. c. S. 111 f.). — Auf die phylogenetische Übung als Quelle erworbener Dispositionen weisen H. SPENCER, SIMMEL u. a. hin.

Als functionell-psychische, bezw. zugleich physische Dispositionen werden die Anlagen wiederholt bestimmt. So von LEIBNIZ, nach welchem die Seele zu allem, was sie produciert, die Anlagen hat. Aber auch erworbene Dispositionen, als Residuen früherer Bewußtseinsvorgänge, die gewöhnlich nicht bewußt werden, sind der Seele zu eigen. Es steht fest, daß die Seele hat *„des dispositions, qui sont des restes des impressions passées dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'apperçoit, que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion“* (Nouv. Ess.). Die primären Anlagen sind *„tendances“* (Strebungen) zu Handlungen. CHR. WOLF (der übrigens die Lehre von den *„materiellen Ideen“* acceptiert) definiert *„dispositio“* als *„possibilitas acquirendi potentiam agendi vel patiendi“* (Psychol. empir. § 426). PLATNER faßt die seelischen Dispositionen als *„Fertigkeiten“* auf (Phil. Aphor. I, § 239 ff.). KANT spricht von einer *„Angewohnheit im Gemüt“*, die durch die wiederholte Folge der Vorstellungen entsteht (Anthrop. I, § 29 B). Zu den Anschauungs- und Denkformen

gibt es „*Anlagen*“ im Bewußtsein. FRIES faßt die Disposition als „*geschwächte Erkenntnis auf*“ (Syst. d. Log. S. 63). Gegen die Annahme von Residuen in „*Fibern und Plätzen*“ ist HEGEL. Die Disposition besteht nach ihm in einem bleibenden, unbewußten Bilde. „*Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subject und das An-sich ihrer Bestimmungen, in ihr erinnert ist das Bild nicht mehr existierend, bewußtlos aufbewahrt*“ (Encykl. § 453). K. ROSENKRANZ nimmt angeborene Anlagen an (Psychol.[3], S. 87). Das „*Bild*“, das die Anschauung hinterläßt, „*bleibt in der Tiefe der Intelligenz aufbewahrt*“ (l. c. S. 344). Nach HERBART dauern die einmal entstandenen Vorstellungen in der Seele fort (Lehrb. z. Psychol.[3], S. 10, 15 ff.), aber so, daß das wirkliche Vorstellen sich in ein „*Streben, vorzustellen*“ verwandelt (l. c. S. 16). So auch nach WAITZ (Lehrb. d. Psychol. S. 81) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II[4], 399). BENEKE bezeichnet die Disposition als „*Angelegtheit*“, als seelische „*Spur*“. Sie ist das, „*was von früheren Seelenacten innerlich fortexistiert*“, etwas Immaterielles. Die „*Spur*“ ist das, „*was zwischen der ersten Bildung und der Reproduction eines Seelenactes liegt*“. Im Verhältnis zum folgenden Acte ist sie „*Angelegtheit*“, ein Gewordenes, eine functionelle Nachwirkung und Vorbildung für Neues (Pragmat. Psychol. I, 38 f.; Neue Psychol. S. 125; Lehrb. d. Psychol. § 27). Die Disposition ist ein „*unbewußt Beharrendes*“ (ib.). Auch ABEL bezeichnet die Dispositionen als „*Spuren*“ (Seelenl. § 139). J. H. FICHTE sieht in den Dispositionen unbewußte Tätigkeitsformen des Geistes selbst, „*Fähigkeiten zur erneuerten Hervorbringung der bewußtlos gewordenen Vorstellung*“ (Psychol. I, S. 426). Nach ULRICI behält die Vorstellung auch als Disposition das Eigentümliche des Vorstellungsinhaltes (Leib u. Seele S. 489). Nach FECHNER sind die Dispositionen die Reste bewußter Tätigkeit; sie gehen „*form- und richtunggebend in unsere ganze fernere bewußte Tätigkeit mit ein*“ (Zend-Av. I, 280 f.). LIPPS sieht in den Dispositionen unbewußte psychische Zustände; sie „*erzeugen Vorstellungen, indem sie von anderen zur Tätigkeit erregt werden*“ (Gr. d. Seelenl. S. 96). WUNDT faßt die „*Spuren*“ der Vorstellungen „*nur als functionelle Dispositionen*“ auf (Grdz. d. phys. Psychol. II[3], 274). In der Erleichterung des Wiedereintritts eines bestimmten Bewußtseinsvorgangs besteht physisch und psychisch die Disposition; die psychische Seite derselben ist aber unbekannt (l. c. S. 235; I, 222). Eine Erleichterung durch functionelle Dispositionen als Producte der Übung lehrt auch KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 455). Psychisch latente Dispositionen nimmt HÖFFDING an (Psychol. S. 94 ff.). Functionelle Dispositionen gibt es nach BRENTANO (Psychol. I, 77 f.), A. MEINONG, WITASEK (Arch. für system. Philos. III, 273), JAMES, SULLY (Handb. d. Psychol. S. 55), JODL u. a. Nach EBBINGHAUS entsprechen den physischen Dispositionen des Nervensystems psychische Dispositionen (Psychol. I, 53). W. JERUSALEM betont den unanschaulichen Charakter der psychischen Disposition. Diese ist „*ein Hülfsbegriff, der nach der Analogie des Begriffes der potentiellen Energie gebildet ist*“ (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 30). Er unterscheidet primäre und secundäre, angeborene und erworbene Dispositionen (l. c. S. 31). Vgl. Gedächtnis, Association.

Dissimilation s. Lichtempfindung.

Dissociation des Bewußtseins heißt nach PARISH (Üb. d. Trugwahrn.) die Versperrung der Bahn zu Centren, die im Normalzustande erreicht würden.

Dissonanz entsteht, wenn das Verhältnis zweier Töne eine gewisse Abweichung von der Harmonie besitzt. Überschreitet die Differenz ihrer Schwingungszahlen eine gewisse Grenze nicht, bei den höheren Tönen etwa sechzig Schwingungen, bei den tiefsten dreißig und weniger, so entstehen Intermissionen des Zusammenklangs, welche, „*wenn sie bloß in successiven Schwächungen und Verstärkungen des Klangs bestehen, als Schwebungen, oder, wenn zwischen den einzelnen Tönen völlige Unterbrechungen des Klangs liegen . . . als Tonstöße*“ bezeichnet werden. Über die angegebene Grenze hinaus ergeben die Tonunterschiede erst die „*Rauhigkeit*“, dann die reine Dissonanz. Die gewöhnliche Dissonanz setzt sich „*aus Schwebungen, Rauhigkeiten des Zusammenklangs und reiner Dissonanz*“ zusammen (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 119 f.; vgl. HELMHOLTZ, Lehre von d. Tonempf., STUMPF, Tonpsychol.).

Distanzenergie s. Energie.

Distinct: deutlich, unterschieden, s. Klarheit.

Distinction: Unterscheidung (s. d.).

Division s. Einteilung.

Divisive Urteile sind Urteile, die eine Einteilung formulieren (S ist teils P_1 teils P_2, teils P_3).

Docta ignorantia: gelehrte Unwissenheit, d. h. das Wissen von Gott, das eine Unwissenheit bezüglich der positiven Eigenschaften Gottes und rein negativer Art ist, zugleich ein mystisches Schauen des Göttlichen ohne Begreifen.

Schon AUGUSTINUS bemerkt: „*Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram*“ (Epist. ad Probam 130, c. 15, § 28). Bei DIONYSIUS AREOPAGITA kommt *ἀγνώστως ἀνατάθητι* vor (De myst. theol. c. 1, § 1). BONAVENTURA erklärt: „*spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum*“ (bei ÜBINGER, Docta ignor. S. 8). Im Sinne der obenstehenden Definition bestimmt die docta ignorantia NICOLAUS CUSANUS. Sie bedeutet ihm eine „*visio sine comprehensione, speculatio*“ (De docta ignor. I, 26). „*Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit*“ (l. c. II, praef.). „*Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*“ (l. c. III, peror.). „*Et tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem*“ (l. c. I, 1). Die docta ignorantia ist „*perfecta scientia*“ (De poss. f. 181, p. 1). Auch nach BOVILLUS ist sie „*verissima et suprema scientia*“ (De nihilo 11, 7). CAMPANELLA bemerkt: „*Sic in ignorantia videmus aliquo pacto Deum, qui est intra nos, sed in caligine absconditus*“ (Univ. phil. VII, 6, 1). MONTAIGNE: „*C'est par l'entremise de notre ignorance plus que de notre science, que nous sommes sçavans du divin sçavoir*“ (Ess. II). SANCHEZ: „*Quid . . . aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?*“ (Quod nih. scit. p. 183). GASSENDI: „*Adeo ut non immerito dixerit quispiam esse illorum ignorantiam doctissimam*“ (bei ÜBINGER l. c. S. 228). LOCKE stellt das eingestandene Nichtwissen („*avowed ignorance*“) dem „*learned ignorance*“ gegenüber.

Dogma: Lehrsatz; Behauptung ohne Beweis, Annahme. Als *δόγματα* werden die philosophischen Lehrsätze der Alten (CICERO, Quaest. Acad. IV, 9;

SENECA, Ep. 94, 95) im Unterschiede von der *ἐποχή* (s. d.) der Skeptiker bezeichnet (Diog. L. IX, 74). KANT versteht unter *„Dogma“* einen direct synthetischen Satz aus Begriffen (Kr. d. r. Vern. S. 616). — Die christlichen Dogmen sind *„die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten, christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalte haben“* (HARNACK, Dogmengesch. I³, 3). Im neuen Testament kommt das Wort *„Dogma“* (*δόγμα*) im Sinne eines *„Edicts“* vor (LUKAS II, 1). CLEMENS ALEXANDRINUS nennt die göttlichen Naturordnungen *τὰ δεδογματισμένα ὑπὸ θεοῦ*; er spricht vom *θεῖον δόγμα* (Paedag. I; vgl. SABATIER, Religionsphilos. S. 213 ff.). Bei IGNATIUS (Ep. ad Magn. 13) findet sich *ἐν τοῖς δόγμασιν* (in den Lebensregeln). Erst die Apologeten (s. d.) gebrauchen *δόγματα* im theologischen Sinne (HARNACK l. c. S. 482). In den Dogmen, die durch die Kirchenväter und Scholastiker ausgebildet wurden, sind neben christlich-jüdischen auch Elemente der griechischen Philosophie enthalten. Das Dogma ist *„eine Lehre, aus der die Kirche ein Gesetz gemacht hat“* (SABATIER, Religionsphil. S. 205).

Dogmatiker heißen ursprünglich diejenigen Philosophen, welche Positives behaupten, im Gegensatze zu den Skeptikern. Diese nennen alle Nicht-Skeptiker Dogmatiker: *διετέλουν δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα πάντ᾽ ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δ᾽ οὐδὲν ἀπεφαίνοντο δογματικῶς* (Diog. L. IX, 74). *„Dogmatizare“* kommt z. B. bei IRENAEUS vor (Adv. Haer. II, 14, 2). PASCAL bemerkt: *„L'unique fort des dogmatistes (gegenüber den pyrrhoniens) . . .“* (Pens. IV, 77). CHR. WOLF definiert: *„Dogmatici sunt, qui veritates universales defendunt, seu qui affirmant vel negant in universali“* (Psychol. rat. § 40).

Dogmatismus heißt seit KANT das unkritische, ohne Prüfung der Erkenntnisbedingungen, Erkenntnisgrenzen verfahrende Philosophieren; im engeren Sinne die Auffassung der Erkenntnisobjecte als etwas fertig Gegebenes, von uns nur Nachzuconstruierendes; diese Bestimmung bei Kantianern.

KANT nennt die Metaphysiker *„Dogmatiker“* (Kr. d. r. Vern., Vorw. zur 1. Ausg. S. 4). *„Der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“* (l. c., Vorr. z. 2. Ausg., S. 26). Dogmatisches Verfahren und Dogmatismus sind zu unterscheiden, nur letzterer ist der Kritik entgegengesetzt. *„Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend sein), sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“* (l. c. S. 29). *„Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht diese . . . das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloß um ihres Gelingens willen“* (Üb. e. Entdeck. S. 50). Dogmatisch wird man, wenn man die Principien möglicher Erfahrung auf das Transcendente anwendet (ib.). Die (alte) Metaphysik verfährt teils theoretisch-,

teils praktisch-dogmatisch (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 145). TENNEMANN: *„Das unkritische Philosophieren sucht aus blindem Vertrauen zur Vernunft gewisse Behauptungen, Dogmen — thetisch oder antithetisch — aufzustellen“* (Grundr.[3], S. 32). J. G. FICHTE nennt jede Philosophie dogmatisch, welche die Einwirkung von Dingen an sich auf das Ich annimmt, voraussetzt (Gr. d. g. Wiss. S. 41). Die Philosophie ist dogmatisch, die dem Ich etwas gleich- und entgegensetzt; dieser Dogmatismus ist *„transcendent, weil er noch über das Ich hinausgeht“* (ib.). SCHELLING bemerkt ähnlich, Dogmatiker sei, *„der alles ursprünglich als außer uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt . . .“* (Naturphil. S. 42). HEGEL versteht unter Dogmatismus *„die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe“* (Phänom. S. 31; Encykl. § 32). NATORP setzt Dogmatismus und *„abstractive Erkenntnis“* gleich (Plat. Ideenl. S. 366). Für den Dogmatismus ist der Gegenstand der Erkenntnis gegeben, *„weil er ihn als Product aus endlichen, also erschöpfbaren Factoren ansieht“*. Es kommt nur darauf an, das Gegebene auch zum vollen Bewußtsein zu bringen. Dagegen betrachtet der Kriticist *„die Aufgabe, den Gegenstand aus seinen Componenten aufzubauen, als eine unendliche“* (l. c. S. 368). H. CORNELIUS stellt den Dogmatismus dem reinen (kritischen) Empirismus gegenüber. Dogmatismus ist überall da, *„wo in den Erklärungen irgend welche empirisch nicht völlig legitimierte Voraussetzungen eingeschlossen sind, mit anderen Worten, wo Begriffe zur Anwendung kommen, deren Bedeutung und Verwendung sich nicht in bekannter Weise und ausschließlich auf rein erfahrungsmäßige Daten gründet“*. *„Dogmatisch in diesem Sinne sind also insbesondere auch alle diejenigen Begriffe, deren wir uns in bloß gewohnheitsmäßiger oder conventioneller Weise bedienen, ohne die Frage nach ihrer empirischen Legitimation ausdrücklich zu stellen und zu beantworten“* (Einl. in d. Philos. S. 36 f.). — Zuweilen wird Kants transcendentaler Idealismus (s. d.) z. B. betreffs der Anschauungsformen (s. d.) als *„negativer Dogmatismus“* bezeichnet, so von E. v. HARTMANN (Gesch. d. Metaph. II, 19 f.).

Dogmen s. Dogma.

Doketismus: die gnostische Ansicht, daß die sichtbare Erscheinung Christi ein bloßes Phantasma sei (vgl. HARNACK, Dogmengesch. I[3], 247).

Dominanten nennt J. REINKE *„die Kräfte zweiter Hand im Organismus, deren Dasein wir aus ihrem Wirken und Schaffen erkennen, deren weitere Analyse jedoch nicht gelingt“*. Sie sind *„eine Personification der nicht unter den Begriff der Energie zu fassenden richtenden Triebkräfte in Pflanze und Tier“*. Sie bilden *„eine Art von Beseelung, von Durchgeistigung der materiellen Substanz“* (Welt als Tat, S. 273, 275). Zu unterscheiden sind Arbeits- und Gestaltungsdominanten (l. c. S. 277). Die Dominanten sind das Ergebnis der Organisation, wirken unbewußt zweckmäßig (Einl. in d. theor. Biol. S. 625 f.), sind *„überenergetische Kräfte“* intelligenter Art (l. c. S. 172 ff.).

Dominierende Vorstellung nennt WUNDT *„diejenige Wortvorstellung des Satzes, die beim Sprechen desselben im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht“* (Völkerpsychol. I 2, 262).

Doppel-Ich (Doppeltes Bewußtsein; double conscience, alternance de deux personnes: RIBOT) heißt die Spaltung des empirischen Ich in eine

Zweiheit von Persönlichkeiten. Nach DESSOIR ist die Persönlichkeit *„aus mindestens zwei deutlich trennbaren Sphären zusammengesetzt, die jede für sich durch eine Erinnerungskette zusammengehalten wird“* (Doppel-Ich², S. 1). *„Wir tragen gleichsam eine verborgene Bewußtseinssphäre in uns, die, mit Verstand, Empfindung, Willen begabt, eine Reihe von Handlungen zu bestimmen fähig ist. Das gleichzeitige Zusammensein beider Sphären nenne ich Doppelbewußtsein“* (l. c. S. 11). Vgl. P. JANET, L'automatisme psychol.², 1894, u. RIBOT, Malad. de la personnal.

Doppelte Berührungsempfindung entsteht z. B., *„wenn ein beweglicher Gegenstand, etwa ein Stab, von der tastenden Hand gegen ein zweites Object gestoßen oder gedrückt oder über dasselbe hingeführt wird“* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 91). Sie setzt sich aus Haut- und Gelenksempfindungen zusammen (l. c. S. 329). Sie spielt eine Rolle bei der Entwicklung des Selbstbewußtseins (s. d.).

Double méthodique: methodischer Zweifel bei DESCARTES, s. Zweifel.

Druckempfindungen sind Hautempfindungen, welche den von einem Objecte gegen die Haut ausgeübten Druck zum Bewußtsein bringen. Die Hautstellen, die für Druckreize besonders empfindlich sind, heißen Druckpunkte. Einige wollen die Druck- von den Berührungs-(Tast-)Empfindungen sondern. Dagegen WUNDT (Gr. d. Psychol.⁵, S. 57), KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 93). Vgl. E. H. WEBER, Tasts. u. Gemeingef., Handwörterb. d. Physiol. III, 2; BLIX, Zeitschr. f. Biologie 20 u. 21; GOLDSCHEIDER, Arch. f. Physiol. 1885 ff. u. Ges. Abh. 1898, I.

Druckpunkte s. Druckempfindungen.

Dualismus (Zweiheits-Lehre) heißt jetzt die Aufstellung zweier Principien des Seienden, die Betrachtungsweise, nach welcher Geistiges und Körperliches, Psychisches und Physisches, Seele und Leib zwei voneinander verschiedene Wesenheiten (Substanzen oder Vorgänge) bedeuten. Der empirische Dualismus anerkennt die Verschiedenheit der Daseins- oder Erscheinungsformen des Wirklichen, ist aber mit einem metaphysischen Monismus (s. d.) verträglich: der metaphysische Dualismus ist kosmologischer und anthropologischer Art.

Die ältere Bedeutung von *„Dualismus“*, die auch heute noch neben der angeführten besteht, ist die einer ethisch-religiösen Weltanschauung, der zufolge zwei Principien im All einander gegenüberstehen: das Gute, der Lichtgeist, das Göttliche, und das Böse, die Finsternis, der Satan, wobei aber in der Regel doch die Superiorität des guten Princips betont wird. In diesem Sinne wird das Wort *„Dualismus“* gebraucht bei THOMAS HYDE (Histor. rel. vet. Pers. 1700, c. 9; nach EUCKEN, Terminol.). Durch BAYLE findet es seine Verbreitung. Die neuere Bedeutung hat das Wort schon bei CHR. WOLF. *„Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium et immaterialium existentiam admittunt“* (Psychol. rat. § 39). Der *„Dualist“* glaubt, nach MENDELSSOHN, *„es gäbe ebensowohl körperliche als geistige Substanzen“* (Morgenst. I, 6). Nach KANT ist *„Dualism“* auch *„die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne“* (Krit. d. r. Vern. S. 311).

Den *„religiösen“* Dualismus lehren die Perser (Ahuramazda — Ahriman), PLUTARCH, die Manichäer (s. d.), in gewissem Sinn auch J. BÖHME, R. FLUDD (Phil. mosaïc. 1, 3, 6), SCHELLING. Vgl. Gott.

Einen ethischen Dualismus bekunden die Stoiker, nach denen Natur-

notwendigkeit und (sittliche) Freiheit des Willens einander gegenüberstehen, und KANT mit seiner Lehre vom absoluten Gegensatze zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit (dem vernünftig-moralischen Gesetze).

Der metaphysische Dualismus kommt in reinen und unreinen Formen vor. Zuerst bei ANAXAGORAS, der dem passiven Stoffe den ordnenden, gestaltenden „*Geist*" (*νοῦς*) gegenüberstellt, der zu jenem hinzukommt *εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε,* Diog. L. II, 6). PLATO scheidet die Welt in zwei voneinander gesonderte (*χωριστά*) Bestandteile: die Sinnendinge, die immer werdend, nicht seiend, und die Ideen (s. d.), die seiend sind. ARISTOTELES bringt mit der Unterscheidung von „*Form*" (s. d.) und „*Stoff*" der Dinge ein dualistisches Moment in seine Philosophie. Noch abgeschwächter ist dieser „*Dualismus*" bei den Stoikern (s. Kraft). Dagegen kommt er bei den Neuplatonikern wieder zum Ausdruck; Geist (Seele) und Materie (s. d.) stehen einander hier schroff gegenüber; die Sinnenwelt ist von der „*intelligiblen*" ganz verschieden. Anthropologische Dualisten (s. Seele) sind (wie PLATO, ARISTOTELES u. a.) einige Kirchenväter, AUGUSTINUS, THOMAS und andere Scholastiker, auch Mystiker, wie BONAVENTURA, welcher bemerkt: „*Facit Deus hominem ex naturis maxime distantibus (corpore et anima) coniunctis in unam personam et naturam*" (Breviloqu. II, 10).

Eine neue, schroffe Formulierung erfährt der Dualismus durch DESCARTES. Vom „*Cogito, ergo sum*" (s. d.) ausgehend, bestimmt er die Seele (s. d.) als rein geistige, vom Leibe toto genere verschiedene Substanz, als „*res cogitans*" im Gegensatz zur „*res extensa*". Zwischen Leib und Seele besteht Wechselwirkung, die freilich nur mit Gottes Beistand („*concursus, assistentia Dei*") möglich ist. Zwei Substanzarten, Geist und Körper, constituieren die Welt. Die Verschiedenheit beider sowie von Seele und Leib ist „*klar und deutlich*", daher objectiv gewiß. „*Substantias — percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. — Itemque ex hoc solo, quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque sic spectatum, ab omni alia substantia cogitante atque ab omni substantia corporea realiter distingui*" (Princ. philos. I, 60). Die Occasionalisten (s. d.) nähern diesen Dualismus dem Monismus, in den er fast ganz bei SPINOZA übergeht, der Geist und Materie als bloße Attribute (s. d.) eines Wesens, der Substanz (s. d.), ansieht. Dualistischer ist LEIBNIZ, obgleich er im Materiellen nur die Erscheinungsform des Geistigen erblickt; aber er bestimmt die Seele als eine Einzelmonade, die vom Leibe verschieden ist.

Eine Erneuerung des scholastischen Dualismus findet sich bei den modernen katholisch denkenden Philosophen, z. B. bei GUTBERLET. Den Cartesianischen Dualismus erneuert GÜNTHERS „*creatürlicher Dualismus*". Einen anthropologischen Dualismus (zum Teil in Annäherung an LEIBNIZ) vertreten HERBART, VOLKMANN, LOTZE, J. H. FICHTE, ULRICI, MARTINEAU, JAMES, G. THIELE, L. BUSSE, KÜLPE, REHMKE, W. JERUSALEM u. a. Vgl. psychophysischer Parallelismus, Seele, Wechselwirkung.

Dualität: Zweiheit (z. B. von Principien). Der Ausdruck „*dualitas*" schon bei BOËTHIUS. — Ein „*Princip der ursprünglichen Dualität*" in den Tatsachen kennt M. DE BIRAN (Essai sur les fondem. de Psychol., Introd. gén. II). Nach WUNDT findet der discursive Charakter des Gedankenverlaufs im „*Gesetz*

der Zweigliederung oder logischen Dualität" seinen Ausdruck. Es wird nämlich durch die apperceptive Analyse der Inhalt einer Gesamtvorstellung (s. d.) zunächst in zwei Teile (Subject und Prädicat) zerlegt, worauf dann an jedem Teile eine ähnliche Zweigliederung sich wiederholen kann (Vorles. üb. d. M.², S. 340 f.; Gr. d. Psychol.⁵, S. 320; Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 478; Log. I², 34 f.).

Ductio per impossibile (*διὰ τοῦ ἀδυνάτου καὶ τῷ ἐκθέσθαι ποιεῖν τὴν ἀπόδειξιν*, ARISTOTELES) = „*ductio per propositionem contradictoriam*" = „*ductio ad absurdum*". Vgl. Absurd, Apagogisch.

Dunkel s. Klarheit.

Durchdringung s. Undurchdringlichkeit.

Durstempfindung ist eine der Gemeinempfindungen (s. d.), beruht auf der Trockenheit von Schleimhäuten.

Dyas (*δυάς*): Zweiheit. Eine „*unbegrenzte Zweiheit*" (*ἀόριστος δυάς*) als Gegenprincip zur Einheit (*μονάς*) nehmen die Pythagoreer an. Aus beiden entspringen die Zahlen (Diog. L. VIII, 1, 25; Sext. Empir. adv. Math. X, 277). Bei XENOKRATES erscheint außer der *ἀόριστος δυάς* eine *Δυάς* als weibliche Gottheit (Plut., Plac. I, 7, 30, Dox. D. 304). Nach PLUTARCH erzeugt die *μονάς* mit der (receptiven) *δυὰς ἀόριστος* die Welt.

Dynamik: Lehre von der Kraft, von den Bewegungskräften. — Eine psychologische Statik (s. d.) und Dynamik hat HERBART begründet. Eine sociale Dynamik unterscheidet COMTE von der socialen Statik. Vgl. Sociologie.

Dynamis (*δύναμις*): Potenz, Vermögen (s. d.).

Dynamisch: kraftartig, von der Natur der Kraft, auf Kräfte, auf ein Wirken bezüglich. Der dynamische Seelenbegriff betrachtet die Seele als die Bewußtseinsactivität selbst (s. Actualitätstheorie). Die dynamische Weltanschauung oder der Dynamismus führt alle Erscheinungen der Natur auf Kräfte (s. d.). zurück. Die dynamische Auffassung der Materie (s. d.) sieht in dieser (anziehend-abstoßende, Widerstands-)Kräfte; die dynamische Atomistik (s. d.) betrachtet die Atome als Kraftpunkte. Einen Dynamismus lehren in verschiedener Form LEIBNIZ, CHR. WOLF, KANT, SCHELLING, OERSTED, SCHOPENHAUER, LOTZE, ULRICI, J. H. FICHTE, E. v. HARTMANN (Weltansch. d. mod. Phys. S. 204 ff.), der unter einer „*Dynamide*" das „*System aller gleichzeitigen actuellen und potentiellen Kraftäußerungen mit gleichem Durchschnittspunkt*" versteht (l. c. S. 206) und in ihr das „*wahre Atom*", das „*bewegliche Reale*" (ib.) sieht; es gibt anziehende und abstoßende Dynamiden (l. c. S. 207). Die Dynamiden setzen erst Raum und Zeit, indem sie sie dynamisch (durch ihr Wirken) erfüllen (ib.). Dynamisch ist auch die Atomistik HAMERLINGS, WUNDTS u. a. Die moderne Energetik (s. d.) hat auch einen dynamischen Charakter. Vgl. Atom, Materie, Kraft.

Dynamismus s. Dynamisch.

Dysteleologie (HAECKEL) heißt sowohl die partielle Unzweckmäßigkeit der Natur als die Abneigung gegen jede teleologische (s. d.) Naturbetrachtung.

E.

E: 1) logisches Zeichen für das allgemein verneinende Urteil *(„negat e, sed universaliter")*; 2) Zeichen für die *„Empfindlichkeit"* (s. d.)

E-Werte nennt R. AVENARIUS *„jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Inhalt einer Aussage eines anderen menschlichen Individuums angenommen wird"* (Krit. d. r. Erf. I, 15). Die E-Werte zerfallen in *„Elemente"* (s. d.) und *„Charaktere"* (s. d.). Sie sind von den *„Schwankungen"* (s. d.) des *„Systems C"* (s. d.) *„abhängige"* Grundwerte von verschiedenen Modificationen (l. c. II, 5, 16 ff.).

Ebenmerklich heißt eine Empfindung oder ein Empfindungsunterschied, die das Minimum von Intensität besitzen, welches zu ihrer Bewußtheit nötig ist.

Ebjoniten: eine christliche Secte.

Eduction (eductio) heißt bei den Scholastikern das Hervorgehen der *„Formen"* (s. d.) aus der Potentialität des Stoffes, in welchem sie der Anlage nach vorhanden sind; diese *„eductio"* erfolgt vermittelst eines Wirklichen, Actuellen. *„Eductio formae de potentia materiae"* (SUAREZ, Met. disp. I, 15, 2. p. 267).

Effect s. Wirkung.

Effort voulu: gewollte, spontane, active Kraftanstrengung in der Bewegung des Ich, bei M. DE BIRAN Quelle des Causalitätsbegriffs (s. d.), des Kraft- und Objectsbewußtseins (s. d.).

Egoismus (theoretischer) s. Solipsismus.

Egoismus (praktischer): Ichtum, Selbstsucht, Eigennutz, bedeutet 1) im weiteren Sinne: die Betonung des eigenen Ich und dessen Interessen, jene Handlungs- und Gesinnungsweise, die auf das Wohl und Wehe des eigenen Ich abzielt, die in Motiven der Selbstförderung gegründet ist; 2) im engeren Sinne: die Selbstsucht, die auf Kosten des Wohles anderer für sich sorgt (gemeiner, brutaler Egoismus, im Unterschiede vom geläuterten Egoismus, der das fremde Wohl berücksichtigt). Egoistisch handelt, wer bei seinem Tun nur oder überwiegend das eigene Wohl, den eigenen Nutzen im Auge hat; altruistisch, wer bei seinem Tun fremdes Wohl zu bewirken beabsichtigt. Dadurch, daß die altruistische Handlungsweise selbst für das handelnde Ich lustvoll wird, hat sie noch nicht einen egoistischen Charakter — das Motiv und das Handlungsziel ist das, was den Egoismus, bezw. den Altruismus constituiert. Die egoistische Moraltheorie führt das Sittliche auf egoistische Motive zurück (s. Ethik).

Den praktischen Egoismus lehren einige Sophisten, ferner die Cyniker und Kyrenaiker, welche den Zweck des Daseins in der Erlangung eigener Glückseligkeit erblicken, also Eudämonisten (s. d.) sind; so auch die Epikureer als Hedoniker (s. d.). — HOBBES leitet Recht und Sittlichkeit aus dem egoistischen Selbsterhaltungstriebe der Menschen, aus dem gegenseitigen Aufeinander-angewiesen-sein derselben ab (De cive C. 1, § 2). Einen geläuterten *„Egoismus"* vertritt SPINOZA. Der vernünftig-gute Mensch will zwar *„suum*

esse", das Eigensein bewahren (Eth. prop. IV, XXIV), aber nicht auf Kosten fremden Wohles. *„Sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant*" (l. c. IV, prop. XVIII, schol.). Während SHAFTESBURY eine harmonische Verbindung egoistischer und socialer Neigungen als sittlich gut wertet, betonen HOLBACH, HELVETIUS, VOLNEY mehr das egoistische Moment des Handelns. KANT bezeichnet die ursprüngliche, in der sinnlichen Natur des Menschen liegende Selbstsucht als das *„radicale Böse*" (s. d.). Der *„moralische Egoist*" ist *„der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt*" (Anthrop. I, § 2). SCHOPENHAUER (der selbst eine Mitleidsmoral lehrt) erklärt: *„Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein*" (Üb. d. Grundl. d. Mor. § 14). Einer der consequentesten Egoisten (nicht ganz consequent, denn er spricht von einem *„Verein der Egoisten*") ist MAX STIRNER (Der Einz. u. s. Eigent.) mit der Behauptung, das Ich sei selbstherrlich, erkenne keine Werte außer ihm an, werte nur das, was es selbst werten will, gebrauche die Welt zu seinen Zwecken, folge nur der Pflicht gegen sich selber u. dgl. Vor ihm äußert ähnliches schon FR. SCHLEGEL, dem das praktische Ich ebenso absolut ist, wie das theoretische *„Ich*" (s. d.) Fichtes. Egoistisch, mehr aber individualistisch ist die Ethik NIETZSCHES. Nach H. SPENCER ist der Altruismus (s. d.) von gleicher Ursprünglichkeit wie der Egoismus. IHERING sieht die Wurzel des Rechts im Egoismus der Gesellschaft. Nach E. DÜHRING ist der Egoismus nichts Natürliches, sondern *„ein Gebilde der Entartung und Verderbnis*" (Wirklichkeitsphilos. S. 139). Auch der Altruismus ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Gegenstück zum Egoismus (ib.). *„Nicht die Bejahung des eigenen Interesses, sondern die unstatthafte Verneinung des fremden, ähnlich oder gleich berechtigten Anspruchs constituiert den wirklichen Egoismus*" (l. c. S. 143). Nach MEINONG begehrt egoistisch, *„wer begehrt um der eigenen Lust willen*" (Werttheor. S. 97 f.). Das Egoistische im engsten Sinne liegt im selbstisch-inaltruistischen Begehren (l. c. S. 103). LIPPS bemerkt: *„Egoistisch ist das Wollen, das abzielt auf ein Sachliches, das und sofern es dem Wollenden als ein unmittelbar ihn befriedigendes vorschwebt*" (Eth. Grundfr. S. 10). Die neuere, besonders die individualistische Ethik (s. d.) erkennt die Berechtigung des *„gesunden*" Egoismus an. SIGWART betont, es sei *„nicht bloß der Eudämonismus, die Rücksicht auf das Gefühl der Lust überhaupt, sondern auch der Egoismus, die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust notwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten*" (Vorfrag. d. Eth. S. 6). So auch TH. ZIEGLER (Das Gef.[2], S. 289). Nach PAULSEN gibt es in Wirklichkeit keinen absoluten Egoisten (Syst. d. Eth. I[5], 232). Nach R. STEINER ist Egoismus *„das Princip, durch sein Handeln die größte Summe eigener Lust zu bewirken, d. h. die individuelle Glückseligkeit zu erreichen*" (Philos. d. Freih. S. 144). Nach GIZYCKI ist eine Handlung nur dann egoistisch, wenn das Ich auch Object des Handelns ist (Moralphilos. S. 97). RENOUVIER erklärt den Egoismus als *„l'amour de soi et de son bien, à l'exclusion du bien d'autrui, ou simplement sans en tenir compte*" (Nouv. Monadol. p. 198).

Egoistische (idiopathische) Gefühle s. Egoismus.

Eidola (*εἴδωλα*): *„Bilderchen*", die, nach DEMOKRIT und EPIKUR, sich von

den Dingen ablösen, zu den Sinnesorganen gelangen und die Wahrnehmung (s. d.) ermöglichen.

Eidolologie: Lehre von den Eidola, den Erscheinungen im Bewußtsein, ist nach HERBART ein Teil der Metaphysik (Metaph. I, 71).

Eidos: Gestalt, Form (s. d. und Idee).

Eigenschaft ist eine dem Dinge eigene Art zu sein, eine Seinsweise des Dinges; dieses ist die Einheit, der „*Träger*“ seiner Eigenschaften. Im Begriffe der Eigenschaft liegt erstens die (empirische) Zugehörigkeit zu einem Dinge, das Enthaltensein eines Etwas in einem Complex, zweitens die Beziehung der „*Inhärenz*“ (s. d.), das „*Haben*“ des Quale seitens des Dinges, analog gedacht dem Verhältnisse der Bewußtseinszustände zum erlebenden Ich. Formal entsteht der Eigenschaftsbegriff als Product der analytischen Function der Apperception (s. d.) zugleich mit dem Dingbegriff, wobei die innere Erfahrung vorbildlich ist. Die Eigenschaft ist das, was dem Dinge als (relativ) dauernder, constanter, in dessen „*Wesen*“ begründeter Zustand zuerkannt wird. Die Eigenschaften der Dinge zerfallen in Qualitäten (s. d.), Quantitäten (s. d.) und dynamische Eigenschaften. Von den sinnlichen sind die begrifflich-wissenschaftlich gesetzten Eigenschaften zu unterscheiden, von den empirisch-phänomenalen die transcendenten Eigenschaften der Dinge zu sondern. Endlich lassen sich noch physische (materielle) und psychische (geistige) Eigenschaften unterscheiden.

Nach ARISTOTELES ist eine Eigenschaft (*ἴδιον*), was einer bestimmten Art von Dingen zukommt. Es gibt ursprüngliche, primäre Eigenschaften (*ἴδια ἁπλῶς*, propria constitutiva) und abgeleitete, secundäre Eigenschaften (*ἴδια κατὰ συμβεβηκός*, propria consecutiva) (Top. VI, 128 b 16). Die gleiche Definition der Eigenschaft bei PORPHYR und BOËTHIUS („*proprium*“ = „*id quod soli alicui speciei accidit*“, Isagog. p. 38). Nach THOMAS ist jede „*passio*“ eine „*qualitas, secundum quam fit alteratio*“ (5 met. 20c); „*passiones*“ heißen die Zustände eines Dinges, „*quia passionem ingerunt sensibus vel quia ab aliquibus passionibus causantur*“ (7 phys. 4b). CHR. WOLF erklärt: „*Attributa, quae per omnia essentialia simul determinantur, dicuntur proprietates*“ (Philos. rat. § 66). K. ROSENKRANZ bemerkt: „*Das wahrhafte Ding an sich sind die Unterschiede, welche das Wesen in seine Existenz setzt. Die Unterschiede sind das dem Ding Eigene, wodurch es dies Ding ist. Sie sind seine Eigenschaften.*“ „*Das Ding ist seine Eigenschaften*“ (Syst. d. Wiss. § 109 ff.). HERBART findet im Begriff des einen Dinges (s. d.) mit vielen Eigenschaften einen Widerspruch. Nach LOTZE sind die Eigenschaften „*nichts, was ein für allemal die Natur der Dinge ausmachte, sondern sie sind etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten*“ (Gr. d. Met.[2], S. 17). WUNDT betont, daß „*in einem einigermaßen exacten Sinne als ‚Eigenschaften‘ eines Körpers nur solche Prädicate gelten können, die ihm dauernd als ihm selbst angehörige Merkmale zukommen, nicht Wirkungen, die der Körper erst ausübt oder empfängt, wenn er unter bestimmte Bedingungen versetzt wird*“ (Phil. Stud. XIII, 386). Der Eigenschaftsbegriff ist eine logische Kategorie (s. d.). Nach UPHUES sind sinnliche, mathematische, mechanische Eigenschaften zu unterscheiden (Psychol. d. Erk. I, S. 43). Nach R. HAMERLING sind die Eigenschaften „*nicht objective Wesenheiten der Dinge . . ., sondern Wirkungen derselben auf unsere Sinne*“ (Atom. d. Will. I, 15). Nach HÖFFDING sind die Eigenschaften eines Dinges

„nichts als die verschiedenen Arten und Weisen, wie dieses Ding andere Dinge beeinflußt und von diesen beeinflußt wird. Sie sind dessen Fähigkeiten des Wirkens und des Leidens“ (Religionsphil. S. 31). JERUSALEM sieht in den Eigenschaften die *„potentiellen Wirkungen“* der Dinge (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 100). Nach SCHUPPE sind Ding und Eigenschaft Correlatbegriffe. *„Was als Eigenschaft gedacht resp. in der Form des Eigenschaftswortes ausgesprochen wird, hat also diese Beziehung schon in sich, daß es mit anderem zusammen das so und so benannte Ganze ausmacht, etwas von allem demjenigen ist, was durch die . . . Gesetzlichkeiten die Einheit eines Dinges ausmacht“* (Log. S. 131 ff.). Die Eigenschaftsbegriffe *„verknüpfen nicht ein Zusammen von Erscheinungen auf Grund vermuteter oder erschlossener Zusammengehörigkeit, sondern haben in erster Linie ein Objectsverhältnis und combinieren Motive, Bedingungen, Zwecke, so daß die Mehrheit der wahrnehmbaren Einzelheiten nur als die natürliche Consequenz aus dem einen Principe und Grunde erscheint“* (l. c. S. 162). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist jede Eigenschaft eines Dinges eine *„causale Beziehung zu anderen Dingen“* (Gr. e. Erk. S. 132); sie ist *„das an einem Ganzen, einem Zusammen von Daten unterschiedene einzelne Datum oder eine unterschiedene Teilgruppe desselben, bezogen auf das Zusammen als causal oder räumlich zu ihm gehörig“* (l. c. S. 146).

Die Eigenschaften werden also bald der dinglichen Einheit gegenübergestellt, bald als Bestandteile, Factoren des Dinges selbst aufgefaßt. Die Realität der Eigenschaften anbelangend s. Qualität. Vgl. Attribut, Zustand.

Eigenwertsgefühle unterscheidet LIPPS innerhalb der *„Persönlichkeitswertsgefühle“* (Eth. Grundfr. S. 29).

Einbildung, Einbildungskraft, Einbildungsvorstellung s. Phantasie.

Einbildungskraft, transcendentale oder reine, productive unterscheidet KANT von der reproductiven Einbildungskraft (s. Phantasie). Erstere ist eine der *„subjectiven Erkenntnisquellen“* (Krit. d. r. Vern. S. 126), die aller Association der Vorstellung schon zugrunde liegt (l. c. S. 127). Sie ist *„eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis“* (l. c. S. 128). Sie ist *„transcendental“* (s. d.), weil *„ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht“* (l. c. S. 129). Sie vermittelt zwischen Anschauung und Denken, ermöglicht die Anwendung der Kategorien (s. d.) auf den Erfahrungsinhalt (ib.). Sie *„bringt das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild“* (l. c. S. 130). *„Wir haben . . . eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperception anderseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transcendentalen Function der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden“* (l. c. S. 133). In der 2. Ausgabe der Kr. d. r. Vern. heißt es: *„Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjectiven Bedingung wegen, unter der*

sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit*; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung ihrer Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin* a priori *den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit* a priori *zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen,* den Kategorien gemäß*, muß die transcendentale Synthesis der* Einbildungskraft *sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Einwirkung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist*" (l. c. S. 673). — J. G. FICHTE führt diese Lehre weiter. Ihm ist die productive Einbildungskraft die unbewußt Anschauungs-Inhalte und -Formen setzende Tätigkeit des Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 415). So auch SCHELLING (Syst. d. tr. Ideal. I, 223). Über die erkenntnistheoretische Wertung der Einbildungskraft bei HUME, NIETZSCHE u. a. s. Phantasie.

Eindeutigkeit: feste Bestimmtheit eines Geschehens. J. PETZOLDT will an die Stelle des Causalprincips das „*Gesetz der Eindeutigkeit*" setzen, welches es ermöglicht, „*für irgend einen Vorgang Bestimmungsmittel zu finden, durch die er* allein *festgelegt wird*" (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. Bd. 19, S. 146 ff.).

Eindruck s. Impression.

Eine, das, s. Einheit.

Einerleiheit s. Identität.

Einfachheit bedeutet Freisein von Teilen und Ausdehnung. Einfach ist der geometrische, der dynamische Punkt, das Atom, einfach ist die Ichheit in ihrer (abstracten) Reinheit. Von einigen wird die Seele (s. d.) für ein einfaches Wesen gehalten.

CHR. WOLF definiert: „*Ens simplex dicitur quod partibus caret*" (Ontol. § 673), „*extensum non est*" (l. c. § 675), „*est indivisibile*" (l. c. § 676), „*nulla praeditum est figura*" (l. c. § 677), „*caret magnitudine*" (l. c. § 678), „*nullum spatium implere potest*" (l. c. § 679). Das Einfache ist das schlechthin Teillose, Größelose, Formlose u. s. w. (Vern. Ged. I, § 81). Wie LEIBNIZ (s. Monaden) erklärt er: „*Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein*" (Vern. Ged. I, § 76). KANT betont, „*daß, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stoßen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrigbleibt, als zu gestehen: daß die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt*" (Üb. e. Entdeck. S. 29). „*Ein Object sich als einfach vorstellen, ist ein bloß negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten . . . enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist.*" Ob das Ding an sich einfach oder zusammengesetzt ist, können wir nicht wissen (gegen die Monadologie) (l. c. S. 29). — FECHNER erklärt: „*Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Ein-*

fache oder noch Einfachere zusammen“ (Elem. d. Psychoph. II, 526). R. WAHLE: *„Der Begriff des Einfachen ist die vernünftig nicht faßbare Verkörperung des Wunsches, den Gegensatz von demjenigen zu begreifen, an dem wir Teile wahrnehmen können*“ (Das Ganze d. Philos. S. 90). Vgl. Monaden, Teilbarkeit, Unendlichkeit.

Einfachheits-Princip s. Princip.

Einheit ist ein Fundamentalbegriff, der aus der Reflexion auf die verbindend-zerlegende Tätigkeit des Bewußtseins, des Ich entspringt. Das Ich (s. d.) ist die Quelle aller Einheitsbegriffe, es ist (sich und Objecte setzende) Einheitsfunction, faßt Erlebnisse, Inhalte in einem Act, in einem Complex, in einer Synthese zusammen und trennt, unterscheidet einen Inhalt, einen Complex von Inhalten von anderen Inhalten oder Objecten. Die Einheit des Bewußtseins (der Apperception) ist das Formal-Apriorische alles Erkennens, die subjective Quelle der Kategorien (s. d.) und Anschauungsformen (s. d.) sowie der Setzung von Objecten (s. d.). — *„Einheit*“ ist sowohl das Als-eins-gesetztsein als auch, im engeren Sinne, das, was als eins gesetzt wird, das Eine, die Eins. Einheit ist nicht mit Einfachheit identisch, sie schließt die Vielheit nicht aus, kann sie einschließen. Die Einheit des Vielen, Mannigfaltigen ist anschaulich oder begrifflich, mathematisch (numerisch), causal-dynamisch oder teleologisch, je nach der Art der Zusammenfassung, Verbindung. Die subjective Einheit ist die des Ich, die objective die des Dinges, die kosmologische die der Welt, von der noch die göttliche Einheit unterschieden werden kann. — Der Terminus *„Einheit*“ stammt von LEIBNIZ (für unitas, unité), früher sagte man *„Einigkeit*“.

Zunächst betrachten wir die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs Einheit im allgemeinen.

ARISTOTELES unterscheidet das schlechthin Eine (*ἓν καθ' αὑτό*) und die relative Einheit (*ἓν κατὰ συμβεβηκός*); ersteres besteht im Stetigen und Unteilbaren (Met. V 6, 1015b 16 squ., III 3, 999a 2). Einheit ist nicht Zahl (Met. XIV 1, 1088a 6), sondern die Quelle aller Zahl (Met. V 6, 1016b 18), sie ist kein Gattungsbegriff (Met. VIII 6, 1045b 6), ist nicht mit Einfachheit zu verwechseln (*ἔστι τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό*, Met. XII 7, 1072a 32; vgl. V 6, 1016b 25). Der Mathematiker EUKLID bestimmt: *μονάς ἐστιν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται* (Elem. VII). Nach BOËTHIUS ist in der wahren Einheit keine Zahl.

Die Scholastiker betrachten die Einheit (unitas) als Attribut jedes Dinges (*„omne ens verum, unum, bonum*“). *„Unitas igitur singulis rebus forma essendi est; unde vere dicitur: omne quod est ideo est quia unum est*“ (bei HAURÉAU I, p. 402). ALBERTUS MAGNUS erklärt: *„unitas est qua quaelibet res una est*“ (Sum. th. I, 22, 1). Zu unterscheiden sind: *„unitas puncti, corporis, homogenii, principiorum substantiae, componentium quidcumque compositum, et intelligibilium*“ (l. c. 20, 2). THOMAS unterscheidet *„unitas numeralis*“ und *„unitas transcendens*“ (metaphysische Einheit, Einheitlichkeit) (Sum. th. III, 2, 9 ad 1; 1 sent. 31, 3, 1c); *„ratio unitatis consistit in indivisione*“ (1 sent. 24, 1, 2c). Die *„unitas formae*“ ist das, vermöge dessen *„nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse*“ (Sum. th. I, 76, 3). *„Unum nihil aliud significat quam ens indivisum*“ (l. c. I, 11, 1). Unter *„unitas essentialis*“ verstehen die Scholastiker die Einheit der Wesenheit, der Natur eines

Dinges. Nach den **Formalisten** gibt es nur eine Einheit in vielen Individuen.

SPINOZA betont, daß die Einheit dem Wesen nichts hinzufüge *(„unitatem ... enti nihil addere“)*, sie ist (wie nach DESCARTES) bloß ein Begriff *(„tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt“* (Cogit. met. I, 5). LEIBNIZ sagt im scholastischen Sinne: *„Ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre“* (Gerh. II, 97). *„Il n'y a point de multitude sans des véritables unités“* (l. c. IV, 482, s. Monaden). CHR. WOLF: *„Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur, unitas entis appellatur“* (Ontol. § 328). BONNET erklärt die Vorstellung der Einheit so: *„L'âme ne considérant dans chaque objet que l'existence et faisant l'abstraction de toute composition et de toute attribut, elle acquerra l'idée d'unité“* (Ess. de Psychol. C. 14). BERKELEY erklärt Einheit für eine gegenstandslose, abstracte Idee (Princ. XIII, CXX). HUME betrachtet als Einheit nur das Unteilbare (Treat. II, sct. 2).

Von nun an wird die Einheit der Objecte (und des Bewußtseins) vielfach aus dem Selbstbewußtsein abgeleitet. So zunächst von KANT. Die Einheit des (reinen) Selbstbewußtseins, die Einheit der synthetischen Function des Subjects ist die Quelle aller Einheit in der Erkenntnis, die formale Bedingung aller Erfahrung, d. h. sie ist transcendental (s. d.). Nichts kann ein Erkenntnisobject werden, ohne in die Einheit des Bewußtseins, der *„Apperception“* gefaßt worden zu sein. Es ist *„die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes . . ., als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“* (Krit. d. r. Vern. S. 119). Die *„transcendentale Einheit“* der productiven, verknüpfenden Einbildungskraft (s. d.) ist *„die reine Form aller möglichen Erkenntnis“* (l. c. S. 129). Die *„Einheit der Apperception“* besteht in der Identität des Ich mit sich selbst durch alle Modificationen hindurch, in dem *„ich denke“*, das alle Vorstellungen des Ich begleiten muß können (l. c. S. 659). Alle Bewußtseinsinhalte werden, um objectiv zu sein, auf die allbefassende, reine Apperception (s. d.) bezogen (l. c. S. 133). Die *„transcendentale Einheit der Apperception“* macht aus den Erfahrungsinhalten einen gesetzmäßigen Zusammenhang; das Subject legt seine eigene Einheit in die Objecte hinein (l. c. S. 121). Als Betätigungen der Einheitsform des Bewußtseins überhaupt bringen die Kategorien (s. d.) Einheit in die Anschauungsobjecte (l. c. S. 129). Nach FRIES sind die Einheitsvorstellungen *„das reine Eigentum unsrer Selbsttätigkeit im Erkennen“* (Syst. d. Log. S. 54). Es gibt eine *„analytische“* Einheit (Allgemeinheit), welche *„viele Vorstellungen unter sich enthält“*, und eine *„synthetische“* Einheit, welche *„viele Vorstellungen in sich enthält“* (l. c. S. 95). Nach SCHLEIERMACHER liegt die Quelle der Einheit von Objecten in der Vernunfttätigkeit (Dial. S. 63). Nach HERBART besitzt der psychische Mechanismus eine ursprüngliche Einheit. *„Die Einheit der Seele selbst ist der tiefe Grund, aus welchem in unser Vorstellen diejenige Einheit kommt, die wir hintennach im Vorgestellten vermissen“* (Lehrb. z. Psych.[3], S. 135 f.). Was im Vorstellen nicht durch *„Hemmungen“* (s. d.) getrennt wird, *„das bleibt beisammen und wird vorgestellt als eins“* (Psychol. a. Wiss. II, S. 115). Nach LOTZE ist die dingliche Einheit kein Gegenstand der Erfahrung (Gr. d. Met. S. 17). Die Seele ist eine Einheit, setzt denkend Einheiten (Med. Psychol. S. 15; Mikrok. I, 174). Nach FECHNER knüpft sich die Einheit des Bewußtseins *„an einen wechselwirkenden Zusammenhang“* der Weltelemente

(*„synechologische“* Ansicht, Tagesans. S. 246). *„Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder doch Einfachere zusammen“* (Elem. d. Psychophys. II, 526). Nach LIPPS besteht alle Einheit *„in der Einheit des zusammenfassenden Denkens. Dagegen gibt es keinen Sinn, die Einheit als etwas zu fassen, das wir in den Dingen fänden und anerkennten“* (Gr. d. Seelenleb. S. 590). Einheit bezeichnet *„die einfache Setzung eines Mannigfaltigen“*, Einzelheit aber *„die einfache Setzung von bestimmtem Inhalt im Gegensatz zur Setzung weiterer Objecte“* (Gr. d. Log. S. 99). Nach EBBINGHAUS wird die Einheit eines Ganzen nicht erst durch das Denken gesetzt, sondern kann unmittelbar wahrgenommen werden (Gr. d. Psychol. I, 481 ff.). SIGWART unterscheidet äußerliche und zufällige, causale und teleologische Einheit (Log. I², 258 ff.). E. v. HARTMANN erklärt: *„Jede Einheit ist Einheit mehrerer oder Vieleinigkeit, jede Vielheit ist Getrenntheit oder Vereinzelung eines irgendwie Geeinten“* (Kategor. S. 231). Zu unterscheiden sind: substantielle und functionelle Einheit, dynamisch thelistische und logisch ideale Einheit, causale und teleologische Einheit (l. c. S. 234 f.). Die Einheit des Bewußtseins entsteht durch das Vergleichen gegenwärtiger mit vergangenen Vorstellungen (Philos. d. Unbew. II¹⁰, 62). Das individuelle Ich ist nicht das eine, absolute Subject, sondern eine Summe von Tätigkeiten, die von einer *„Centralmonade“* dirigiert werden (l. c. II, 481, 404 f.; Mod. Psychol. S. 287 ff.). Nach WUNDT beruht die Einheit des Ich auf der Einheit des Wollens, des Appercipierens (Vorles. üb. d. Mensch.², S. 271, 250). Der Wille (die Apperception) ist eine Einheitsfunction, das Denken ist Willenshandlung und damit auch die Quelle der objectiven Einheitsvorstellungen (Log. I, 417; Grundz. d. ph. Psychol. II⁴, 499; Phil. Stud. X, 119). *„Einheit der Apperception“* ist *„die Tatsache, daß jeder in einem gegebenen Augenblick appercipierte Inhalt des Bewußtseins ein einheitlicher ist, so daß er als eine einzige mehr oder minder zusammengesetzte Vorstellung aufgefaßt wird“* (Völkerpsych. I 2, 466). RIEHL erblickt im Ich die formale Einheit aller Bewußtseinsvorgänge, die auch das Objective erst zur Einheit verknüpft (Phil. Kritic. II 1, 234; vgl. Identität). SCHUPPE findet die numerische Einheit darin, daß *„positive Bestimmtheit als solche bewußt wird, ohne in sich Unterschiede erkennen oder beachten zu lassen“* (Log. S. 104). Der Einheitsbegriff gehört dem Identitätsprincip an. Einheit ist *„niemals unmittelbares Sinnesdatum . . ., sondern immer hinzugedacht“* (l. c. S. 105). Sie ist das, was den Dingcharakter ausmacht (l. c. S. 120). H. CORNELIUS bemerkt: *„Wenn wir . . . von einer Zusammensetzung unseres gesamten Bewußtseinsinhaltes aus Teilen und von einheitlichen Teilen im Gegensatze zu den daraus gebildeten Mehrheiten sprechen, so führt uns dazu die Erfahrung, daß wir eben diese Teile nicht immer bloß in der betreffenden Zusammenstellung, nicht bloß als Glieder gerade dieser Mehrheit, sondern auch abgesondert bez. in anderer Umgebung kennen lernen“* (Einl. in d. Philos. S. 173). HUSSERL erklärt: *„Alles wahrhaft Einigende . . . sind die Verhältnisse der Fundierung“*. Einheit ist ein *„kategoriales Prädicat“* (Log. Unt. II, 272 f.). Nach VOLKELT ist die Einheit des Bewußtseins unmittelbar gegeben, sie ist Product einer unbewußten Tätigkeit (Psychol. Streitfr. II; Z. f. Philos. Bd. 92, S. 80, 99 f.; vgl. Bd. 112 u. 118). NATORP betrachtet die Bewußtseinseinheit als eine ursprüngliche Tatsache (Einl. in d. Psychol. S. 11 ff., 112). So auch REHMKE; das Bewußtsein selbst ist Einheitsgrund (Allg. Psychol. S. 152 ff., 452 ff.). So auch L. BUSSE, nach welchem

sie kein Analogon im physischen Organismus hat (Geist u. Körp. S. 226; gegen HÖFFDING, Psychol.², S. 62). *„Die Einheit des Bewußtseins bedeutet nicht eine besondere Vorstellung, die zu den anderen Vorstellungen gelegentlich noch hinzuträte, sie bedeutet ebensowenig eine Summation der einzelnen, mit der Eigentümlichkeit der Bewußtheit ausgestatteten ‚Psychome' oder ‚Psychosen', sondern sie stellt eine dieselben zusammenfassende und sie in Beziehung zueinander setzende formale und allgemeine Eigentümlichkeit alles Bewußtseins überhaupt dar." „Und für diese Grundeigentümlichkeit des seelischen Lebens mangelt es ... an einem physischen Analogon"* (G. u. K. S. 226). Nach HÖFFDING ist die Einheit des Bewußtseins ein Product synthetischer Tätigkeit in der Vielheit der Zustände (Psychol. S. 64). Ähnlich ARDIGÒ (Unità della conscienza 1898), G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 469). Nach G. SPICKER setzt die Einheit des Bewußtseins die reale Einheit des Organismus voraus (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 165). Nach SIMMEL ist die Einheit der Seele *„offenbar nur der Name für das empirisch normale Zusammenbestehen ihrer Inhalte"* (Einl. in d. Moralwiss. II, 370). Nach CLIFFORD ist die *„Einheit der Apperception" „nicht in dem augenblicklichen, einigenden Bewußtsein vorhanden, sondern in seiner nachträglichen Reflexion auf dasselbe"*; dieses besteht in der Fähigkeit, *„einen gewissen Zusammenhang zwischen den Erinnerungen zweier Empfindungen herzustellen, die wir in demselben Augenblick gehabt haben"* (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 38 f.). E. MACH meint: *„daß die verschiedenen Organe, Teile des Nervensystems, miteinander physisch zusammenhängen und durcheinander leicht erregt werden können, ist wahrscheinlich die Grundlage der ‚psychischen' Einheit"* (Anal. d. Empfind.⁴, S. 21, 22 f.). Nach der Associationspsychologie (s. d.) ist die Bewußtseinseinheit das Product der Verbindung und Wechselwirkung der Bewußtseinsinhalte, bezw. der Oganismus-Teile und -Functionen.

Bezüglich der kosmologisch-göttlichen Einheit, des Einheitsprincips der Dinge ist die pantheistische (s. d.), theistische (s. d.), atheistische (s. d.) Auffassung zu unterscheiden.

Als eine Einheit betrachtet das All PARMENIDES (*ἓν καὶ πᾶν*, s. Pantheismus). PYTHAGORAS sieht in der Einheit (*μονάς*) das Princip der Dinge und deren Wesenheiten (der *„Zahlen"*, s. d.): *ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα* (Diog. L. VIII, 25; Stob. Ecl. I, 2, 58; vgl. I, 308). PLATO nennt die *„Ideen"* (s. d.) Einheiten (*μονάδες, ἑνάδες*); die höchste Einheit ist die Idee des Guten (s. d.). MODERATUS erblickt in der Eins die Ursache der Harmonie der Dinge (Porphyr., Vit. Pythag. 48 ff.; Stob. Ecl. I 1, 18; vgl. 306). PLOTIN bezeichnet die überseiende, übergeistige (*ἐπέκεινα νοῦ*), übervernünftige göttliche Wesenheit, aus der alles emaniert, als das Eine (*ἕν*). Es ist nicht das All selbst, sondern *πρὸ πάντων* (Ennead. III, 8, 8), aber es enthält alles (l. c. VI, 7, 32). Von ihm geht alles aus, und es ist das Ziel aller Dinge (l. c. VI, 2, 11; vgl. VI, 2, 21 f.; s. Gott). JAMBLICH nimmt eine erste und zweite überseiende Einheit an (Stob. Ecl. I, 184; vgl. ZELLER III 2³, 688, 793 ff.).

NICOLAUS CUSANUS nennt Gott (s. d.) die *„unitas absoluta"* (Doct. ignor. II, 4); so auch G. BRUNO. Nach ihm und nach SPINOZA ist das All eine Einheit göttlicher Art. SCHELLING erklärt: *„Alles ist absolut eines, und alle Totalität quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor"* (Naturphilos. S. 276). Nach SCHOPENHAUER liegt allem Sein ein einheitlicher Wille (s. d.) zugrunde. Nach R. HAMERLING ist die ewige Einheit eins und vieles zu-

16*

gleich (Atom. d. Will. I, 145). Vgl. Gott, Henaden, Individuum, Monaden, Substanz, Identität, Ich, Selbstbewußtsein.

Einheitlichkeit: der Charakter der Einheit (s. d.).

Einheitsfunction s. Einheit.

Einheitspunkt s. Ich.

Einordnungstheorie s. Urteil.

Einsicht: Wissen um das Richtige, Verständnis, Beurteilungsvermögen theoretisch-praktischer Art, von den Stoikern u. a. als Quelle aller Tugenden (s. d.) betrachtet. Sie ist *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* oder *ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων* (Stob. Ecl. II, 102; Sext. Empir. adv. Mathem. XI, 170, 246).

Einstellung ist eine *„Prädisposition sensorischer oder motorischer Centren für eine bestimmte Erregung oder einen beständigen Impuls"* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 44). Sie besteht in einer Tendenz der Seele, *„das besonders häufig Geleistete in die Verwirklichung abweichender Anforderungen, die an sie gestellt werden, hineinzutragen"*, ist eine Übungserscheinung (EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, S. 681 f.). Es gibt eine sensorische, gedankliche, motorische Einstellung (l. c. S. 682). Der Ausdruck *„Einstellung"* in diesem Sinne zuerst bei G. E. MÜLLER und F. SCHUMANN (Pflügers Arch. Bd. 45, S. 37).

Einstellungsmethoden s. Methoden.

Einstimmigkeit, Satz der: logisches Gesetz, welches fordert, von jedem Begriffe nur das ihm wirklich Zukommende auszusagen.

Einstimmung des Lebens mit der Natur (*ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει*, Stob. Ecl. II, 132) ist die Maxime des Handelns bei den Stoikern, auch bei ROUSSEAU, TOLSTOI u. a. Vgl. Tugend.

Einteilung, logische (Division, divisio, *διαίρεσις*) ist die Gliederung eines Begriffes in seine Artbegriffe oder die Aufzählung der Arten, welche zusammen den Umfang eines Begriffes ausmachen. Zu jeder Einteilung gehören: 1) das Einzuteilende *(„totum divisum")*, 2) der Einteilungsgrund, das Princip, wonach die Division erfolgt *(„fundamentum, principium divisionis")*, 3) die Einteilungsglieder *(„membra divisionis")*. Es sind zu unterscheiden die Haupteinteilung, die Nebeneinteilungen, Untereinteilungen *(„subdivisiones")*. Nach der Zahl der Einteilungsglieder gibt es Dichotomien (s. d.), Trichotomien, Tetratomien, Polytomien. Eine richtige Einteilung muß sein: 1) adäquat, d. h. weder zu weit noch zu eng; 2) muß der Einteilungsgrund consequent beibehalten werden; 3) die Glieder der Einteilung müssen einander ausschließen; 4) die Classification oder vollständige Einteilung muß stetig sein.

Auf die richtige, umfassend durchgeführte Einteilung der Begriffe in Arten und Unterarten legt PLATO Gewicht (Phileb. 16 C; Polit. 262 B, 264 A; Soph. 253 D). Bei ARISTOTELES bedeutet *διαίρεσις* sowohl die Einteilung als auch die Trennung, Verneinung (Anal. pr. I 31, 46a 31; Met. III 5, 1002 a 19). Eine Definition der Einteilung findet sich bei den Stoikern (*διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὰ προσεχῆ εἴδη τομή*, Diog. L. VII 1, 61). THOMAS unterscheidet *„divisio essentiae", „d. formalis", „d. per se", „d. secundum naturam", „d. secundum rationem", „d. secundum quid", „d. simpliciter". „Omnis divisio debet esse per opposita"* (Sum. th. I, II, 35, 8, ob. 3). Die Logik von PORT-ROYAL

definiert die Division als „*totius in omnia quae continet distributio*" (II, 11). Nach LAMBERT ist sie „*die Bestimmung der Arten einer Gattung*" (N. Organ. § 80). KANT erklärt: „*Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, heißt die logische Einteilung des Begriffs*" (Log. S. 225). FRIES: „*Die Einteilung eines Begriffes teilt die Sphäre eines Geschlechtsbegriffes zwischen verschiedenen Artbegriffen*" (Syst. d. Log. S. 287). „*Jede Einteilung wird in einem vollständigen disjunctiven Urteil ausgesprochen, dessen Subject der einzuteilende Begriff, dessen Trennungsstücke die Artunterschiede jeder Art sind*" (l. c. S. 288). Nach ÜBERWEG ist die Einteilung „*die vollständige und geordnete Angabe der Teile des Umfangs eines Begriffs oder die Zerlegung der Gattung in ihre Arten*" (Log.[4], § 63). Nach WUNDT ist sie die „*Gliederung eines Begriffs, durch welche derselbe in eine Anzahl coordinierter, additiv miteinander verbundener Teile zerlegt wird*" (Log. II, 40).

Einzelding s. Ding, Individuum.

Einzelurteile sind Urteile, deren Subject ein einzelner, ein Individualbegriff ist. Nach KANT sind die Geschmacksurteile bezüglich der Quantität (s. d.) einzelne Urteile (Krit. d. Urteilskr. § 8).

Einzelwissenschaften s. Wissenschaft.

Eject, Ejectiv, Ejectivation: Ausdrücke für die (nach Analogie des eigenen Ich gefolgerte) Existenz von psychischen Zuständen anderer Wesen (K. CLIFFORD, ROMANES, Geist. Entwickl. d. Mensch. S. 198, 206). Nach CLIFFORD führt der Schluß auf fremde Empfindungen aus unserem Bewußtsein heraus zu selbständigen Existenzen. Diese sind „*Ejecte*" „*als Dinge, die aus meinem Bewußtsein transprojiciert werden, zum Unterschiede von den Objecten als Dingen, die in meinem Bewußtsein als Erscheinungen auftreten*" (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 28). Die allgemeinen (socialen) Objecte (s. d.) sind Symbole von Ejecten, fremden Bewußtseinen (l. c. S. 29 f., 35).

Ekelempfindung (Ekelgefühl) ist „*wahrscheinlich eine Muskelempfindung, deren Ausbreitung und Verlauf durch die antiperistaltischen Bewegungen der Schlingmuskeln, des Oesophagus und Magens bestimmt wird*" (WUNDT, Grdz. d. physiol. Psychol. I[3], 412; ähnlich KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 102).

Eklekticismus (*ἐκλέγειν*, auswählen) ist jenes philosophische Verfahren, das (bewußt oder unbewußt) das in verschiedenen Systemen als gut Befundene zu einer Lehre verarbeitet. Es gibt einen Eklekticismus im guten Sinne, der die Selbständigkeit des Denkens nicht ausschließt, und den „*Synkretismus*" (s. d.). Eklektischen Charakter haben besonders die Theoreme von CICERO und anderen römischen Philosophen, von Scholastikern, von LEIBNIZ („*Eo semper animo fui, ut mallem recepta amendari quam everti*", Gerh. II, Ep. ad des Bosses), CHR. WOLF, von den Popularphilosophen, von V. COUSIN, von E. v. HARTMANN u. a.

Ekpyrosis (*ἐκπύρωσις*) ist nach HERAKLIT (Diog. L. IX, 8) und den Stoikern (Stob. Ecl. I, 304) der nach bestimmten Perioden immer wieder entstehende Weltbrand, in dem alles zur Einheit des Seins vereinigt wird, die dann neu sich differenziert.

Ekstase (*ἔκστασις*): Außer-sich-sein, Verzückung, Entrückung der Seele von den Eindrücken der Sinne, Steigerung des Bewußtseins über alles Normale

hinaus zur erregten, phantasievollen, gefühlsmäßigen Erfassung geistiger Inhalte in einer lebendigen Vision. Die Zustände der Ekstase sind von hoher psychologischer, socialer, religiöser, ethischer, ästhetischer Bedeutung (vgl. ACHELIS, Die Ekstase S. 24 ff., 113 ff., 184 ff., 196 ff., 208 ff.).

In der mystischen Philosophie spielt die Ekstase als derjenige Zustand, in den die Seele durch Übung (Askese) und Reinigung (Katharsis) von allen Begierden, durch beständige Concentration der Aufmerksamkeit auf die Inhalte der productiven Phantasie gerät, als (vermeintliche) unmittelbare Erfassung des Göttlichen, eine große Rolle. Die Keime zur Lehre von der Ekstase in diesem Sinne finden sich schon bei PLATO und ARISTOTELES (vgl. Problem. 30, 1: die künstlerische Ekstase, Begeisterung, ist besonnen, gehört zur künstlerischen Phantasie; vgl. Poët. 17, 2). Aber erst bei PHILO, und noch viel mehr bei PLOTIN ist sie ausgebildet. Nach letzterem ist die Ekstase ein Zustand, der durch *κάθαρσις* und *ἄσκησις* zuweilen erreicht werden kann, ein Zustand des Ruhens in Gott, der unmittelbar erfaßt wird (*ἅπλωσις, ἁφή*, Enn. VI, 9, 11). Im Innern, bei sich weilend, versunken im reinen Schauen, weiß die Seele nichts von sich, da sie nicht denkt, sondern sie ist eins mit dem Göttlichen (Enn. VI, 9, 7; VI, 9, 11; VI, 7, 25). Die späteren Mystiker sprechen wiederholt von der Ekstase (*„ecstasis, raptus mentis“*). So RICHARD VON ST. VICTOR: *„Cum per mentis excessum supra sive intra nosmet ipsos in divinorum contemplationem rapimur, exteriorem omnium statim, immo non solum eorum, quae extra nos, verum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscitur“* (De cont. IV, 23). Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX ist sie *„prima et maxima contemplatio“* (De cons. V, 14, 42). BONAVENTURA definiert die Ekstase: *„Ecstasis est, deserto exteriore homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio, ad superintellectualem amoris fontem, mediantibus sursum activis virtutibus pro viribus se extendens“* (De sept. gradib. cont. p. 97a). JOH. GERSON: *„Ecstasis est raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis“* (De myst. theol. spec. cons. 36). Den Zustand der Ekstase kennen und schildern NICOLAUS CUSANUS, ECKHART, SUSO, TAULER, J. BÖHME, L. VIVES (De an. III, p. 173), G. BRUNO, auch SCHLEIERMACHER: *„So oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an.“ „Es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß“* (Monol. 1). Vgl. MANTEGAZZA, Die Ekstasen . . .

Ekthesis (*ἔκθεσις*): Heraushebung eines Teiles aus dem Umfang des Mittelbegriffs (s. d.) und Einsetzung dieses Teiles für den Mittelbegriff selbst (ARISTOTELES, Anal. prior. I, 6). Bei den Stoikern ist vom *ἀξίωμα ἐκθετικόν* die Rede. Daraus wird bei den Scholastikern der *„syllogismus expositorius“*, *„cuius praemissae sunt singulares“* (vgl. RABUS, Log. S. 82).

Eleaten: die aus Elea stammenden bezw. dort lehrenden Philosophen des Altertums (XENOPHANES, PARMENIDES, ZENO, MELISSUS), welche die Einheit sowie die seiende, an sich unveränderliche Natur des Alls, die Phänomenalität der sinnlich wahrnehmbaren Welt betonen. Sie haben zum erstenmal den Begriff des Seins als solchen zur Grundlage des Philosophierens gemacht. Eleatismus heißt die Lehre der Eleaten, aber auch die Verwertung des Begriffs des unveränderlichen Seins bei PLATO, den Megarikern, bei SPINOZA, HERBART u. a. Vgl. Sein, Pantheismus.

Elektra (ähnlich *„der Verhüllte"*, *ἐγκεκαλυμμένος*): Name eines Trugschlusses der megarischen Philosophen. *„Elektra kennt Orestes als ihren Bruder; den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder; also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt"* (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, S. 138). Vgl. Enkekalymmenos.

Elementarformel s. Webersches Gesetz.

Elementargedanken nennt AD. BASTIAN die allen Völkern gemeinsamen, aus gleichartiger Organisation entspringenden Ideen über Gott, Seele u. dgl. (z. B. des Animismus, s. d.). Schon VICO bemerkt: *„Gleichförmige Ideen bei ganzen Völkern, die untereinander sich nicht bekannt sind, müssen ein gemeinschaftliches Motiv des Wahren haben"* (Princip. 1844, S. 114, vgl. S. 51).

Elementargefühle, ästhetische, s. Ästhetisch.

Elementarlehre s. Logik.

Elemente heißen die qualitativ nicht weiter zerlegbaren, einfachen Bestandteile von Körpern oder Bewußtseinsinhalten (von Vorstellungen, Begriffen, Willensacten), im engeren Sinne die Grundstoffe der Welt. Die Elemente, welche die Chemie zählt, sind vielleicht Modificationen eines Urelementes.

Die Elementen-Lehre ist zuerst philosophisch-speculativ, später erhält sie einen naturwissenschaftlich-empirischen Charakter. Nach der Lehre des Inders KANÂDA gibt es vier Elemente: Erde, Wasser, Luft, Licht. THALES sieht im Wasser, ANAXIMENES in der Luft das Element (ARISTOTELES, Met. I 3, 984 a). Die Pythagoreer nehmen fünf Elemente an (Diog. L. VIII, 25), die sie zugleich als geometrische Formen bestimmen: Feuer (Tetraëder), Erde (Kubus), Luft (Oktaëder), Wasser (Ikosaëder), dazu noch den Äther (Dodekaëder) (Stob. Ecl. I, 10, 26; Plut., Plac. II, Dox. 334). HERAKLIT betrachtet als Elemente die drei Aggregatzustände Feuer, Wasser, Erde; vielleicht nahm er vier Elemente an (vgl. DIELS, Elementum 1899, S. 15, 21). Nach PARMENIDES gibt es (*κατὰ δόξαν*) zwei Elemente (*ἀρχαί*): *πῦρ* (Feuer) und *γῆ* (Erde) (Theophr., Phys. opin. fr. 6, Dox. 482; Arist., De gener. et corr. II 2, 330 b 14). EMPEDOKLES gilt als der eigentliche Begründer der Lehre von den vier Elementen (Wurzeln, *ῥίζαι*): Feuriges, Luftförmiges, Feuchtes, Erdiges (*τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν*, Plut. Plac. I, 3, 2, Dox. 286, Diog. L. VIII, 2, 76; *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεὺς Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον*, Stob. Ecl. I, 10, 286, 288). Die Elemente sind das Beharrende in aller Veränderung (s. d.), die nur in Mischung und Entmischung der Elemente besteht. ANAXAGORAS betrachtet als Elemente die Homöomerien (s. d.), DEMOKRIT die Atome (s. d.). PLATO führt den Namen *στοιχεῖον* ein (Diog. L. III, 19), nimmt die vier bekannten Elemente an, betrachtet sie aber geometrisch als regelmäßige Körper (*ἐπίπεδα*), die aus kleinen rechtwinkligen Dreiecken bestehen (Tim. 53 C). So kann ein Element in ein anderes sich umwandeln, mit Ausnahme des Erdigen (Tim. 54 F.). ARISTOTELES definiert das Element: *στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος, ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν* (Met. V 3, 1014 a 26 squ.). Element ist ferner das Kleine, Einfache, Unteilbare (*διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται*, Met. V 3, 1014 b 5). Es gibt einfache Bewegungen, daher auch

einfache Körper, Elemente (*εἰσὶ γὰρ καὶ κινήσεις ἁπλαῖ· ὥστε δῆλον καὶ ὅτι ἔστι στοιχεῖα καὶ διὰ τί ἐστιν*, De coel. III 3, 302 b 9). Es gibt fünf Elemente. Die ersten vier bestehen aus Gegensätzen (*ἐναντιώσεις*): das Feuer aus dem Warmen und Trockenen, die Luft aus dem Warmen und Feuchten, das Wasser aus dem Kalten und Feuchten, die Erde aus dem Kalten und Trockenen (De gener. et corr. II 2, 330 b 2—5). Feuer und Luft bewegen sich nach der Peripherie, Erde und Wasser nach dem Centrum hin (l. c. 330 b 32). Das fünfte (bezw. „*erste*") Element, der Äther (s. d.) ist einfacher Natur. STRATO nimmt als Elemente das Warme und Kalte an (Stob. Ecl. I, 10, 298). Die Stoiker halten an der Vierzahl der Elemente fest (Diog. L. VII, 1, 136; Stob. Ecl. I, 10, 314) und unterscheiden diese von den „*Principien*" (s. d.): *Διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι* (Diog. L. VII, 1, 134). EPIKUR nimmt vier Elemente an (Plac. IV, 3, 11, Dox. 388). Urelemente sind die Atome (s. d.), so auch nach LUCREZ, der von ihnen als „*elementa*" spricht (De rer. nat.). CICERO erwähnt die „*quattuor naturas*" (De nat. deor. I, 12).

Die Scholastiker recipieren die Aristotelische Elementenlehre. Die Kabbalâ nimmt drei Elemente („*Mütter*") an: Hauch, Wasser, Feuer. Vier Elemente gibt es nach: NICOLAUS CUSANUS (De coniect. II, 4), BOVILLUS, welcher erklärt: „*Elementa sunt ingenita, nullave generatione orta, omnium tamen generationum initia*" (De gener. 14, 7), PARACELSUS (De nat. rer. 30, 1), nach welchem sie aus „*sal, mercur, sulphur*" zusammengesetzt sind, PATRITIUS (Wärme, Licht, Flüssiges, Raum, LASSWITZ, G. d. At. I, 314). Zwei Elemente nehmen an: TELESIUS (Wärme und Kälte), CAMPANELLA (Univ. phil. I. 9, 12; Met. II, 5, 6), J. B. VAN HELMONT (Wasser und Luft). Nach CARDANUS gibt es drei Elemente (Erde, Wasser, Luft); Element ist „*dasjenige, was keiner Nahrung bedarf, nicht selbst vergeht, nicht unstet herumschweift, sondern einen bestimmten Platz behauptet, seiner Natur gemäß eine große Masse besitzt und zur Erzeugung geeignet ist*" (De subtil. III, p. 44, bei LASSWITZ, G. d. At. I, 309). Nach GOCLEN ist „*Element*" die „*prima materia et forma, quae ex nullis aliis prioribus aut simplicioribus constant*". Er unterscheidet „*elementa essendi et cognitionis*" (Lex. phil. p. 145). G. BRUNO bestimmt das Element („*minimum*") als „*quod ita est pars, ut eius nulla sit pars, vel simpliciter, vel secundum genus*" (De min. I, 7). SEB. BASSO nimmt fünf Elemente an (Wasser, Erde, Luft, Phlegma, Caput mortuum, LASSWITZ, G. d. Atom. I, 339 f.). DANIEL SENNERT vier: „*atomi igneae, aëreae, aqueae, terreae*" (l. c. I, 443 f.). G. HORN erklärt: „*Elementa sunt particulae corporum minimae, ex quorum confluxu corpora componuntur, effluxu et influxu operantur, diffluxu intereunt*" (Arca Mosis 1669, p. 4). P. J. FABER bemerkt: „*Die Elementa sind . . . matrices und Gebär-Mütter aller Dinge. Denn in ihnen liegt der universal und saamliche Geist aller Dinge verborgen*" (Chym. Schr. 1713, I, p. 305). Nach CHR. WOLF ist „*Element*" ein „*principium internum corporum irresolubile in alia, sive primum*" (Cosmol. § 181), ein „*atomus naturae*" (ib.). Die Elemente sind „*substantiae simplices*" (l. c. § 182), „*non sunt extensa, nulla figura atque magnitudine praedita, spatium nullum implent*" (l. c. § 184), „*indivisibilia*" (l. c. § 185). RÜDIGER bestimmt als Elemente den Äther und die Luft („*particula radians — bullula*", Phys. divin. I, 3, set. 6, 7). HERBART nennt als Elemente: Erde, Caloricum, Electricum, Äther (Üb. d. allg. Verh. d. Natur

1828, WW. Kehrb. VI, 435). HILLEBRAND unterscheidet von den empirischen, relativen die wahren Elemente oder Substanzen (Phil. d. Geist. I, 44). Vgl. Atom, Monade.

„Elemente" nennt R. AVENARIUS einfache Aussageinhalte, wie *„grün"*, *„süß"*, *„Ton a"* (Krit. d. rein. Erf. I, 16; Viertelj. f. w. Philos. 18, S. 407). *„Elementencomplexe"* sind die *„Dinge"* der Erfahrung. E. MACH versteht unter *„Elementen"* (Empfindungen, s. d.) die Bestandteile, aus denen sich sowohl die Objecte (s. d.) als das Ich (s. d.) zusammensetzen.

Elemente des Bewußtseins (psychische Elemente) erhält man durch eine abstrahierende Analyse dessen, was im wirklichen Erleben eine Einheit, ein concretes Ganzes bildet, aber Momente, Seiten, Teile aufweist, die sich in der Betrachtung voneinander sondern lassen. Das Primäre ist das einheitliche Erlebnis, das sich in Elemente *„objectiver"* (Empfindungen) und *„subjectiver"* Art (Gefühle) auseinander legen läßt.

Die Associationspsychologie (s. d.) neigt zur atomistischen Auffassung des Seelenlebens, das sie als aus selbständigen psychischen Elementen (Empfindungen) aufgebaut betrachtet. — H. SPENCER sieht in den psychischen Elementen *(„feelings")* Teile des Bewußtseins, die für sich hervortreten, aber in Beziehungen zueinander stehen (Psychol. I, § 60). WUNDT bemerkt: *„Da alle psychischen Erfahrungsinhalte von zusammengesetzter Beschaffenheit sind, so sind psychische Elemente im Sinne absolut einfacher und unzerlegbarer Bestandteile des psychischen Geschehens die Erzeugnisse einer Analyse und Abstraction, die nur dadurch möglich wird, daß die Elemente tatsächlich in wechselnder Weise miteinander verbunden sind"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 35; Syst. d. Philos.[2], S. 572; Vorles.[2], S. 14; Ess. 8, S. 208 f.). *„Der Tatsache, daß die unmittelbare Erfahrung zwei Factoren enthält, einen objectiven Erfahrungsinhalt und das erfahrende Subject, entsprechen zwei Arten psychischer Elemente, die sich als Producte der psychologischen Analyse ergeben. Die Elemente des objectiven Erfahrungsinhaltes bezeichnen wir als Empfindungselemente oder schlechthin als Empfindungen . . . Die subjectiven Elemente bezeichnen wir als Gefühlselemente oder als einfache Gefühle"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 36). *„Da die wirklichen psychischen Erfahrungsinhalte stets aus mannigfachen Verbindungen von Empfindungs- und Gefühlselementen bestehen, so liegt der specifische Charakter der einzelnen psychischen Vorgänge zum größten Teile durchaus nicht in der Beschaffenheit jener Elemente, sondern in ihren Verbindungen zu zusammengesetzten psychischen Gebilden begründet"* (l. c. S. 36). *„Specifische Beschaffenheit und elementare Natur psychischer Vorgänge sind . . . völlig verschiedene Begriffe. Jedes psychische Element ist ein specifischer Erfahrungsinhalt, aber nicht jeder specifische Inhalt ist zugleich ein psychisches Element"* (l. c. S. 37). Allen Elementen kommen zwei *„Bestimmungsstücke"* zu: Qualität und Intensität (ib.). SULLY rechnet zu den *„primitive psychical elements"* die Empfindungen, die einfachen Gefühle und die reflectorischen und Instinct-Handlungen (Hum. Mind I). EBBINGHAUS ist nicht Anhänger der *„atomistischen"* Psychologie, hält aber die Zerlegung des Bewußtseins in Elemente für notwendig (Gr. d. Psychol. I, 164). KÜLPE betont, die einfachen Seelenvorgänge seien nicht den Atomen der Physik vergleichbar. *„Einfacher Bewußtseinsinhalt"* ist ein solcher, der keine Verschiedenheit in qualitativer Hinsicht erkennen läßt. Die Zahl der qualitativ unterscheidbaren Bewußtseinselemente ist

sehr groß (Gr. d. Psychol. S. 20). Wir erhalten sie durch Analyse und Abstraction (l. c. S. 22). Gegner der *„atomistischen"* Psychologie (s. d.) ist H. CORNELIUS. Nach ihm ist das unmittelbar Gegebene nicht eine Summe psychischer Elemente, sondern die einheitliche, zusammenhängende Erfahrung, innerhalb welcher wir, auf dem Wege der Abstraction, Elemente unterscheiden (Einl. in d. Philos. S. 206). Vgl. Impression.

Elenchus (*ἔλεγχος*, refutatio): Widerlegung, Gegenbeweis (ARISTOTELES, Anal. prior. II 20, 66 b 11). *Ἔλεγχοι σοφιστικαί*: sophistische Trugschlüsse (s. d.). *„Ignoratio elenchi"* (*ἄγνοια ἐλέγχου*) ist das Übersehen des eigentlich zu Beweisenden, die Unkenntnis des Widerspruchs zwischen zwei Behauptungen (De soph. elench. 6, 168 a 18; vgl. Logik von PORT-ROYAL III, 19).

Elimination aller nicht dem Erfahrungsinhalt angehörenden *„Zutaten"* des Denkens, z. B. des Causal-, Substanzbegriffes (s. d.), fordern Positivisten, wie E. MACH, auch R. AVENARIUS u. a., auch NIETZSCHE. Nach H. CORNELIUS besteht das Endziel des consequenten Klarheitsstrebens, *„in der Elimination aller dogmatischen Bestandteile unseres Denkens und in der rein empirischen Erklärung der Tatsachen"* (Einl. in d. Philos. S. 44).

Elische Schule (*ἠλιακή*): die philosophische Richtung des Sokratikers PHÄDON, dessen Schüler MENEDEMUS, der eine der megarischen ähnliche Tugendlehre aufstellte.

Emanation (Ausfluss): Hervorgehen des Niederen, Unvollkommenen aus dem Höheren, Vollkommeneren, wobei das Urprincip selbst, aus dem alles sich herausentwickelt, beharrlich-unveränderlich, eine Einheit bleibt. Die Emanation ist das Gegenstück zur Evolution (s. d.). Die Lehre von der Emanation der Dinge aus der göttlichen Einheit heißt Emanationssystem oder Emanatismus.

XENOKRATES betrachtet das höchste Sein als das Eine und Gute, von dem alles Geringere abstammt (ARISTOTELES, Met. XIV 4, 1091 b 16), wie schon die Pythagoreer die Zahlen (s. d.), PLATO die Ideen (s. d.) auf eine höchste Einheit zurückführen. Die Stoiker nennen die Seele (s. d.), PLUTARCH die Welt einen *„Ausfluß"* (*ἀπόσπασμα*) der Gottheit. Auch bei PHILO sind Keime zum Emanatismus enthalten, dieser aber kommt erst bei PLOTIN zur Ausbildung. Aus dem Einen, Überseienden, Vollkommenen, in sich Verbleibenden geht durch Emanation, durch Hervorstrahlung (*περίλαμψις*) die Welt hervor (*δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖνο, οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην*, Enn. V, 1, 3). Das Eine ist zu denken wie die strahlende Sonne (Enn. V, 16), deren Strahlen mit der Entfernung an Intensität abnehmen (Enn. II, 4, 10 squ.). Aus dem Vollkommenen findet ein *„Überfließen"* (*ὑπεῤῥοή*) statt, durch Überfülle desselben (*τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*, Enn. V, 2, 1; vgl. III, 8, 10). Aus dem Einen (*ἕν*) emaniert der Geist (*νοῦς*), aus diesem die Ideenwelt (*κόσμος νοητός*), aus dieser die Weltseele (*ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*) und damit die Einzelseelen, die aus sich die Körperwelt herausbilden. Die Materie (s. d.) ist das Geringste in den Producten der Emanation, denn von oben nach unten nehmen die Kräfte ab (Enn. VI, 7, 9). Die Kräfte, die vom Einen ausgehen, erfüllen das All, und doch bleibt das Eine bei sich (Enn. VI, 4, 3). Nach JAMBLICH geht aus dem Urgrunde (*ἀρχή*) das Eine (*ἕν*), aus diesem die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus dieser die intellectuelle Welt (*κόσμος νοερός*) mit dem Geiste (*νοῦς*), aus diesem die Seele, aus dieser

die Sinnenwelt hervor. Nach PROKLUS ist die Reihe der Emanationen: Urgrund, Henaden (s. d.), Triaden (intelligible, intelligibel-intellectuelle, intellectuelle Welt), Hebdomaden, Seele, Materie.

Die neuplatonische Emanationslehre tritt in verschiedener Form bei den Gnostikern (s. d.), bei DIONYSIUS AREOPAGITA, SCOTUS ERIUGENA auf. Nach diesem geht aus der ungeschaffen-schaffenden Natur (s. d.) die geschaffen-schaffende Ideenwelt (Logos), aus dieser die geschaffen-nichtschaffende Welt der endlichen Wesen hervor. Auf diesem Wege (processio, s. d.) bleibt die Welt in Gott, Gott mit seinem Wirken in der Welt. *„Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans“* (De div. nat. III, 17). Die Welt ist eine Selbstoffenbarung Gottes (Theophanie, s. d.). Emanationslehre ist auch der arabische Sufismus. — Unter *„emanatio“* versteht NICOLAUS CUSANUS die Entfaltung des göttlichen Seins in der Welt. *„Emanatio in divinis duplex est, una per modum naturae et haec est generatio, alia per modum voluntatis“* (De doct. ignor. II, 27). *„Per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto universum prodiit in esse“* (l. c. II, 4). Emanatistisch sind die Lehren der Mystiker, wie ECKHART, J. BÖHME u. a. LEIBNIZ sieht in den Monaden (s. d.) *„Fulgurationen“* (fulgurations) Gottes; die Dinge fließen beständig aus der göttlichen Einheit (*„effluunt“*, Erdm. p. 147 f.). Emanatistisch ist die spätere Philosophie SCHELLINGS (Einfluß J. Böhmes). Vgl. Einheit, Dialektik, Gott, Pantheismus.

Eminenter: in überragender Weise, im höheren Sinne. Ein scholastischer Ausdruck, der die höhere Realität eines Princips bezeichnet. *„Eminenter est supra omnem mensuram, super omnes gradus. Deus . . . causa ac principium eminenter“* (GOCLEN, Lex. philos. p. 146). Als Steigerung des *„realiter“ („actualiter“)* gebraucht das Wort DESCARTES, um auszudrücken, daß in der Ursache noch mehr Realität, Seinsfülle als in der Wirkung enthalten sei. *„Per eminenter intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse“* (SPINOZA, Renat. Cartes. pr. phil. I, ax. VIII). CHR. WOLF erklärt: *„Per eminentiam esse dicitur ens, quod proprie loquendo non est, ubi tamen quid habet in se, quod vicem eius supplet, quod proprie eodem tribui repugnat“* (Ontol. § 845).

Eminenzen: geschichtliche Persönlichkeiten ersten Ranges, führende Geister, schöpferische Individualitäten. Vgl. Individuum.

Emotion: Gemütsbewegung (s. d.). Die Emotionen (*„emotions“*, engl.) umfassen höhere Gefühle, Affecte, Leidenschaften u. dgl. (vgl. DESCARTES, Princ. philos. IV, 190; HUME (Of the Pass. I, sct. 1, p. 76); H. SPENCER, Psych. I, § 66).

Empfinden: 1) im älteren, weiteren Sinne = sich erregt fühlen, einen Zustand bemerken; 2) im engeren Sinne = eine Empfindung (s. d.) haben.

Empfindlichkeit (Sensibilität, s. d.): 1) im älteren, weiteren Sinne = eine Gemütsdisposition zur leichten, schnellen Erregbarkeit, zum Ärger, Zorn u. dgl. So ist nach CHR. WOLF *„Empfindlichkeit“ „eine Neigung zu schnellem Zorne“* (Vern. Ged. I, § 487); 2) im neuen, engeren Sinne = die Feinheit des Empfindens, im Verhältnis zur Stärke des Reizes oder Reizunterschiedes. Die Empfindlichkeit *(„E.“)* verhält sich umgekehrt wie die Reizgröße: je stärker der Reiz ist, der zur Auslösung einer Empfindung nötig ist, desto geringer die Empfindlichkeit, resp. die Unterschiedsempfindlichkeit *(„U. E.“)*. Die Empfind-

lichkeit wird gemessen durch den reciproken Wert der zu einer bestimmten Empfindung (bezw. Empfindungsänderung) nötigen Änderung der Reizintensität (vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psychol. I³, 341 ff.). Nach KÜLPE ist Empfindlichkeit *„die Fähigkeit, Empfindungen überhaupt zu erleben und mitzuteilen“* (Gr. d. Psychol. S. 35). *„Sinnesempfindlichkeit“* ist die Empfindung in Bezug auf ein ganzes Sinnesgebiet, *„Sensibilität“* die Empfindung in Bezug auf die einzelnen Empfindungen (ib.). Es gibt eine *„unmittelbare“* und eine *„mittelbare“* Empfindlichkeit (und U. E. l. c. S. 36). Von Einfluß auf die E. und U. E. ist die Aufmerksamkeit, mit deren Größe jene wachsen (l. c. S. 39 f.), die Erwartung und Gewöhnung (l. c. S. 41 ff.). Zur Messung der E. und U. E. dienen die psychophysischen Maßmethoden (s. d.), die seit FECHNER bestehen und ausgebildet werden.

Empfindsamkeit (Sentimentalität): leichte, zur Rührung, Gefühlsergüssen neigende Erregbarkeit des Gemüts, des Nervensystems; übertriebenes, affectiertes Reagieren der Gefühlsseite der Seele. *„Sentimental“* kommt bei LAWRENCE STERNE vor (Sentimental journey 1767, übers. von Bode 1768). *„Empfindsam“* stammt von LESSING. Es kommt bei ADELUNG (Wörterbuch) vor, ferner bei J. H. CAMPE (Üb. Empfindsamkeit und Empfindelei 1779), TETENS (Philos. Vers. I, 53, 59). KANT erklärt Empfindsamkeit als *„ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüt abzuhalten“*. *„Empfindelei“* dagegen ist *„eine Schwäche, durch Teilnehmung an dem Zustande anderer, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficieren zu lassen“* (Anthropol. II, § 60). Das Wort auch bei SCHILLER u. a.

Empfindung (*αἴσθησις, πάθος*, sensio, sensatio; sensation, impression, feeling (engl.); sensation (fr.): 1) im weiteren Sinne = unmittelbares Erleben, Fühlen, Gewahrwerden; 2) im engeren, wissenschaftlichen Sinne = das durch psychologische Analyse zu gewinnende Element der Vorstellung, ein qualitativ einfacher Inhalt (Zustand) des Bewußtseins, der auf der Erregung des Organismus (des Nervensystems) durch (äußere oder innere, peripherische oder centrale) *„Reize“* (s. d.) beruht. Die Empfindungen sind Reactionen des lebenden Organismus auf die Einwirkungen der Außenwelt, zugleich Zeichen (Symbole) für die Beschaffenheiten der *„Dinge an sich“*, die sie zwar nicht *„abbilden“*, wohl aber in subjectiver Form *„darstellen“*, *„vertreten“*. Im concreten Erleben kommt die isolierte Empfindung nicht vor, stets bildet sie einen Teil von Empfindungscomplexen, von Wahrnehmungen (s. d.). Die Bestimmungen jeder Empfindung sind Qualität (s. d.) und Intensität (s. d.), im weiteren Sinne auch der *„Gefühlston“* (s. d.). Die *„Extensität“* (s. d.) ergibt sich erst aus dem Zusammen von Empfindungen. Das *„Empfinden“* ist das Statthaben, Auftreten, Präsentsein, Actuellsein eines Inhaltes (Farben, Ton etc.) Es sind organische (Gemein-) und Sinnesempfindungen zu unterscheiden.

Die Trennung des *„Empfindens“* vom *„Fühlen“*, der *„Empfindung“* vom Gefühle der Lust und Unlust erfolgt erst bei TETENS und KANT (s. unten).

In der antiken Philosophie besteht noch keine scharfe Unterscheidung zwischen Empfindung und (Sinnes-)Wahrnehmung (s. d.).

Nach AUGUSTINUS ist die Empfindung *„passio corporis per se ipsam non latens animam“* (De quant. an. 25). In der Empfindung ist die Seele selbst tätig (Mus. VI, 5). Die Scholastiker verarbeiten die Aristotelische Theorie von der *„Formung“* der Seele im Empfinden durch die Objecte zur (der Demo-

kritischen „*εἴδωλα*"-Theorie ähnlichen) Lehre von den „*species sensibiles*" (s. d.). Wilhelm von Conches definiert die Empfindung als „*animati corporis applicatione exteriorum non levis mutatio*" (bei Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2, 432). Nach Wilhelm von Occam sind die Empfindungen „*subiective in anima sensitiva mediate vel immediate*" (Quodl. 2, 10). Bei mittelalterlichen Mystikern findet sich die Auffassung der Empfindung als „*confusa conceptio*". Die Lehre von den „*species*" tritt bei Scaliger (Exerc. 298, sct. 15), Suarez u. a. auf (vgl. Goclen, Lex. phil. p. 1023).

Nicolaus Cusanus bemerkt: „*Ascendit . . . sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo et spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret*" (De coniect. II, 16). Casmann erklärt: „*Ut sensio fiat cum facultate tria concurrunt: 1) sensile seu causa movens sensum, 2) organum recipiens seu patiens, in quod subiectum movens agit, 3) affectio . . . quae fit in organo a facultate rem sensibilem in illud agentem apprehendente*" (Psychol. p. 289). Campanella sieht in der Empfindung einen seelischen Zustand („*sentire est pati*"), welcher aus dem Zusammenwirken des Subjects und Objects entspringt (Univ. phil. I, 4, 2). „*Sensus . . . videtur esse passio, per quam scimus, quod est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit*" (l. c. I, 4, 1). Die Empfindung ist als psychischer Act nicht selbst „*passio*", sondern „*perceptio*" der Affection (l. c. I, 51; VI, 8, 1, 4). Telesius lehrt: „*Superest . . ., ut rerum actionum aërisque impulsionum et propriarum passionum propriarumque immutationem et propriorum motuum perceptio sensus sit . . . . Propterea enim illas percipit, quod ab illis pati se immutarique et commoveri percipit*" (De rer. nat. VII, 2). Nach L. Vives ist die Empfindung (sensio) „*cognitio animae, per externum corporis instrumentum*" (De an. I, p. 14). „*Oportet . . . sive analogiam sive proportionem esse aliquam inter vim sentientem et suum sensile*" (l. c. p. 15).

Descartes sieht in der Empfindung einen „*verworrenen Denkact*" („*confusus cogitandi modus*", Medit. VI), dessen Inhalt dem Objecte nicht gleicht (l. c. III u. VI). Die Seele empfindet, indem sie vermittelst der „*Lebensgeister*" und Nervenerregungen afficiert wird. „*Motus autem qui sic in cerebro a nervis excitantur, animam, sive mentem intime cerebro coniunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones, sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes, sensuum perceptiones, sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur*" (Princ. philos. IV, 189). Die Seele empfindet, insofern sie mit dem Gehirn geeint ist: „*Probatur autem evidenter, animam non quatenus est in singulis membris, sed tantum quatenus est in cerebro, ea quae corpori accidunt in singulis membris nervorum ope sentire*" (l. c. 196). Im Empfinden glauben wir die Objecte, die Ursachen der Empfindungszustände, selbst zu erfassen (Pass. anim. I, 23). Nach Spinoza empfindet der Organismus zugleich mit der Natur des Außenreizes den eigenen Zustand. „*Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporis externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi*" (Eth. II, prop. XVI). „*Sequitur . . ., quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant*" (l. c. Corr. 2). Nach Geulincx enthalten unsere Empfindungen eine Beziehung aufs Objective. „*Perceptionem sensus soleamus referre ad res externas, tamquam inde provenientes, et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint, similemque habeant modum aliquem,*

qualem nobis ingerant" (Eth. IV, p. 104). Nach MALEBRANCHE entstehen die Empfindungen durch „*images intermédiaires*" (Rech. III, 2, 2). Es gibt „*sensations fortes et vives*" (douleur, chatouillement, grand froid), bei denen das Gehirn durch die Lebensgeister (s. d.) stark erregt ist, „*sensations faibles et languissantes*" (lumière médiocre, couleur), „*sensations moyennes*" (grande lumière) (l. c. I, 12).

HOBBES bestimmt die Empfindung als Bewegung der empfindenden Organe, bezw. als Reaction und Ergebnis des Organismus auf die von außen erlittene Einwirkung. „*Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra qui generatur a conatu ab obiecto versus interna, eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma*" (Elem. phil. 25, 2; Leviath. I, 1). Alle Erkenntnis führt auf die Empfindungen zurück. Nach LOCKE beruht die Empfindung („*sensation*") auf der Empfänglichkeit der Seele für Eindrücke (Ess. II, ch. 1, § 24). Durch Stoß und Druck der Körper auf die Sinnesorgane wird sie ausgelöst (l. c. ch. 8, § 11), indem die Körperteilchen dem Gehirne eine gewisse Bewegung zuführen (l. c. § 12, 13). Die Empfindungen sind als solche seelische, subjective Zustände, denen bestimmte Qualitäten (s. d.) und Kräfte in den Dingen entsprechen (l. c. § 14). HARTLEY erklärt die Empfindung aus einer „*Berührung der Nerven*", wodurch in diesen eine Vibration hervorgerufen wird, die sich bis in das Gehirn fortpflanzt (Observat. on man I). HUME rechnet die Empfindung zu den unmittelbaren Eindrücken („*impressions*", s. d.), die der Geist von der Außenwelt empfängt. „*Original impressions or impressions of sensations are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the applications of objects to the external organs*" (Of the Pass. sct. I, p. 175). Aus Empfindungen bestehen (wie nach BERKELEY) die Sinnesobjecte. REID sieht in den Empfindungen Zeichen für äußere, objective Vorgänge (Inquir. C. 2, sct. 9).

Die Passivität der Empfindung betont CONDILLAC, der sensualistisch (s. d.) das ganze Bewußtsein auf Empfindungen zurückführt. Die Seele ist „*passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parceque la cause qui la produit est hors d'elle*" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die Seele selbst empfindet mittelst der Sinne, „*c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes*" (l. c. Extr. rais.). HELVETIUS betrachtet das Empfinden als ein ursprüngliches Seelenvermögen (De l'espr. I, ch. 1). HOLBACH bestimmt die Empfindung als eine Gehirnerregung. „*Ce sentiment est une façon d'être ou un changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 107). „*Toute sensation n'est . . . qu'une secousse donnée à nos organes*" (l. c. p. 108). ROBINET erklärt: „*La sensation, dans les fibres sensitives, est l'impression reçue des objets extérieur: dans l'âme, c'est ce qu'elle sent par l'impression faite sur l'organe*" (De la nat. I, p. 280).

Nach LEIBNIZ ist die Empfindung (sensio) eine verworrene Vorstellung (Monadol. 13 f., 25), ein innerer Zustand der Seele, dem ein objectives Geschehen entspricht. „*Les âmes sentent ce qui se passe hors d'elles par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors*" (Erdm. p. 733 b). Die Empfindung ist die Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen. So auch CHR. WOLF (Psychol. rat. § 83; Vern. Ged. I, § 749). Die Empfindungen entstehen durch „*ideae materiales*" (s. d.). „*Die Gedanken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmaßen unseres Leibes haben und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegen wir Empfindungen*

und das Vermögen zu empfinden die S i n n e n . . . . *zu nennen*" (Vern. Ged. I, § 220). „*Empfinden*" setzt WOLF für „*percipere*". „*Ich sage aber, daß wir etwas empfinden, wenn wir uns desselben als uns gegenwärtig bewußt sind. So empfinden wir den Schmerz, den Schall, das Licht und unsere eigenen Gedanken.*" Die „*Empfindungen*" sind „*Gedanken von uns gegenwärtigen Dingen*" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[2], S. 11). Nach BAUMGARTEN ist die Empfindung eine „*repraesentatio non distincta sensitiva*", „*repraesentatio status mei praesentis*" (Met. § 521, 534). BILFINGER erklärt: „*Repraesentationes rerum a mente distinctarum eae, quibus hae res videntur in certis corporis organis mutationes aliquas producere, dicuntur sensationes*" (Diluc. § 246). CRUSIUS bemerkt: „*Wir nehmen in uns Gedanken wahr. In einigen derselben sind wir bei wachendem Zustande genötiget, Dinge unmittelbar uns als wirklich und gegenwärtig vorzustellen, und dieser Zustand heißt* E m p f i n d u n g" (Vernunftwahrh. § 426). RÜDIGER versteht unter „*sensio*" besonders die Wahrnehmung der Erregungen des eigenen Leibes. Bei MENDELSSOHN bedeutet Empfindung auch das Gefühl (s. d.), bei ABBT wird es für „*sensation*" („*Empfindnis*" für „*sentiment*") gebraucht, auch bei EBERHARD und TIEDEMANN (vgl. DESSOIR, Gesch. d. neuer. Psychol. I[2], S. 353). Bei TETENS bekommt der Terminus „*Empfindung*" seine Ausprägung im Unterschiede vom Gefühle als „*Empfindnis*" (Philos. Vers. I, 13). Empfindung ist, „*was wir nicht sowohl für eine Beschaffenheit von uns selbst ansehen, als vielmehr für eine Abbildung eines Objects, das wir dadurch zu empfinden glauben*" (l. c. I, 214). In der Empfindung entsteht „*eine Veränderung unseres Zustandes, eine neue Modification der Seele*", „*die gefühlte Veränderung ist die Empfindung*" (l. c. S. 166). Es gibt „*äußere*", auch „*innere*" Empfindungen (l. c. S. 29). PLATNER bestimmt die Empfindungen als „*Vorstellungen von den Beziehungen der Sache auf den selbsteigenen Zustand*" (Phil. Aphor. I, § 67), als die „*bewußten Ideen der Sinnen . . ., insofern sie verbunden sind mit einem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustandes*" (l. c. II, § 32). „*Empfindnisse*" sind die „*bewußten Ideen der Phantasie . . ., insofern sie verbunden sind mit dem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustandes*" (l. c. § 33). Die Empfindung ist eine „*undeutliche Idee*" (l. c. § 37). M. HERZ erklärt: „*Vorstellung von dem Widerstand haben, welcher der Lebenskraft entgegengesetzt wird, heißt empfinden*" (Briefe, 2. Samml. 1784, S. 280).

Nach KANT ist die Empfindung „*die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficiert werden*" (Kr. d. r. Vern. S. 48). „*Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung*" (l. c. S. 278). Sie setzt die „*wirkliche Gegenwart des Gegenstandes*" voraus (l. c. S. 76). Ihr „*correspondiert*" die „*Materie*" (s. d.) der Erscheinung. Empfindung hat einen subjectiven und, vorzugsweise, einen objectiven Sinn. „*Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnis gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Object, im erstern aber lediglich auf das Subject bezogen . . .*" K. will daher die subjective Empfindung „*Gefühl*" (s. d.) nennen. „*Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur* o b j e c t i v e n *Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes*" (Kr. d. Urt. § 3).

S. MAIMON erblickt in der Empfindung eine „*Modification des Erkenntnisvermögens*", ein „*Leiden*", eine „*bloße Idee, zu der wir uns durch Verminderung*

des Bewußtseins immer nähern" (Vers. S. 168). Nach J. G. FICHTE ist die Empfindung eine (unbewußte) geistige Function, „*eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt*" (Gr. d. g. Wiss. S. 351). „*Die aufgehobene, vernichtete Tätigkeit des Ich ist das Empfundene*" (l. c. S. 349). (Diese active Auffassung der Empfindung steht im Gegensatz zur passiven Natur der Empfindung bei KANT.) Ähnlich lehrt SCHELLING, indem er die Empfindung aus einer Selbstbegrenzung des Ich ableitet (Syst. d. tr. Ideal. S. 102). Empfinden ist „*Selbstanschauen in der Begrenztheit*" (l. c. S. 108, 111). „*Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Object, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Tätigkeit*" (l. c. S. 110). Das Ich empfindet, „*wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. weil das Ich nur Tätigkeit ist, eine reelle Negation der Tätigkeit, ein Afficiertsein*" (l. c. S. 123). „*Alle Realität der Erkenntnis haftet an der Empfindung*" (l. c. S. 114). L. OKEN bestimmt die Empfindung als „*unendliche, centrifugale Tätigkeit*", HEGEL als ein „*Sich-selbst-in-sich-finden*" (Naturphilos. S. 429). Sie ist die unterste Stufe des Zu-sich-kommens der „*Idee*" (s. d.), nämlich die „*Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist*" (Encykl. § 400). Empfinden ist ein „*Verinnerlichen und zugleich Verleiblichen*" der ursprünglichen Bestimmtheit, das „*gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit*" (l. c. § 401). Nach J. E. ERDMANN ist Empfinden ein „*In-sich-finden*" der Leibeszustände (Psychol. Br.[4], S. 162 ff.). Empfindung ist ein Zustand, der durch das Zusammentreffen eines Afficierenden und eines Empfindenden entsteht (Gr. d. Psychol. § 69). K. ROSENKRANZ erklärt: „*Das Empfinden setzt immer: 1) ein Subject voraus, das empfinden, 2) einen Inhalt, der von demselben empfunden werden kann. Beide sind an sich als Möglichkeiten voneinander getrennte Existenzen. Das Empfinden selbst ist der Proceß, in welchem die Möglichkeit der Einheit des Empfindbaren und des Empfindenden sich verwirklicht*" (Psychol.[3], S. 126). Das Empfinden ist „*Vergeistigung der von außen kommenden organischen Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der sensitiven Nerven individualisieren*" und „*Verleiblichung der von innen . . . entstehenden Erregungen*" (l. c. S. 127). „*Die Empfindung ist das unmittelbare Dasein des Geistes in seiner unmittelbaren Identität mit der Natur, worin er sich ebensosehr durch sie als durch sich bestimmt findet.*" „*Die Empfindung ist zunächst die durch die Affection des Organismus gesetzte Bewegung: die äußere Empfindung; sodann aber umgekehrt die durch die Spontaneität des Geistes gesetzte Bewegung: die innere Empfindung*" (l. c. S. 129). Nach HILLEBRAND hat sich die Seele in der Empfindung „*als beziehungslose, unmittelbare, endlich-bestimmte Einheit mit der Natur*" (Phil. d. Geist. I, 143). Die Empfindung ist ein Act der Seele (l. c. S. 144). Alle besonderen Empfindungen sind „*Modificationen einer Ur- und Centralempfindung*", d. h. der Individual- oder Selbstempfindung (l. c. S. 148). Die Empfindungen sind „*das Resultat des Wechselwirkens mehrerer Substanzen,*" beruhen auf objectiver Action und subjectiver Reaction (l. c. S. 154). Es gibt Existentialempfindungen (Vital-, Virtualempfindungen) und Actualempfindungen (l. c. S. 148 ff.). Nach SCHLEIERMACHER liegt der Empfindung ein Aufnehmenwollen des Reizes seitens der Seele zugrunde (Dial. S. 420). Die Empfindung ist eine Action des Geistes selbst; durch dessen „*Geöffnetsein*" nach außen entsteht mittelst der „*organischen*

Function" die Mannigfaltigkeit der Empfindungen (l. c. S. 386 ff.). BENEKE betont, die Empfindungen enthielten schon eine „*Selbstbetätigung des Geistes*" (Log. II. 24, 28); es gehen ihnen Aneignungskräfte in der Seele voraus (s. Wahrnehm.). GEORGE unterscheidet Empfindung und Vorstellung (s. d.). Erstere ist „*der Eindruck, welchen die sensiblen Nerven durch die Reize der Außenwelt erfahren*" (Lehrb. d. Psychol. S. 44). FORTLAGE findet in jeder Empfindung schon einen Trieb (s. d.) enthalten. Nach J. H. FICHTE ist die Empfindung ein Product des Geistes, das auf Trieben beruht (Psychol. I, S. 195 ff.). Sie ist ein „*Innewerden des unwillkürlichen Gebundenseins durch einen unmittelbar sich aufdrängenden Inhalt*" (l. c. S. 260). Nach ULRICI ist die Empfindung ein Product und zugleich ein Leiden der Seele (Leib u. Seele S. 282). LOTZE versteht unter einfacher Empfindung das „*bewußte Empfinden einer einfachen Sinnesqualität*" (Med. Psychol. § 16, S. 180). Die Empfindungen sind „*Erscheinungen in uns, welche zwar die Folge von äußeren Reizen, aber nicht die Abbilder derselben sind*" (Gr. d. Psychol. § 13). FECHNER bemerkt, die einfache Empfindung sei an zusammengesetzte physische Vorgänge gebunden (Elem. d. Psychophys. II, C. 37; Üb. d. Seelenfr. S. 212). Nach FROHSCHAMMER ist die Empfindung „*das Sich-innefinden als Subject und das Innewerden des eigenen teleologisch organisierten Wesens*", ein „*Formbilden, ein Sich-gestalten nach innen zu*" (Monad. u. Weltphant. S. 36 f.).

Nach HERBART enthält jede Empfindung eine „*absolute Position*" (s. d.), einen Hinweis auf das Seiende (Met. II, S. 90). Die Empfindung ist eine einfache Vorstellung (s. d.). Sie ist eine „*Selbsterhaltung der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiß, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, daß diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr in keiner Weise bekannt werden können*" (Met. II, S. 340). Zwar ist die Empfindung nur Ausdruck der inneren Qualitäten der Seele, aber „*die Ordnung und Folge der Empfindungen verrät das Zusammen und Nichtzusammen der Dinge*" (l. c. S. 341). NAHLOWSKY unterscheidet scharf zwischen Empfindung und Gefühl. Empfindungen sind „*alle jene Zustände, die auf der bloßen Perception organischer Reize beruhen*" (Das Gefühlsleb. S. 27). Sie sind „*ursprüngliche*" Zustände „*primitiver*" Art (l. c. S. 28). Die Empfindung ist als solche subjectiver Natur, ist sie ja doch „*eine Innen-Findung, ein Aufgestörtwerden, ein Eben-nur-sich- (und-nicht-anderes-) finden; — ein Selbsterhaltungs-Act, und zwar der einfachste und ursprünglichste*". „*Das Subjective der Empfindung wird erst abgestreift durch Beihülfe der Association und Reproduction, durch ihre Ausgestaltung zu Bild und Begriff*" (l. c. S. 20 f.). Die Empfindung, diese „*Antwort der Seele auf die ihr zugeleiteten organischen Reize*", ist „*der erste Ansatz zu einem Bewußtsein*", sie „*repräsentiert ein psychisches Element*" (l. c. S. 28). Es gibt: Innen- oder Körperempfindung und Außen- oder Sinnesempfindung (l. c. S. 35). „*Empfindungsinhalt*" ist „*das specifisch Eigentümliche des isoliert fortgeleiteten Reizes*", „*Ton der Empfindung*" ist „*der Störungswert dieser bestimmten Reizung . . ., d. h. das besondere Verhältnis, in welches sich dieser Reiz, teils zu der im Moment vorhandenen Stimmung des Nerven und der Centralorgane, teils mitunter selbst zu den Processen des vegetativen Lebens setzt*" (l. c. S. 13). Nach VOLKMANN ist die Empfindung der „*Zustand, welcher von der Seele bei Veranlassung des ihr entgegengebrachten Nervenreizes entwickelt ist*" (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 212),

ein „*In-sich-finden der Seele*", ein „*Zustand, den die Seele, von außen dazu veranlaßt, aus sich selbst entwickelt*" (l. c. S. 214). Nach STEINTHAL bedeutet Empfinden „*vermittelst der Sinne Erregungen seitens der Elemente empfangen und bewußt werden lassen*" (Einl. in d. Psychol. S. 318). LIPPS unterscheidet objective und subjective Empfindungen (Gefühle) (Gr. d. Seelenleb. S. 298).

Nach MAINE DE BIRAN enthält die Empfindung zwei Factoren: „*affection simple*" und „*élément personnel*" (einfaches Ichbewußtsein, Oeuvr. II, 115). Nach W. HAMILTON ist die Empfindung von der Wahrnehmung zu unterscheiden: je lebhafter jene, desto schwächer diese. H. SPENCER sieht auch in den Empfindungen (subjective) Wahrnehmungen (Psychol. II, § 353). Die Empfindungen sind die geistigen Atome (l. c. I, C. 2), die „*subjectiven Seiten solcher Nervenveränderungen . . ., welche nach dem allgemeinen Centrum der Nervenverbindungen übertragen worden sind*" (l. c. § 43). Jede Empfindung ist schon eine Widerstandsempfindung. So auch HÖFFDING (Psychol. S. 283), nach dem, durch das „*Beziehungsgesetz*", die Empfindungen zur Einheit des Bewußtseins verbunden sind (l. c. S. 149 ff.; ähnlich LADD, Psychol. p. 659 ff.; JAMES, Princ. of Psychol. I, 224 ff., 449 ff., 483 ff.). Nach A. BAIN ist die Empfindung („*mental impression*") ein „*state of consciousness*", der durch „*external causes*" veranlaßt wird (Sens. and Int.[3], C. 2). Nach SULLY ist die Empfindung ein „*einfacher geistiger Zustand, der sich aus der Reizung des äußeren Endes eines ‚zuführenden' Nerven ergibt, wenn diese Reizung auf die höheren Gehirncentren oder ‚psychischen Centren' übertragen wird*" (Handb. d. Psychol. S. 82). Vollkommen einfache Empfindungen erleben wir niemals (ib.). Die Empfindungen haben eine intellectuelle und emotionelle Seite (l. c. S. 82; vgl. Hum. Mind I, 94: zu den Eigenschaften der Empfindung gehören Qualität, Intensität, „*massiveness or extensity*"). Ähnlich JAMES („*element of voluminousness*", Princ. of Psychol. II, 134 f.), WARD (Encycl. Britann.[9], Art. „*Psychology*", p. 46, 53), TITCHENER (Outl. of Psychol. p. 76 ff.), STUMPF (Tonpsychol. I, 207 ff.), JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 203). BALDWIN bestimmt als Eigenschaften der Empfindung „*quantity*" (Qualität und Intensität), „*duration*", „*tone*" (Gefühlston) (Handb. of Psychol. I, 85). — SERGI erklärt: „*La sensation est . . . un phénomène qui se produit alors que la force psychique est provoquée à agir par la force extérieure de la nature, d'une façon qui lui est propre, par une manifestation, qui est commune et constante*" (Psychol. p. 17).

HELMHOLTZ unterscheidet „*Modalität*" und „*Qualität*" (s. d.) der Empfindung, die ihm als Perception eines Nervenzustandes gilt. Die Empfindungen sind subjective Symbole für objective Vorgänge, „*nur Zeichen für die äußeren Objecte*", nicht Abbilder (Vortr. u. Red. I[4], 393), „*eine durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Außendinge zu uns reden*" (ib.). So auch A. LANGE (Gesch. d. Mat.), ÜBERWEG (Logik), A. FICK (Vers. üb. Urs. u. Wirk.[2]), B. ERDMANN (Ax. d. Geom. S. 83 f.). Nach E. DÜHRING hat jede Empfindung eine objective Bedeutung (Wirklichkeitsph. S. 276 f.). — CZOLBE führt die Empfindung auf Projection der von den Dingen sich ablösenden Qualitäten, die zur Seele gelangen, durch diese in den Raum, also auf eine Kreisbewegung zurück (N. Darstell. d. Sensual. S. 27 ff.). Später betont er die Ursprünglichkeit der Empfindungen; diese sind nebst den Gefühlen die Elemente alles Seelischen (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 198). Empfindungen und Gefühle sind latent immer vorhanden, sie werden „*aus dem die Körperwelt, mithin auch das Gehirn der Menschen und Tiere durchdringenden unbegrenzten*

Raume, in welchem sie als sein ruhender Inhalt, als tote, unsichtbare Spannkraft überall verborgen sind, durch ganz bestimmte Gehirnbewegungen als lebendige, zum Bewußtsein kommende Kräfte frei gemacht oder ausgelöst" (l. c. S. 200; s. Weltseele). Nach E. HAECKEL, L. NOIRÉ, HERING, B. WILLE u. a. ist die Empfindung eine Ureigenschaft aller Körperelemente. Vgl. PREYER, Elemente d. reinen Empfindungslehre.

HORWICZ betrachtet die Empfindung als Entwicklungsproduct des Gefühles. Jede Empfindung enthält eine Bewegung, einen Trieb der Annäherung oder Abwehr (Psychol. Anal. I, 306, 358, III, 46, 48). Als das Primäre der Empfindung betrachtet das Gefühl (s. d.) auch TH. ZIEGLER. So auch E. v. HARTMANN, nach welchem die Empfindung ein „*Product activer synthetischer Intellectualfunctionen*" ist (Kategor. S. 55). Die Empfindung ist „*eine für das Bewußtsein des zusammengesetzten Individuums überschwellige Synthese aus unterschwelligen Empfindungen und Gefühlen der umspannten Individuen nächsttieferer Stufe, letzten Endes aber eine indirecte Synthese aus qualitätslosen Lust- und Unlust-Gefühlen der Uratome*" (Mod. Psychol. S. 195 f.).

Nach O. SCHNEIDER ist Empfindung der rein subjective „*Zustand des durch Sinnesreize erregten Innewerdens*" (Transcendentalpsychol. S. 39). BERGMANN sieht in der Empfindung das „*letzte Element, welches die Analyse im wahrnehmenden Bewußtsein findet, insofern dasselbe auf die Außenwelt bezogen ist*" (Grundlin. e. Theor. d. Bewußts. S. 38). „*Während die Empfindung an sich ein subjectiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjects ist, findet durch das Bewußtsein gleichsam eine Zersetzung dieses Zustandes statt; der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene wird aus dem Zustande als solchem ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subject gegenübergestellt*" (l. c. S. 34). Nach UPHUES ist die Empfindung „*die Auffassung der Sinneseindrücke . . . als Bewußtseinsinhalte*" (Wahrn. u. Empfd. S. 3, 9, 14). Empfindungen sind „*die einfachen Bewußtseinsvorgänge, die als erste Begleiterscheinungen der Einwirkungen auf unsern Körper . . . auftreten*" (Psychol. d. Erk. I, 158). Zu unterscheiden sind „*ursprüngliche*" und „*wiederauflebende*" Empfindungen (ib.). Empfinden ist nach HUSSERL „*die bloße Tatsache, daß ein Sinnesinhalt . . . in der Erlebniscomplexion präsent ist*" (Log. Unt. II, 714). Die Empfindungen sind Componenten des Vorstellungserlebnisses, nicht dessen Gegenstände (l. c. S. 75). Nach RIEHL ist Empfindung „*das Bewußtwerden des Unterschiedes zweier Erregungen*" (Phil. Krit. II 1, 47). Der Empfindungsvorgang enthält außer der „*Reception des Bewußtseins*" eine psychische Tätigkeit, einen „*Act des Urteilens*" (l. c. S. 34). Jede Empfindung hat eine Gefühlsseite (l. c. S. 36); ihr Inhalt selbst ist objectiv (l. c. S. 38). Die Empfindung ist „*etwas, das nicht wir sind*" (l. c. S. 42). „*Durch das Gefühl, womit sie das Bewußtsein erregt, gibt sich die Empfindung als etwas kund, das nicht ausschließlich aus uns stammt*" (l. c. II 2, 40). Sie „*enthält das ganze Bewußtsein im Keime*". „*Sie ist das Gefühl, durch einen Reiz afficiert zu sein, Reaction gegen einen Reiz und Vorstellung der Beschaffenheit desselben*" (l. c. II 2, 197). Sie ist das bewußte Correlat des Stoffwechsels im Nervensysteme (l. c. S. 207). Nach HODGSON gibt es keine reinen Empfindungen, da alle Bewußtseinsinhalte in den Formen von Raum oder Zeit gegeben sind (Phil. of Reflect. I, 260 f.). — Nach WITTE sind die Empfindungen nichts Ursprüngliches, sondern Schöpfungen des voreempirischen Bewußtseins (Wes. d. Seele S. 127, 141). Nach REHMKE ist die Empfindung nichts „*Concretes*"

(s. d.), sondern ein „*Abstractes*" (s. d.), eine Bestimmtheit des Bewußtseins (Allg. Psychol. S. 192 ff., 166 f.). WUNDT bestimmt die Empfindungen als „*diejenigen Zustände unseres Bewußtseins, welche sich nicht in einfachere Bestandteile zerlegen lassen*" (Grdz. d. phys. Psychol. I[4], 281). Sie sind Producte der psychologischen Analyse. „*Die Elemente des objectiven Erfahrungsinhaltes bezeichnen wir als* E m p f i n d u n g s e l e m e n t e *oder schlechthin als* E m p f i n d u n g e n" (Gr. d. Psychol.[5], S. 36). Diese sind Teile von Vorstellungen, „*reine*" Empfindungen sind Abstractionsproducte; sie bilden eine Reihe disparater Qualitätensysteme (l. c. S. 46). Die speciellen Empfindungssysteme dürften aus den Empfindungssystemen des „*allgemeinen Sinnes*" (s. d.) durch allmähliche Differenzierung entstanden sein (l. c. S. 47 f.). Jede Empfindung wird durch einen (äußeren oder inneren) Reiz ausgelöst. Die Empfindung selbst kann nur „*als ein intensives Quale betrachtet werden, dessen Verbindung mit anderen ähnlichen Empfindungen zwar durch gewisse regelmäßig coexistierende oder einander folgende Reizeinwirkungen äußerlich veranlaßt, nicht aber im eigentlichen Sinne verursacht werden kann*" (Phil. Stud. X, 81). Gemäß dem Princip des psychophysischen Parallelismus (s. d.) muß angenommen werden, daß „*nicht der physische Sinnesreiz die Empfindung erzeugt, sondern daß diese aus irgend welchen psychischen Elementarvorgängen entspringt, die unter der Schwelle unsres Bewußtseins liegen, und in denen unser Seelenleben mit einem allgemeinen Zusammenhang psychischer Elementarvorgänge in Verbindung steht*" (Vorl. üb. d. Mensch.[2], S. 490, ähnlich FECHNER und PAULSEN). Qualität und Intensität sind die Bestimmungsstücke jeder Empfindung (Gr. d. Psychol.[5], S. 37; Grdz. d. phys. Psychol. I[4], 282). An Wundt schließt sich an G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 295 u. a.). KÜLPE erklärt: Die erste Klasse der psychischen Elemente „*ist dadurch ausgezeichnet, daß das Auftreten der in sie hineinzurechnenden Qualitäten von der Erregung ganz bestimmter peripherischer und wahrscheinlich auch centraler nervöser Organe abhängig ist. Wir nennen die hierher gehörigen elementaren Inhalte des Bewußtseins* E m p f i n d u n g e n. *Dieser Name bezeichnet also nicht eine allgemeine Fähigkeit der Seele, auf äußere Eindrücke zu reagieren . . . sondern ist Repräsentant eines Gattungsbegriffs, unter den als reale Vorgänge einzig die besonderen durch das hervorgehobene Merkmal specificierten Elemente fallen*" (Gr. d. Psychol. S. 21). „*Die Empfindung ist also nichts außer ihren Eigenschaften*" (l. c. S. 30); diese sind: Qualität, Intensität, Dauer, Ausdehnung (l. c. S. 30 f.), aber nicht jede Empfindung hat alle diese Eigenschaften (l. c. S. 31). Es gibt „*peripherisch erregte*" und „*central erregte*" Empfindungen (l. c. S. 37). ZIEHEN versteht unter Empfindung das „*erste psychische Element*", welches einem durch einen Reiz veranlaßten Nervenprocesse entspricht (Leitfad. d. phys. Psychol.[2], S. 15). Aus Empfindungen baut sich nach ihm wie nach anderen A s s o c i a t i o n s p s y c h o l o g e n (s. d.) das Seelenleben auf. BRENTANO rechnet die Empfindungen zu den physischen Erscheinungen (Psychol. I, S. 103 ff.). JODL bestimmt die Empfindung als einen „*im Centralorgan auf Veranlassung eines ihm von den peripherischen Organen zugeführten Nervenreizes entwickelten Bewußtseinszustand, in welchem ein qualitativ und quantitativ bestimmtes Etwas (Inhalt, aliquid) zur innerlichen Erscheinung kommt*" (Lehrb. d. Psychol. S. 169). Die Eigenschaften der Empfindung sind Modalität, Qualität, Intensität, Extensität (bezw. Protensität) (l. c. S. 194). EBBINGHAUS betont, nirgends gebe es isolierte Empfindungen, stets nur Empfindungsverbände (Gr. d. Psychol. I, 10; so auch H. CORNELIUS, Lehrb. d. Psychol. S. 182). Die Empfindung ist „*das psychische*

Äquivalent der Einwirkung eines und desselben real ungeteilt ablaufenden Vorgangs" (Gr. d. Psychol. I, 421). Zu den Eigenschaften der Empfindung gehört räumliche oder (und) zeitliche Ausdehnung (ib.). Jede Empfindung ist ursprünglich von bestimmten Bewegungen gefolgt, entladet sich gleichsam in ihnen (l. c. S. 688). Vgl. A. MEINONG, Üb. Begr. u. Eigensch. der Empfind., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XII; WITASEK, Zeitschr. f. Psychol. XIV.

MÜNSTERBERG führt in der Psychologie das ganze geistige Leben auf Empfindungen zurück. Diese sind jedoch Abstractionsproducte, bei denen vom Subject (s. d.) abgesehen wird (Psychol. and Life p. 44 ff.; ähnlich H. RICKERT, Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild. I, S. 147 ff.), Die Empfindung ist *„derjenige einfachste Bestandteil der Wahrnehmung, der noch in noetischem Verhältnis zu Bestandteilen des Wahrnehmungsobjectes besteht"* (Grundz. d. Psychol. I, 310). Nach der *„Actionstheorie"* (s. d.) ist jede Empfindung an einen motorischen Proceß gebunden, *„dem Übergang von Erregung zur Entladung im Rindengebiet zugeordnet"*, und zwar derart, *„daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt"* (l. c. S. 549, 531).

Als Bestandteile der Wirklichkeit selbst, als Realitäten betrachtet die Empfindungen J. ST. MILL (Examin. p. 225 f.). So auch die Immanenzphilosophie (s. d.). SCHUPPE z. B. bemerkt: *„Sind die Empfindungen nicht als subjectiver Zustand oder Tätigkeit, sondern als der Empfindungsinhalt, selbstverständlich mit aller räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, ohne welche er keine concrete Existenz sein könnte, zum Bewußtseinsinhalt gemacht, so ist es diese ganze räumlich-zeitliche Welt, welche ja aus solchen Empfindungsinhalten oder Wahrnehmungen sich aufbaut, nicht also etwa als innerseelisches Gebilde, sondern ganz so und ganz dieselbe, wie wir sie aus der unmittelbaren Anschauung kennen"* (Log. S. 24). Empfindung ist *„Bewußtsein mit dem und dem Inhalt oder Object"*. *„Was außerdem eine von dem Empfindungsinhalt wohl zu unterscheidende subjective Tätigkeit des Empfindens sein mag, ist absolut unerfindlich"* (l. c. S. 22). Empfinden heißt *„einen Bewußtseinsinhalt haben"* (l. c. S. 23). CLIFFORD betont: *„Die Schlüsse der Physik sind sämtlich Schlüsse, die sich auf meine wirklichen oder möglichen Empfindungen beziehen"* (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 27). Die Empfindungen (feelings) bedürfen keines *„Trägers"*, sie haben selbständige Existenz, sind *„Dinge an sich"*, bilden den *„Seelenstoff"* *(„mind-stuff")*, aus dem das An-sich der Dinge besteht; erst bestimmte Complexe von Empfindungen bringen ein Bewußtsein mit sich (l. c. S. 39, 42 ff., 44. 46 ff.). E. MACH erblickt in den Empfindungen *(„Elementen")* die Bestandteile der Dinge selbst. Alle Elemente, sofern wir sie als *„abhängig"* von unserem Organismus bezeichnen, sind insofern *„Empfindungen"* (Populärwiss. Vorles. S. 226; Analys. d. Empfd.[4], S. V, S. 14, 17). Nicht die Körper (s. d.) erzeugen Empfindungen, sondern Elementencomplexe bilden die Körper (l. c. S. 23). Nach R. AVENARIUS sind die Empfindungen *„Setzungscharaktere"* der *„Sachen"*, d. h. die Elemente der Wirklichkeit, insofern sie *„abhängig"* sind vom *„System C"* (s. d.), vom Organismus (Kr. d. rein. Erf. II, S. 78 f.; vgl. KODIS, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21, S. 428). Nach OSTWALD empfinden wir nur Unterschiede der Energiezustände gegen unsere Sinnesapparate (vgl. Energie). Vgl. Qualität, Intensität, Wahrnehmung, Sinn, Sensualismus, Impression.

Empfindungscomplex s. Empfindung, Complex, Object.

Empfindungskreise nennt E. H. WEBER jene Hautstellen, innerhalb deren zwei Berührungen nicht mehr unterschieden werden, wo sie also als eine Empfindung auftreten. Die Haut besteht aus Empfindungskreisen von verschiedener Größe und Gestalt (Tasts. u. Gemeingef.; vgl. GOLDSCHEIDER, Arch. f. Physiol. 1885 ff.; HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 125).

Empfindungsqualität u. **Empfindungsstärke** s. Qualität, Intensität.

Empfindungsschwelle s. Schwelle.

Emphaseologie: Lehre vom Ausdruck (A. BAUMGARTEN).

Emprēm: Erfahrungssatz.

Empirie s. Erfahrung.

Empiriker: Gegensatz zum Theoretiker. Empiriker ist, wer durch die Praxis, durch Versuch, Induction eine Erkenntnis gewinnt. Im engeren Sinne heißen *„Empiriker"* (*ἐμπειρικοί*) die philos. Ärzte, die um 200 n. Chr. lebten (z. B. SEXTUS EMPIRICUS).

Empiriokriticismus heißt das von R. AVENARIUS begründete System der *„reinen Erfahrung"* (s. d.), das ein *„kritischer"*, d. h. die Erfahrung von allen metaphysischen Zutaten reinigender Empirismus sein will (vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 22, S. 53 f.). Er will die Philosophie auf die Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt beschränken. Das System stellt sich in Gegensatz zu allem Apriorismus, will realistisch und positivistisch sein. Einen principiellen Unterschied zwischen psychisch und physisch, Subject und Object, Bewußtsein und Sein gibt dieses System nicht zu, alle *„Introjection"* (s. d.) wird perhorresciert. Die Erkenntnis besteht aus *„Aussagen"* über Inhalte, die vom menschlichen Individuum (System C, s. d.) in der Form der *„Erfahrung"* *„abhängig"* sind. Das Ideal des Erkennens ist die Gewinnung des rein empirischen *„Weltbegriffs"* (s. d.), die Beseitigung jedweden Dualismus, die Elimination aller metaphysischen Kategorien. Der Charakter der empiriokritischen Erkenntnistheorie ist ein biologischer (AVENARIUS, Philosophie als Denken der Welt . . . 1876; Kritik der reinen Erfahrung 1888, 1890; Der menschliche Weltbegriff 1891; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18 u. 19; CARSTANJEN, R. Avenarius' biomechan. Grundleg. . . . 1894; R. WILLY in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 16, S. 206 ff.; 20, S. 55 ff., 191 ff., 261 ff.; J. PETZOLDT, Einführ. in d. Philos. d. r. Erfahr. I, 1899). Vgl. *„Elemente"*, Introjection, Erfahrung u. s. w.

Empiriokritische Axiome. Deren stellt R. AVENARIUS zwei auf als Voraussetzungen des *„Empiriokriticismus"* (s. d.): 1) *„Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfachen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung an. Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nichtkritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme"* (Axiome der Erkenntnisinhalte). 2) *„Das wissenschaftliche Erkennen hat keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nichtwissenschaftliche, alle speciellen wissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher"* (Axiome der Erkenntnisformen) (Krit. d. rein. Erf. I, Vorr. VII).

Empiriokritischer Befund (oder *„empirische Principialcoordination“*) ist nach R. Avenarius die Grundvoraussetzung aller Erkenntnis, nämlich die, daß jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine *„Umgebung“* mit verschiedenen Bestandteilen und andere Individuen mit *„Aussagen“* über diese Umgebung vorfindet, die darauf hinweisen, daß sie (die Aussagen) eine *„mehr-als-mechanische“* Bedeutung haben, d. h. daß sie gleichfalls ein *„Vorfinden“* ausdrücken (Menschl. Weltbegr. S. 7). Dieser *„natürliche Weltbegriff“* wird durch die *„Introjection“* (s. d.) verfälscht; diese muß durch die Wissenschaft und Erkenntniskritik wieder beseitigt werden (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18).

Empirisch (*ἐμπειρικός*): der Erfahrung angehörend, erfahrungsmäßig, durch Erfahrung gewonnen, aus der Erfahrung stammend, durch Erfahrung begründet, aus der Erfahrung abgeleitet (*„empirisches Verfahren“*). Gegensatz: rational (s. d.), apriorisch (s. d.), transcendent (s. d.). Vgl. Schelling, Syst. d. tr. Ideal. S. 315; Vom Ich S. 36; K. Fischer, Krit. d. Kantschen Philos. S. 83.

Empirische Psychologie s. Psychologie.

Empirischer Monismus s. Monismus.

Empirisches Bewußtsein s. Bewußtsein (Kant).

Empirisches Ich s. Ich.

Empirismus (von *ἐμπειρία*): Erfahrungsstandpunkt. Psychologisch bedeutet Empirismus die Ableitung aller Bewußtseinsinhalte aus psychischen Elementen und deren Zusammensetzung; so z. B. gibt es eine empiristische Raum- und Zeittheorie (s. d.). Empirist ist in diesem Sinne jeder, der (in der Psychologie und Erkenntnistheorie) alle Begriffe (Erkenntnisinhalte) auf Erfahrung (s. d.) zurückführt, der nichts Angeborenes (s. d.), Apriorisches (s. d.) annimmt, sondern glaubt, daß alle Begriffe Abstractionen von concreten Erlebnissen, Vorkommnissen sind. Im logischen Sinne bedeutet Empirismus die Wertung der Erfahrung als einzige Quelle alles Erkennens; es gibt danach entweder keine andere als empirische Erkenntnis, oder *„wahre“* Erkenntnis ist nur da zu finden, wo Erfahrung (und Induction aus Erfahrungen) gegeben ist. Der Grundsatz des Empirismus lautet: nichts ist im Denken (in unseren Begriffen), was nicht aus der Erfahrung stammt. Wird die Erfahrung als sinnliche Wahrnehmung aufgefaßt, dann gestaltet sich der Empirismus zum Sensualismus (s. d.). Der dogmatische Empirismus setzt die empirische Grundlage alles Erkennens, den unbedingten, ausschließlichen Wert der Erfahrung ohne weiteres voraus; der kritische Empirismus kommt zu seinen Ergebnissen erst nach Prüfung des Erkenntnisinhaltes und der Erkenntnismittel. Gegensatz zum psychologischen Empirismus ist der Nativismus (s. d.), zum logischen der Rationalismus (s. d.) und der Apriorismus (s. d.). In der Gegenwart besteht vielfach eine Synthese von Empirismus und Apriorismus, mit Überwiegen bald des einen, bald des anderen Bestandteiles, so daß es oft schwer fällt, die Lehre eines Philosophen unter einen der Begriffe zu subsumieren. Vielleicht ließe sich der vermittelnde Standpunkt als kriticistischer Empirismus oder als Kriticismus (s. d.) im weiteren Sinne bezeichnen.

Gegenüber den rationalistischen Systemen vorsokratischer Philosophen (mit Ausnahme der Kyrenaïker) sowie denen Platos und Aristoteles’

haben die Erkenntnislehren der Stoiker und Epikureer einen mehr empiristischen Charakter. Im Mittelalter neigen dem Empirismus teilweise zu WILHELM VON OCCAM, ROGER BACO, zur Zeit der Renaissance L. VIVES, NIZOLIUS, GALILEI, CAMPANELLA, L. DA VINCI. Den neueren Empirismus begründet F. BACON. Bei HOBBES, reiner bei LOCKE ist er zu finden, auch bei BERKELEY, in *„skeptischer“* Färbung bei HUME, sensualistisch gestaltet bei CONDILLAC u. a. KANT überwindet die Einseitigkeiten des Empirismus und des Rationalismus durch seinen Kriticismus. Einen *„rationellen Empirismus“* vertritt GOETHE (vgl. SIEBECK, Goethe als Denker S. 23). Einen *„inductiven“* Empirismus begründet J. ST. MILL. Einen kritischen (oder kriticistischen) Empirismus lehren BENEKE, ÜBERWEG, COMTE, O. F. GRUPPE, C. W. OPZOOMER, E. DÜHRING, C. GÖRING, LAAS, auch noch RIEHL, WUNDT, NIETZSCHE, H. SPENCER, O. CASPARI (Zusammenh. d. Dinge S. 192), HARMS, F. VON BÄRENBACH (Grundleg. d. krit. Philos. I, 1873), E. v. HARTMANN. Eine Theorie der *„reinen Erfahrung“* gibt R. AVENARIUS, ähnlich lehren KIRCHHOFF, HERTZ, E. MACH, R. WAHLE und H. CORNELIUS. Dieser unterscheidet den *„consequenten“* oder *„erkenntnistheoretischen“* vom *„naturalistischen Scheinempirismus“* (Einl. in d. Philos. S. 335). Wahrer Empirismus ist die Art des wissenschaftlichen Betriebes, welche die Erfahrung, von allen dogmatischen Voraussetzungen geläutert, begrifflich für die Erklärung der Tatsachen verarbeitet (l. c. S. 36). Vgl. Erfahrung, Erklärung, Raum, Zeit, Kategorien.

Empiristisch: aus der Erfahrung ableitend, auf Erfahrung gründend. Empiristisch kann sein die Erkenntnistheorie, die Ethik. Gegensatz: speculativ (s. d.), aprioristisch (s. d.).

Empyreum: bei DANTE das oberste Paradies (Parad. 31 f.), bei PATRITIUS u. a. der Feuerhimmel, die empyreïsche, feurige Welt, die den äußersten Kreis des Universums bildet und von geistigen Wesen bewohnt wird. Empyreïsch: himmlisch.

Enargie (*ἐνάργεια*): Evidenz (s. d.), Klarheit (s. d.).

Encyklopädisten heißen die Herausgeber und Mitarbeiter der *„Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“* (1751 bis 1772), die in aufklärerischer Weise schrieben (D'ALEMBERT, DIDEROT, HOLBACH, ROUSSEAU, VOLTAIRE u. a.).

Endelechie s. Entelechie.

Endlich ist, was ein Ende, eine Grenze in Raum oder Zeit oder in beidem hat. Endlich, d. h. Anfang und Ende des Daseins habend, kann sein ein Ding, ein Geschehen, ein Wirken, eine Kraft. Vgl. Unendlich.

Endoxa (*ἔνδοξα*): Sätze, die schon außerwissenschaftlich Geltung haben: *ἐξ ἐνδόξων* schließt der *„dialektische“* (s. d.) Schluß nach ARISTOTELES (Top. I, 1).

Endursache, Endzweck s. Zweck.

Energetik: allgemeine Energielehre (vgl. OSTWALD, Energet.², S. 11).

Energetische Naturauffassung: die Annahme der Energie (s. d.) als Princip, Grundlage, Substanz alles physischen Geschehens, im Gegensatze zur mechanistischen (s. d.) Weltanschauung, welche die Materie (s. d.) und das Mechanische als Princip des Physischen bestimmt.

Energie (*ἐνέργεια*): Wirksamkeit, Betätigungskraft, Arbeitsfähigkeit, Arbeit. Die physikalische Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu leisten, die Wirkungsfähigkeit der Masse; sie ist actuelle (insbesondere kinetische) oder potentielle Energie, d. h. sichtbare, an die Bewegung geknüpfte, oder unsichtbare, analog der lebendigen Kraft gedachte Energie. Das Gesetz der Constanz und Erhaltung der Energie besagt, daß bei allen Umwandlungen der Energieformen in andere das Quantum (actueller und potentieller) Energie unverändert bleibt, daß Energie weder neu entstehen noch verloren gehen kann. Es beruht dies Gesetz auf einem durch Erfahrung wachgerufenen und auch erhärteten Postulate des auf Geschlossenheit und Einheit des Naturgeschehens ausgehenden causalen Denkens, in letzter Linie auf der Setzung der materiellen Substanz als eines permanierenden Principes. Psychische (geistige) Energie ist die Wirkungsfähigkeit, Wirksamkeit von Bewußtseinsfactoren, die Wertgröße eines psychischen Gebildes. Der Name „*Energie*" wird auf mechanischem Gebiet schon von TH. YOUNG (1800) gebraucht, aber erst nach 1850 von den englischen Physikern auf die gesamte Physik übertragen (MACH, Wärmelehre², S. 256).

Der Terminus „*Energie*" verdankt seine Entstehung dem ARISTOTELES. Bei ihm heißt *ἐνέργεια* (*ἐν ἔργῳ εἶναι*) die lebendige Wirklichkeit und Wirksamkeit, das Auswirken, Verwirklichen, Wirklichsein im Unterschiede von der bloßen Potenz (*δύναμις*) (Met. IX, 6 squ.). Sehen, Erkennen, Leben u. dgl. sind Energien. Alles Geschehen ist Übergehen aus dem Zustande der *δύναμις* in den der *ἐνέργεια* durch die Tätigkeit einer „*Form*" (s. d.), die selbst *ἐνέργεια* ist. Die Energie ist das Prius der Potenz (*φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν*, Met. IX 8, 1049 b 5). Eine Energie kann wieder nur durch eine Energie ausgelöst werden (*αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου . . ., αἰεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν*, Met. IX 8, 1049 b 25). Die Energie ist zugleich Zweckursache (*τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται*, Met. IX 8, 1050 a 9 squ.). Der Stoff ist bloß *δύναμις*. Gott (s. d.) hingegen reine *ἐνέργεια* („*actus purus*"). Die Unterscheidung von „*potentia*" und Energie (actus, actualitas = operatio, vgl. SCOTUS ERIUGENA, Divis. natur. I, 44) spielt in der Scholastik eine große Rolle. LEIBNIZ schreibt den Monaden (s. d.) eine beständige Energie zu.

Das Gesetz der Constanz der Energie hat seine Vorläufer in dem Gesetz der Erhaltung der Materie (Bewegung) und der Kraft. ARISTOTELES spricht von einer Erhaltung des Ganzen bei Veränderung der Teile (*οὔτε ἀεὶ τὰ αὐτὰ μέρη διαμένει, οὔτε γῆς οὔτε θαλάττης, ἀλλὰ μόνον ὁ πᾶς ὄγκος*, Meteor. II 3 358 b 29). TELESIUS schreibt der Materie einen Erhaltungstrieb zu, vermöge dessen die Masse unverändert bleibt (vgl. LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 331). Nach DESCARTES bleibt die Bewegungsgröße (m v) constant (s. Bewegung). HUYGHENS lehrt in mathematischer Weise die Erhaltung der lebendigen Kraft im Universum (Horolog. oscillatorium IV, hyp. I, II). So auch LEIBNIZ: „. . . *il se conserve non seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore la même quantité de direction vers quel coté qu'on le prenne dans le monde*" (Erdm. p. 133; vgl. p. 108, 429 f., 520, 645, 702, 711, 723) und D'ALEMBERT (Traité de dynam. 1743, p. 169). KANT erklärt: „*Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur, nec augescendo nec decrescendo*" (Cogn. phil. nov. diluc. sct. II, prop. X).

Wissenschaftlich exact begründet wird das Gesetz der Constanz der Energie

(Kraft) von JOULE, R. MAYER, HELMHOLTZ. Nach R. MAYER gibt es *„nur eine Kraft. Im ewigen Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur“*. Die Kraft ist *„unzerstörlich“*. Eine Äquivalenz in den Wechselwirkungen der Kräfte besteht (Bemerkung. üb. die Kräfte der unbelebten Natur, in Liebigs Annalen der Chemie 1842; Die organ. Bewegung . . . 1845; vgl. Sigwart-Festschrift S. 159 ff.). Nach HELMHOLTZ kann lebendige Kraft eine ebenso große Menge Arbeit wiedererzeugen, wie die, aus der sie entstanden war (Vorträge u. Red. I[4], S. 33 f.). Das Energieprincip besagt, daß *„das Naturganze einen Vorrat wirkungsfähiger Kraft besitzt, welcher in keiner Weise weder vermehrt noch vermindert werden kann, daß also die Quantität der wirkungsfähigen Kraft in der unorganischen Natur ebenso ewig und unveränderlich ist, wie die Quantität der Materie“* (l. c. S. 41). Die Quantität der Gesamtkraft in der Natur ist unveränderlich (l. c. S. 152). *„Alle Veränderung in der Natur besteht darin, daß die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne daß ihre Quantität verändert wird. Das Weltall besitzt einfürallemal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält“* (l. c. S. 187; vgl. I, 227, 380 ff.). Ähnlich O. LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.[2], S. 384 f.).

FECHNER betont: *„Nicht die Größe der eben vorhandenen lebendigen Kraft, aber die Größe der vorhandenen lebendigen Kraft zusammen mit der . . . potentiellen Kraft“* ist für die Welt eine constante Größe (Elem. d. Psychophys. 1889, I, 32). H. SPENCER verlegt die *„persistence of force“* in das Absolute selbst (First Principl. § 58 ff.). RIEHL hält das Energieprincip für eine *„unmittelbare Consequenz des Causalitätsprincips“*, welche eine Denkforderung und zugleich durch Erfahrung bewiesen ist (Phil. Krit. II 1, 259, 263). STALLO führt das Äquivalenzprincip auf den Satz: Aus nichts wird nichts zurück (Die Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 38; vgl. dagegen KROMANN, Unsere Naturerk. S. 296, 303, 316 ff.; SIGWART, Log. II[2], S. 531, 633 f.; P. VOLKMANN, Erkenntnistheor. Grundz. d. Naturwiss. S. 48, 150, 168; E. v. HARTMANN, Weltansch. d. mod. Phys. S. 13; L. BUSSE, Geist u. Körper S. 451 ff.). Nach K. LASSWITZ ist Energie *„eine Realität im Raume und unterscheidet dadurch die Natur als das Gebiet des notwendigen Geschehens von dem geistigen Gebiete, das wir erleben“* (Wirkl. S. 113). Im Seelischen gibt es keine Energie (ib.). Die Constanz der Energie der Welt setzt die Geschlossenheit der Natur voraus (l. c. S. 104; vgl. S. 111). Über das Energieprincip finden sich Bemerkungen bei DUBOIS-REYMOND (7 Welträtsel 1891, S. 94), PAULSEN (Einl. in d. Philos. S. 90), KÜLPE (Einl. in d. Philos. S. 133), ADICKES (Kant contra Haeckel, S. 32 f.), HÖFFDING (Psychol. S. 69). EBBINGHAUS erklärt: *„Bei allen Umwandlungen der körperlichen Dinge ineinander und bei allem Wechsel des Geschehens an ihnen bleibt stets ein Factor in seinem Gesamtwerte unverändert, an dem sie alle in wechselndem Maße Anteil haben, nämlich ihre Fähigkeit (unter geeigneten Umständen) mechanische Arbeit zu verrichten“* (Grdz. d. Psychol. I, S. 29 f.). STUMPF sieht im Energieprincip ein *„Gesetz der Transformation“*; *„wenn kinetische Energie (lebendige Kraft in sichtbarer Bewegung) in andere Kraftformen umgewandelt und diese schließlich in kinetische Energie zurückverwandelt werden, so kommt der nämliche Betrag zum Vorschein, der ausgegeben wurde“* (Leib u. Seele S. 24). Das Energieprincip läßt eine psychophysische Wechselwirkung (s. d.) zu (l. c. S. 33). MACH erklärt: *„Schätzt man jede physikalische*

Zustandsänderung nach der mechanischen Arbeit, welche beim Verschwinden derselben geleistet werden kann, so kann man a l l e *physikalischen Zustandsänderungen, so verschiedenartig dieselben sein mögen, mit demselben gemeinsamen Maß messen und sagen: Die Summe aller Energien bleibt constant*" (Populärwiss. Vorles. S. 182 f., 156). Das Energieprincip hat keine unbedingte Gültigkeit, es gilt nur für jene Fälle, in welchen die Processe wieder rückgängig gemacht werden können (Wärmelehre², S. 345 f.; vgl. Die Gesch. u. die Wurzel des Satzes der Erhalt. d. Arbeit 1872). Nach OSTWALD besagt das Gesetz der Energie, „*daß es in der Natur eine gewisse Größe von immaterieller Beschaffenheit gibt, die bei allen zwischen den betrachteten Objecten stattfindenden Vorgängen ihren Wert beibehält, während ihre Erscheinungsform auf das vielfältigste wechselt*" (Energet.², S. 10). Alle Umwandlungen der Arbeit lassen ihren Betrag unverändert (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 155; vgl. S. 159, 247). Energie ist „*Arbeit, oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt*" (l. c. S. 158). Die Energie ist die „*allgemeinste Substanz*" des Geschehens (l. c. S. 146, 152 f., 280), aus Energien besteht die sog. „*Materie*" (s. d.) (Überwind. d. Mater. S. 28). Masse ist Capacität für Bewegungsenergie, Raumerfüllung ist Volumenergie. Die Energie bedarf keines Trägers, ist selbst das Wirkliche. „*Alles, was wir von der Außenwelt wissen, können wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energien darstellen*" (l. c. S. 153). Auch das Psychische (s. d.) kann als eine Energieform aufgefaßt werden. Qualitative Energetiker sind auch MACH und HELM. Dagegen betont WUNDT die Notwendigkeit der mechanistischen Naturauffassung. Das Energieprincip ist schon eine Folge der einfachen mechanischen Principien. Die Energetik trägt ferner dem „*Postulat der Anschaulichkeit*" keine Rechnung (Syst. d. Philos.², S. 484 ff.). Das Energieprincip schließt ein das Constanz-, Äquivalenz-, und Entropieprincip. Constant ist nur die Gesamtenergie. Der Satz von der Erhaltung der Energie ist zunächst ein a priori angenommenes Princip. „*Seine Geltung für die Erfahrung hat aber dieses Princip nur bewahren können, weil sich alle Beobachtungen mit demselben in Übereinstimmung bringen lassen*" (Log. I², 621 ff., II² 1, 302 ff., 453 ff.; Syst. d. Philos.², S. 481 ff.; Phil. Stud. XIII, 375). Das Äquivalenzprincip kann auf das psychische Geschehen nicht angewandt werden. Hier besteht ein Gesetz des Wachstums der Werte, ein „*Princip des Wachstums geistiger Energie*". Psychische Energie ist die „*Größe eines psychischen Wertes im Hinblick auf die ihm zukommende geistige Wirkungsfähigkeit*" (Phil. Stud. X, 116); „*psychische Energiegröße*" ist „*die* q u a l i t a t i v e *Wirkungsfähigkeit in der Erzeugung von Wertgraden*" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 396). Die Zunahme der psychischen Energie bildet die Kehrseite der physischen Constanz. Sie „*gilt nur* u n t e r d e r V o r a u s s e t z u n g d e r C o n t i n u i t ä t d e r p s y c h i s c h e n V o r g ä n g e. *Als ihr in der Erfahrung unzweifelhaft sich aufdrängendes psychologisches Correlat steht ihr darum die Tatsache des* V e r s c h w i n d e n s p s y c h i s c h e r W e r t e *gegenüber*" (ib.). Das Constanzprincip der Naturwissenschaft erstreckt sich nur auf quantitative Beziehungen, abstrahiert vom Qualitativen, so daß kein Widerspruch zwischen diesem und dem Wachstumsprincip besteht. Die subjectiven Werte können zunehmen, ohne daß die Massen und Energien des physischen Organismus ihre Constanz einbüßen (Syst. d. Philos.², S. 304, 307; Log. II², S. 275 f.; Phil. Stud. X, 116; Eth.², S. 464). LAZARUS erklärt, in der Seele bleibe alles erhalten, nicht bloß der Zusammenhang, die Resultante einer geistigen Verbindung, auch die Elemente, im Unterschiede von den physischen Processen

(Leb. d. Seele II², 392 f.). Gegen das Wachstumsprincip sind die Anhänger einer associativen Parallelismuslehre, auch MÜNSTERBERG will das Constanzprincip auf das Psychische angewandt haben. JODL erkennt nur ein Wachstum der psychisch-physischen Leistungsfähigkeit des Organismus an, der infolge der Reactionen auf verschiedene Reize sich stetig verändert (Lehrb. d. Psychol. S. 88). ZIEHEN versteht unter Energie der Vorstellung die Stärke derselben (Leitfad. d. phys. Psychol.², S. 122). — Gegen die *„Energetik"* im Sinne Ostwalds erklärt sich A. RIEHL, welcher bemerkt: *„Es muß als irreführend bezeichnet werden, wenn von der Energie als einer einzigen Größe neben Raum und Zeit geredet wird, da jede Energieform sich vielmehr als das Product zweier Größen darstellt: eines Capacitäts- und eines Intensitätsfactors, die beide reelle Größen sind. Capacität bedeutet Aufnahmefähigkeit für Energie und ist sicher von dieser begrifflich verschieden, wenn auch sachlich mit ihr verbunden. In den Capacitäten aber, der Masse z. B. bei der kinetischen Energie, steckt der empirische Begriff der Materie, und statt diesen Begriff wirklich eliminieren zu können, hat die Energetik ihn nur anders benannt"* (Zur Einf. in d. Philos. S. 148). Gegner der *„qualitativen Energetik"* ist auch E. v. HARTMANN, der an der mechanistischen Energetik (im Sinne von CLAUSIUS, THOMSON, MAXWELL, BOLTZMANN u. a.) festhält (Weltansch. d. mod. Phys. S. 76 ff., 190 ff.). Die Energie ist nichts Ursprüngliches, darf nicht hypostasiert werden (l. c. S. 195 ff.). L. BUSSE hält das Problem für unentschieden (Geist u. Körper S. 416). Das Energieprincip enthält: 1) das *„Äquivalenzprincip"*, es besagt, *„daß bei allen Umwandlungen der körperlichen Dinge ineinander ein Factor, die Energie, d. h. wieder die Fähigkeit, unter Umständen mechanische Arbeit zu verrichten, sich gleich bleibt, d. h. daß für jede Energie, die irgendwo zur Erzeugung eines Zustandes aufgewandt, verbraucht wird, anderswo ein gleich großes Quantum der gleichen oder einer andern Energieform auftritt"*; 2) das *„Constanzprincip"*; es besagt, *„daß die Gesamtenergie, über welche das physische Weltall verfügt, sich stets gleich bleibt, also keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig ist"* (l. c. S. 405 ff.). Das Äquivalenzprincip bildet kein Hindernis für die Annahme einer psychophysischen Wechselwirkung, wohl aber das Constanzprincip (l. c. S. 407, 417 ff.), aber letzteres ist nur ein Dogma, eine petitio principii (l. c. S. 460 ff.). Mit dem Constanzprincip halten dagegen die Wechselwirkungstheorie (s. d.) für vereinbar: VON GROT (Arch. f. system. Philos. IV, 257 f.), KÜLPE (Einl. in d. Philos.², S. 144 f.), OSTWALD (Vorles. üb. Naturphilos. S. 373, 377 f., 396), STUMPF, REHMKE (Allg. Psychol. S. 110 ff.), ERHARDT (Die Wechselw. S. 85, 94), WENTSCHER (Über phys. u. psych. Causal. S. 113, Eth. I, 291 ff.), E. v. HARTMANN (Mod. Psychol. S. 415), H. SCHWARZ (Psychol. d. Will. S. 375 f.), auch HÖFLER (Psychol. S. 59), JERUSALEM (Einl. in d. Philos. S. 91). Manche bezweifeln noch die Geltung des Energieprincipes für die Organismen, z. B. LADD (Phil. of Mind S. 354 f.). Aus dem universalen Constanzprincip folgert NIETZSCHE die *„ewige Wiederkunft"* (s. Apokatastasis) der Dinge. Nach H. CORNELIUS sagt das Energieprincip, *„daß die in einem gegebenen System vorhandene Arbeitsmenge unverändert bleibt, solange das System nicht Arbeitsmengen nach außen abgibt oder von außen aufnimmt"* (Einl. in d. Philos. S. 110). Ferner geht mit allen Änderungen in der Natur eine *„Zerstreuung der Energie"* Hand in Hand; keine Änderung kann jemals vollständig rückgängig gemacht werden (l. c. S. 112). REINKE erklärt: *„Insofern eine Kraft die Trägheit eines Körpers überwindet, wird sie zur Energie, denn sie*

leistet dabei mechanische Arbeit" (Einl. in d. theoret. Biol. S. 144). Die Energien sind „*wechselnde Formen einer zahlenmäßig auszudrückenden Grunderscheinung*" (ib.). Die Energien in den Organismen werden von Kräften, „*Dominanten*" (s. d.) gerichtet, gelenkt, transformiert, reguliert (l. c. S. 169 ff.; vgl. LOTZE, Mikrok. I, 81). Vgl. Materie, Kraft, Parallelismus, Wechselwirkung, Gefühl, Spiel.

Energiegleichungen sind nach WUNDT ein Ausdruck für Abhängigkeitsbeziehungen der Naturerscheinungen neben den „*Kraftgleichungen*" (s. d.). Sie treten auf: 1) als „*Transformationsgleichungen*", in denen „*irgend einer als Bedingung betrachteten Energieform die aus deren Umwandlung hervorgegangenen Energien als Wirkungen gegenübergestellt werden*", 2) als „*Zustandsgleichungen*", in denen „*zwei aufeinander bezogene, aber durch beliebige zwischenliegende Umwandlungen geschiedene Energiegrößen E_1 und E_2 herausgehoben und in dem Sinne einander gleichgesetzt werden, daß die früher beobachtbare Energiegröße E_1 als die Ursache der später ermittelten E_2 erscheint*" (Log. II[2] 1, S. 327 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 284 ff.; Phil. Stud. X, 11 ff., XII).

Energie, specifische, ist die eigenartige Erregungsweise eines Sinnesorganes, die Tatsache, daß jedes Sinnesorgan auf verschiedene äußere Reize stets mit den gleichen Empfindungsqualitäten antwortet. Dies weist wohl auf eine phylogenetisch entstandene Anpassung der Sinnesorgane und Sinnesnerven an besondere Reize der Außenwelt hin, dergestalt, daß jeder derselben stets einen bestimmten, specifischen Erregungsvorgang (inneren Reiz) in jedem Sinnesorgane zur Folge hat.

Die Grundverschiedenheit der einzelnen Sinnesfunctionen betont GALEN (ἐν ταῖς αἰσθητικαῖς δυνάμεσι: III, 639). DESCARTES erklärt sie aus der Verschiedenheit der Nerven und Nervenbewegungen. „*Horum sensuum diversitates, primo ab ipsorum nervorum diversitate, ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt, dependent*" (Princ. phil. IV, 190). BONNET erklärt: „*Chaque sens a une organisation qui lui est propre, d'où résultent ses effets*" (Ess. de Psychol. C. 27). PLATNER betont: „*Daß die Nerven eines jeden Sinneswerkzeugs eine besondere Beschaffenheit haben, ist nicht unwahrscheinlich*" (Phil. Aphor. I, § 156). Diese Ansicht ist bei den Physiologen des 18. Jahrhunderts verbreitet (vgl. DESSOIR, Gesch. d. Psychol. I[2], S. 401).

Neu begründet wird (im Anschlusse an KANTS Apriorismus, s. d.) die Lehre von den „*specifischen Sinnesenergien*" durch JOH. MÜLLER. Nach ihm kommt den Sinnesnerven eine ursprüngliche „*eingeborene Energie*" zu, vermöge deren sie auf die verschiedensten Reize stets mit der gleichen Empfindungsart antworten, so daß die Empfindungen rein subjective Zeichen für unbekannte Vorgänge sind (Handb. d. Physiol. d. Sinne 1837, I, 261; Zur vergleich. Physiol. d. Gesichtssinn. 1826, S. 45, 52 ff., Lehrb. d. Physiol. d. Mensch.[4] I, 1844, S. 667.). HELMHOLTZ verwertet dieses Gesetz für die Theorie der Ton- und Lichtempfindungen (Physiol. Opt.[2], S. 233; Lehre von d. Tonempf., Abschn. 3 u. 4). Aber nur die „*Modalität*" der Empfindungen ist durch den Sinnesapparat bestimmt, die „*Qualität*" wird durch den äußeren Reiz mitbestimmt. Alle Nervenfäden haben dieselbe Structur, dieselbe Erregbarkeit (Vortr. u. Red. I[4], 98 ff., 296 ff.). So auch H. SPENCER, JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 182 ff.), RIEHL (Phil. Krit. II 1, S. 52 ff.). Er betont, daß der äußere Reiz erst einen inneren erzeugt, der erst den adäquaten Anlaß zur Empfindung (z. B. der Lichtempfindung) bildet. Der Sinn wählt vermöge seiner Adaptation an specifisch

bestimmte Reize denjenigen Teil eines Reizcomplexes aus, der seinen adäquaten Reiz enthält. Ferner ist der Sinnesapparat *„selbst ein Teil der objectiven Welt"*. *„Außer quantitativen oder meßbaren Wirkungen müssen die Dinge auch qualitative Wirkungen austauschen, so gewiß es specifische Empfindungen gibt, und die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der Beschaffenheit der Reize dar: sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt"* (Zur Einf. in d. Philos. d. Gegenw. S. 63 ff.). Auch WUNDT erklärt sich gegen die Einseitigkeiten der Energie-Theorie. Bei den chemischen Sinnen findet eine *„Transformation"* der Reize in innere Processe statt (Gr. d. Psychol.⁵, S. 51). Das *„Gesetz der specifischen Energie"* ist aus drei Gründen unhaltbar: 1) steht es in Widerspruch mit der Entwicklungsgeschichte der Sinne. Diese setzt eine Veränderlichkeit der Sinneselemente voraus, und das wieder eine Modificierbarkeit dieser durch die Reize. *„Darin liegt eingeschlossen, daß die Sinneselemente überhaupt erst in secundärer Weise, nämlich infolge der Eigenschaften, die sie durch die ihnen zugeführten Reizungsvorgänge annehmen, die Empfindungsqualität bestimmen"* (l. c. S. 52 f.). 2) *„Der Begriff der specifischen Energie widerspricht der Tatsache, daß in zahlreichen Sinnesgebieten der Mannigfaltigkeit der Empfindungsqualitäten eine analoge Mannigfaltigkeit der physiologischen Sinneselemente durchaus nicht correspondiert"* (l. c. S. 53). 3) *„Die Sinnesnerven und die centralen Sinneselemente können deshalb keine ursprüngliche specifische Energie besitzen, weil durch ihre Reizung nur dann die entsprechenden Empfindungen entstehen, wenn mindestens zuvor während einer zureichend langen Zeit die peripheren Sinnesorgane den adäquaten Sinnesreizen zugänglich gewesen sind"* (l. c. S. 54). *„Alles spricht demnach dafür, daß die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und daß die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen. Infolge dieser Anpassung kann es dann aber auch geschehen, daß selbst dann, wenn statt des adäquaten, die ursprüngliche Anpassung der Sinneselemente bewirkenden physikalischen Reize ein anderer Reiz einwirkt, die dem adäquaten Reiz entsprechende Empfindung entsteht. Doch gilt dies weder für alle Sinnesreize noch für alle Sinneselemente"* (l. c. S. 54). Zwischen Empfindungen und physiologischen Reizungsvorgängen besteht ein Wechselverhältnis, insofern verschiedenen Empfindungen stets verschiedene Reizungsvorgänge entsprechen (Satz vom *„Parallelismus der Empfindungsunterschiede und der physiologischen Reizunterschiede"*) (l. c. S. 55; vgl. Grdz. d. phys. Psychol. I⁵, C. 8). Vgl. Qualität, Sinn.

Energismus nennt PAULSEN die (von ihm vertretene) ethische Anschauung, die *„das höchste Gut nicht in subjective Gefühlserregungen, sondern in einen objectiven Lebensinhalt, oder, da Leben Betätigung ist, in eine bestimmte Art der Lebensbetätigung setzt"* (Einl. in d. Philos.², S. 432).

Enge der Aufmerksamkeit s. Bewußtseinsenge.

Enge des Bewußtseins (*„narrowness of the consciousness"*): ein von LOCKE stammender (Ess. II, ch. 10, § 2) Ausdruck für die Beschränktheit des Bewußtseins auf eine geringe Zahl gleichzeitiger gesonderter Vorstellungen. Vgl. Bewußtseinsenge, Aufmerksamkeit, Hemmung, Umfang.

Engel: geistige Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen (Parsismus, Judentum, Christentum, PHILO u. a.). Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA sind die Engel *„intelligibiles, aeterni, incessabilesque motus circa principium omnium“* (Div. nat. II, 23). FECHNER setzt seine *„Gestirngeister“* den *„Engeln“* gleich (Zend-Avesta).

Hen kai pan (*ἓν καὶ πᾶν*) s. Pantheismus.

Enkekalymmenos (*ἐγκεκαλυμμένος*, velatus): *„der Verhüllte“*, Name eines Trugschlusses des Megarikers EUBULIDES (Diog. L. II 10, 108), der auch bei den Stoikern discutiert wird (LUCIAN, Vit. auct. 22). *„Kannst du deinen Vater erkennen? Ja. Kannst du diesen Verhüllten erkennen? Nein. Du widersprichst dir; denn dieser Verhüllte ist dein Vater. Du kannst also deinen Vater erkennen und doch auch nicht erkennen“* (vgl. ARISTOTELES, De soph. elench. 24, 179 a 33). Vgl. Elektra.

Enkratiten (die Enthaltsamen): Name einer von TATIAN gestifteten Secte.

Ens (ens, *ὄν*): Seiendes (s. d.), Wesen (s. d.), Ding (s. d.).

Ensoph: nach der Lehre der Kabbalâ das unendliche, unbestimmte Urnichts, das göttliche *„Licht“*, aus dessen Contraction die Welt entstand (FRANCK, La cab. p. 173 ff.). REUCHLIN spricht vom Ensoph als der *„infinitudo, quae est summa quaedam res secundum se incomprehensibilis et ineffabilis“* (De art. cabbal. I, 21 a).

Entelechie (*ἐντελέχεια*) nennt ARISTOTELES die vollendete Wirklichkeit, das Ziel des Verwirklichens, die Actualität. Die *ἐνέργεια* (s. d.), die Wirksamkeit eines Dinges, gestaltet sich zur *ἐντελέχεια* (*συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν*, Met. IX 8, 1050 a 23). Die *„Entelechie“* bezeichnet das durch das Wirken selbst erreichte Ziel (De an. II 4, 415 b 15 squ.). Die *ἐντελέχεια* ist zugleich der *λόγος* des *δυνάμει* Seienden (De an. II 2, 41 a 25 squ.). Die Seele (s. d.) ist *πρώτη ἐντελέχεια* des Organismus (De an. II 1, 412 a 27). Bei HERMOLAUS BARBARUS wird die *ἐντελέχεια* zur *„perfectihabia“*. Die Scholastiker halten an dem Begriffe der Entelechie fest, der auch als *„endelechia“* vorkommt, so auch bei MELANCHTHON: *„Endelechia id est agitatio“* (De an. p. 8 a). LEIBNIZ nennt die Monaden (s. d.) Entelechien, weil sie aus eigener Kraft ihre Zustände herausentwickeln und ihr Sein so verwirklichen. Sie haben eine gewisse Vollkommenheit in sich (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), eine Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*), die sie gleichsam zu unkörperlichen Automaten macht (Monadol. 18). WUNDT betrachtet die Seele (s. d.) als Entelechie.

Entfaltung s. Explication.

Entfernung s. Raum.

Enthaltung von Urteilen s. Skepticismus.

Enthusiasmus (*ἐνθουσιασμός*): Entzückung, Begeisterung, ursprünglich in religiöser Beziehung (so auch bei PLATO, ARISTOTELES), in mystischem Sinne bei den Neuplatonikern. Nach ALPINUS ist Enthusiasmus *„studium cultus interni neglecto externo“*. Bei G. BRUNO hat der Enthusiasmus eine philosophische Bedeutung (s. Furioso). Nach SHAFTESBURY ist Enthusiasmus *„Leidenschaft für das Gute und Schöne“*, die Grundlage alles Philosophierens (Lett. concern. enthus. 1708). Nach PLATNER ist Enthusiasmus *„ein affect-*

artiger Eifer für Personen, die wir sehr lieben und bewundern, oder für Dinge, die wir als sehr wichtig ansehen" (Phil. Aphor. II, § 815). KANT erklärt: „*Die Idee des Guten mit Affect heißt der Enthusiasmus*" (Krit. d. Urt. § 29).

Enthymem (ἐνθύμημα): verkürzter Schluß, bei dem eine Prämisse (s. d.) ἐν θυμῷ, d. h. verschwiegen bleibt. Es kann der Obersatz oder der Untersatz fehlen. Bei ARISTOTELES bedeutet ἐνθύμημα den bloß rhetorischen Schluß (ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστι συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων), der nicht überzeugt. Die neuere Bedeutung hat Enthymema schon bei BOËTHIUS: „*Enthymema vero est imperfectus syllogismus, cuius aliquae partes vel propter brevitatem vel propter notitiam praetermissae sunt*" (In Top. Cicer. Comment. I, Migne T. 64, 1050 B). Nach THOMAS ist „*enthymema*" „*quidam syllogismus detruncatus*" (1 anal. 1d). — Zu den Enthymemen gehören auch die Entgegensetzungsschlüsse (Oppositionsschlüsse), Gleichheitsschlüsse, Umkehrungs- und Unterordnungsschlüsse.

Entität (entitas): Seinscharakter, Wesenheit (THOMAS, Sum. th. I, 16, 6c; GOCLEN, Lex. phil. p. 156).

Entropie heißt die (von CLAUSIUS u. a.) gelehrte Tendenz der fortschreitenden Verwandlung actueller in potentielle Energie, die schließlich einen Stillstand im Universum herbeiführen soll.

Entscheidung s. Entschluß.

Entschluß (Entscheidung) ist der Abschluß einer Wahl- oder Willkürhandlung, bestehend in dem Motivwerden einer der miteinander streitenden Möglichkeiten. WUNDT: „*Den der Handlung unmittelbar vorausgehenden psychischen Vorgang des mehr oder weniger plötzlichen Herrschendwerdens des entscheidenden Motivs nennen wir bei den Willkürhandlungen im allgemeinen die Entscheidung, bei den Wahlhandlungen die Entschließung. Hier weist das erste Wort nur auf die Scheidung des herrschenden von den andern Motiven hin, während das zweite durch seinen Zusammenhang mit dem Zeitwort ‚schließen' andeutet, daß der Vorgang als ein Endergebnis aus mehreren Vorbedingungen betrachtet wird*" (Gr. d. Psychol. S. 225). Abzuweisen ist die Ansicht, als ob die Willensentschließung ein logischer Schlußproceß oder dergleichen sei (ib.). Entscheidung und Entschließung sind von Gefühlen begleitet (l. c. S. 225 f.).

Entstehen s. Werden, Veränderung.

Entwicklung s. Evolution.

Epagogē (ἐπαγωγή) s. Induction.

Ephektiker (ἐφεκτικοί): Bezeichnung für die Skeptiker des Altertums (wegen der ἐποχή, Enthaltung vom Urteilen, Dig. L. IX, 11, 70).

Epicherēm (ἐπιχείρημα): abgekürzte Schlußkette (s. d.), in welcher nur der Episyllogismus (s. d.) vollständig, der Prosyllogismus (s. d.) aber versteckt ist: M ist P, denn es ist A; S ist M, denn es ist B. Also S ist P. Bei ARISTOTELES bedeutet ἐπιχείρημα einen dialektischen (s. d.) Schluß (Top. VIII 11, 162a 15; vgl. HAGEMANN, Log. u. Noet. S. 77).

Epigenese s. Präformation.

Epikureismus: 1) im weiteren Sinne = Genußsucht, hedonistische (s. d.) Lebensanschauung; 2) im engeren Sinne = die Philosophie der Epikureer: Atomismus (s. d.), Tugend (s. d.) = Streben nach Glück, Lust, Sen-

sualismus (s. d.). Außer EPIKUR sind zu nennen: METRODORUS, HERMARCHUS, ZENO VON SIDON, PHILODEMUS, T. LUCRETIUS CARUS u. a. (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 305 ff.). Erneuerer des theoretischen Epikureismus ist GASSENDI (Syntagma philos. Epicuri 1655). Den weiteren (und schlechten) Sinn hat das Wort *„Epikureer"* schon im Mittelalter, hier und später ist es oft gleichbedeutend mit Atheist.

Epiphänomenon (HUXLEY, MAUDSLEY u. a., *„surajouté"*: RIBOT) s. Psychisch, Bewußtsein.

Epistemology: Erkenntnislehre (z. B. bei J. F. FERRIER).

Episyllogismus (Nachschluß) heißt in einer Schlußkette (s. d.) der Schluß, dessen Prämisse im folgenden Schlusse die Conclusion bildet. Episyllogistisch ist das Schlußverfahren, das vom Prosyllogismus (s. d.) zum Episyllogismus fortschreitet. Vgl. Progressiv.

Epochē (ἐποχή) s. Skepticismus.

Erdgeist ist nach FECHNER das den Menschen, Tieren u. s. w. übergeordnete Bewußtsein der Erde (Tagesans. S. 33 ff.).

Ereignis s. Actualitätstheorie.

Eretriker: die Schüler des MENEDEMUS von Eretria. Von ihnen sagt CICERO: *„A Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur"* (Acad. II, 42, 129). Vgl. Tugend.

Erfahrung (Empirie) bedeutet im allgemeinsten Sinne des Wortes jedes Vorfinden, Erleben von Inhalten irgend welcher Art, jedes Aufnehmen eines Inhalts, jedes Percipieren einer Bestimmtheit von Objecten oder des Subjectes. Im engeren Sinne ist Erfahrung die Erwerbung eines Wissensinhaltes durch die äußere oder die innere Wahrnehmung (s. d.), durch Beobachtung, Experiment, Induction. So genommen, enthält die Erfahrung schon ein Denken. Erfahrungsinhalt ist das *„Physische"* (s. d.) und *„Psychische"* (s. d.), Form (s. d.) der Erfahrung die bestimmte, gesetzmäßige Tätigkeit des Intellects, durch welche *„Erfahrungen"* gemacht werden. Die Form der Erfahrung stammt natürlich nicht selbst aus der Erfahrung, wenn sie auch erst und nur mit dem Erfahrungsinhalt (in einer concreten Einheit, die erst die Reflexion zerlegt) besteht. *„Äußere"* und *„innere"* Erfahrung sind zwei verschiedene Aufmerksamkeitsrichtungen auf einen ursprünglich einheitlich gegebenen Inhalt: die äußere Erfahrung abstrahiert vom erlebenden Subject und geht dem objectiv-gesetzmäßigen Zusammenhange der Erfahrungsinhalte nach, die innere Erfahrung nimmt die Erlebnisse in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs Subject, also als Erlebnisse oder Bewußtseinsvorgänge. — Das Wort *„erfahren"* weist auf die Annahme einer Wirklichkeit hin, von der wir Einwirkungen erhalten, die wir durch *„varn"* erreichen, erkunden (so schon bei NOTKER).

Der Empirismus (s. d.) wertet die Erfahrung als einzige Quelle der Erkenntnis, der Rationalismus (s. d.) schreibt dem Denken überempirische Erkenntniskraft zu, der Kriticismus (s. d.) betont in verschiedener Weise die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Erfahrung und Denken.

Bei den antiken Philosophen herrscht vielfach eine Bevorzugung des (speculativen) Denkens vor der Erfahrung. So bei den Eleaten, welche geradezu das Erfahrungswissen für ein Scheinwissen erklären; so auch bei HERAKLIT und

DEMOKRIT, auch bei PLATO, obgleich dieser die Erfahrung methodisch nicht verwirft. Noch mehr zur Geltung kommt die Empirie bei ARISTOTELES, der gleichwohl ebenso Rationalist ist wie seine Vorgänger. Die Erfahrung ist Erkenntnis des Einzelnen, Besonderen (*ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις*, Met. I 1, 981a 15). Nur das Was (*ὅτι*), nicht das Warum (*διότι*) lehrt uns die Erfahrung kennen (Met. I 1, 981a 29). Doch ist die Erfahrung das Mittel zur Gewinnung allgemeiner Einsichten (*ἐκ . . . τῆς ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην*, Phys. VII, 3). Aus der Ansammlung von Erinnerungen geht die Erfahrung hervor (*γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν*, Met. I 1, 980b 28; Anal. post. II, 19). Ähnlich lehren die Stoiker (*ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος*, Plac. IV, 11; Dox. 400). Von der gemeinen Erfahrung ist (nach POLYBIUS) die *ἐμπειρία μεθοδική* zu unterscheiden. Bei den Epikureern wird der Empirismus zum Sensualismus (s. d.).

Die Scholastiker vernachlässigen die Erfahrung gegenüber dem begrifflichen Denken. Erfahrung ist nach ALBERTUS MAGNUS „*singularium cognitio*" (Sum. th. II, 25, 2). THOMAS erklärt: „*Experientia fit ex multis memoriis*" (Sum. th. I, 54, 5 ob. 2; Contr. gentil. II, 83; vgl. Sum. th. I, 114, 2). Bei WILHELM VON OCCAM, noch mehr bei ROGER BACON kommt die Erfahrung mehr zur Geltung. Letzterer stellt das Erfahrungswissen dem „*cognoscere per argumentum*" gegenüber (Op. maj. VI, 1). „*Sine experimento nihil sufficienter sciri potest.*" Es gibt eine äußere („*per sensus exteriores*") und eine innere, aufs Übersinnliche gehende Erfahrung („*scientia interior, illuminatio*") (l. c. p. 446). Nach J. BURIDAN heißt erfahren „*ex multis memoriis consimilium prius sensatorum iudicare de alio simili occurrente*" (bei PRANTL, G. d. Log. IV, 35). SUAREZ bemerkt: „*Relinquitur, experientiam solum requiriri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturalis videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis*" (Met. disp. 1, sct. 6). Bei den Mystikern gilt die innere Erfahrung als übersinnliche Erkenntnisquelle. „*Innere Erfahrung*" kommt schon bei V. WEIGEL vor. In der Renaissancephilosophie wird auf die Erfahrung schon Nachdruck gelegt, so auch bei L. DA VINCI, nach welchem alle Erkenntnis auf Erfahrung beruht, auch bei PARACELSUS (Paragran. p. 208).

Die rationalistische Philosophie der neueren Zeit verachtet zwar die Erfahrung durchaus nicht, erkennt aber noch eine andere Erkenntnisquelle an und leitet die Notwendigkeit der Erkenntnis aus der Vernunft (s. d.) ab. So DESCARTES, MALEBRANCHE, SPINOZA (s. Erkenntnis). Nach letzterem stammt ein Teil unserer Begriffe aus „*vager Erfahrung*". „*Apparet, nos multa percipere et notiones universales formare ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis: et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi*" (Eth. II, prop. XL, schol. II).

Der neuere Empirismus beginnt bei F. BACON. Gegenüber dem abstracten Begriffsverfahren und Syllogismus (s. d.) betont er den Wert der methodischen Erfahrung und Induction (s. d.). Die gemeine Erfahrung ist aber wertlos. „*Vaga enim experientia, et se tantum sequens . . . mera palpatio est et homines potius stupefacit, quam informat*" (Nov. Organ. I, 100). Die „*experientia literata*" ist zu verwenden (l. c. 103; vgl. 64). Nach HOBBES ist die

Erfahrung *„phantasmatum copia orta ex multarum rerum sensionibus“* (Elem. phil. C. 25, 2). *„Memoria multarum rerum experientia dicitur“* (Leviath. I, p. 9). Gegen die Lehre von den angeborenen (s. d.) Begriffen polemisiert LOCKE (Ess. I, ch. 2 ff.). Nach ihm stammt alles Wissen aus äußerer oder innerer Erfahrung. Die Seele ist eine *„tabula rasa“* (s. d.), ein *„white paper“*. Um zur Erkenntnis zu gelangen, muß sie die Objecte oder sich selbst beobachten (l. c. II, ch. I, § 2). Die Erfahrung ist teils *„sensation“* (Sinneswahrnehmung), teils *„reflection“* auf das seelische Sein (l. c. § 3, 4). Die Tätigkeit des Geistes wird nicht geleugnet, aber sie beschränkt sich auf Verbindung und Trennung der Vorstellungen, auf Abstraction und Generalisation. Der Stoff der Erkenntnis muß durch Erfahrung gegeben sein: *„nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“* (l. c. II, ch. 1, § 5). Nach BERKELEY hat die innere Erfahrung einen Vorrang vor der äußeren. Nach TSCHIRNHAUSEN ist die Erfahrung (besonders die innere) die Quelle der Erkenntnis (Med. ment.).

LEIBNIZ erklärt, die Erfahrung enthalte schon den Intellect, das Denken (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 2). *„Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse“* (l. c. II, ch. 1, § 6). Empirisches Wissen haben wir, wenn wir etwas erfahren haben ohne Einsicht in die Verknüpfung der Dinge, ohne causale Kenntnis (l. c. IV, ch. 1, § 2). Unser eigenes Seelensein kennen wir durch innere Erfahrung. Die logische Notwendigkeit ist kein Erfahrungsinhalt, kein Product der Wahrnehmung oder Induction: Die Sinne gewähren nur *„individuelle Wahrheiten“*, und aus dem, was geschehen ist, folgt nicht, daß es immer ebenso geschehen muß (l. c. Préf.). CHR. WOLF will alles erfahrungsmäßig Constatierte rationell (durch *„vernünftige Gedanken“*) begründen. Erfahrung ist *„die Erkenntnis, darzu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben“* (Vern. Ged. I. § 325). Die *„Erfahrungen“* sind *„nichts als Sätze von einzelnen Dingen“* (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.⁴, S. 110). *„Experiri dicimus quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione ad perceptiones nostras patet, experientia vocatur“* (Phil. rat. § 664). *„Experientia“* ist *„cognitio singularium“* (l. c. § 665). LAMBERT versteht unter *„erfahren“* *„eine Sache mit Bewußtsein empfinden — mit der Vorstellung, daß sie eine Empfindung sei“* (N. Organ. § 552). *„Gemeine Erfahrung“* ist *„die bloße Empfindung dessen, was ohne weiteres Zutun in die Sinne fällt“* (l. c. § 557).

HUME fragt weniger, woraus die Erfahrung entsteht, als woraus sie besteht, nach ihrem Gehalt (RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 87). Die Erfahrung beruht auf Gewohnheit, ihr Princip ist ein Glaube (s. d.). Erfahrung besteht in einer Folgerung auf Tatsachen. Apriorisch (s. d.) ist nur die Grundlage der Arithmetik (Treat. Einl. S. 5). Die Existenz von Dingen, die Verbindungen der Ereignisse sind nur durch Erfahrung zu erkennen (l. c. III, sct. 6). Was nicht auf Erfahrung zurückzuführen ist, gehört der Einbildungskraft an, hat nur subjective Gültigkeit, wie die Causalität (s. d.). Ein Begriff (idea, thought) hat nur dann Erkenntniswert, wenn er als die *„Copie“* (copie, image) einer sinnlichen Bewußtseinstatsache (einer *„impression“*) zu verificieren ist (l. c. I, sct. 1). Die schottische Schule nimmt Principien (s. d.) an, deren Gewißheit unabhängig von der Erfahrung feststeht. Erfahrung erzeugt keine logische Notwendigkeit. So REID: *„Experience informs us only of what is, or has been, not of what must be“* (Ess. on the pow. II, p. 281).

So lehrt auch KANT. „*Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme*“ (Kr. d. r. Vern. S. 648 f.). Erfahrung „*lehrt mich zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse*“ (Prolegom. § 14). Kant fragt: wie ist Erfahrung möglich? Was ist die Grundlage der Erfahrungen, welches sind die Bedingungen zu einer Erfahrung, was lehrt uns die Erfahrung, wie weit reicht sie? Es zeigt sich, daß die Erfahrung ein a priori (s. d.) enthält, daß sie selbst eine Intellectualfunction sei, indem sie die synthetische Tätigkeit des einheitlichen Bewußtseins voraussetzt. Alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung, aber das Erkennen selbst enthält Formen (s. d.), die erst die Erfahrung constituieren. Die Erfahrung bietet nur die Erkenntnis von Erscheinungen (s. d.), die ein Unerfahrbares, das Ding an sich (s. d.), voraussetzen. Erfahrung ist „*das Erkenntnis der Gegenstände der Sinne als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen)*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 114). Erfahrung besteht „*in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist*“. Sie bedarf „*reiner Verstandesbegriffe*“ zu ihrer Allgemeingültigkeit (Prolegom. § 22, 26). „*Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet . . . Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit . . .*“ (Krit. d. r. Vern. S. 35). „*Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat*“ (l. c. 2. A., S. 647). Alle Erfahrung enthält „*außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori, aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen*“ (l. c. S. 110). „*Alle Erfahrung . . . besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand, als zum Erkenntnis gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 105). Die „*Principien a priori*“, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Objecte, Raum und Zeit, sowie die Kategorien (s. d.) (l. c. S. 115). Das „*Synthetische der Erkenntnis*“ ist das Wesentliche der Erfahrung; der Empirismus ist unhaltbar (ib.). Erkenntnis gibt es nur „*in dem Ganzen aller möglichen Erfahrung*“ (Kr. d. r. Vern. S. 148). Alle Erfahrungsobjecte müssen, um Erkenntnis zu gewähren, sich nach den Gesetzen des Verstandes richten (l. c. S. 18). Mehr als gesetzmäßige Verknüpfungen von Erfahrungen kann keine Erkenntnis material enthalten. Das Unbedingte

(s. d.), das uns über die Erfahrung hinaustreibt, kann doch nur „*in praktischer Absicht*“ bestimmt werden (l. c. S. 20). Innere Erfahrung ist nicht ohne äußere Erfahrung möglich (l. c. S. 211). Sie besteht im Bewußtsein des „*Ich denke*“ und kann „*nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden*“ (l. c. S. 294).

Einen „*rationellen Empirismus*“ fordert GOETHE, die Verknüpfung der Tatsachen nach innerer Notwendigkeit (vgl. SIEBECK, Goethe als Denk. S. 23). G. E. SCHULZE betont: „*Die Erfahrung liefert, für sich genommen, immer nur die Erkenntnis gegenwärtiger Gegenstände, und zwar lediglich in Ansehung dessen, was in ihnen vorhanden ist (nicht aber sein muß)*“ (Gr. d. allg. Log.[3], S. 175). Nach HOFFBAUER heißt „*erfahren*“ im weiteren Sinne „*etwas sich durch den Sinn mit Bewußtsein vorstellen*“, in der engeren Bedeutung „*Gegenstände in dem Verhältnisse denken, in welchem sie in Rücksicht ihrer Einwirkung auf unsere Seele stehen*“ (Log. S. 4). Nach MAINE DE BIRAN ist die innere Erfahrung die Quelle der apriorischen (s. d.) Begriffe. Nach FRIES wird uns das Apriorische der Erkenntnis durch innere Erfahrung bewußt. Erfahrung ist „*Erkenntnis, wiefern wir uns auch ihres notwendigen Zusammenhanges mit anderen durch ihre Unterordnung unter die apodiktischen Gesetze bewußt werden*“ (Syst. d. Log. S. 321), „*apodiktische Erkenntnis, die aus der Einheit und Verbindung der Anordnung und Zusammensetzung der einzelnen Wahrnehmungen resultiert*“ (N. Krit. I, 308). Nach J. G. FICHTE ist Erfahrung „*das System unserer Vorstellungen*“. „*Die Erfahrung kann höchstens lehren, daß Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, daß die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seien; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.*“ „*Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein*“ (Üb. d. Best. d. Gelehrt. S. 17). Nach SCHELLING versteht man gewöhnlich unter Erfahrung „*die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beschaffenheit erhalten*“ (WW. I 10, 196). Schelling lehrt in späterer Zeit einen „*höheren*“ „*Empirismus*“, der sich auch aufs Übersinnliche, Göttliche (durch Offenbarung) erstreckt (l. c. S. 198 f.). HEGEL macht die Erfahrung von den Bestimmungen des reinen Denkens abhängig. HERBART findet in den Erfahrungsbegriffen „*Widersprüche*“ (s. d.), die seitens der Philosophie zu bearbeiten sind. Auch die innere Erfahrung enthält Widersprüche (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 11). BENEKE schätzt die innere Erfahrung als Quelle der Erkenntnis des Innenseins der Dinge. So auch SCHOPENHAUER (s. Wille). Nach ihm ist Erfahrung „*alles, was in meinem empirischen Bewußtsein vorkommen kann*“ (Anmerk. S. 107). Nach ULRICI ist Erfahrung „*das Ganze der unmittelbar notwendigen (objectiven) Gedanken und damit dasjenige Erkennen und Wissen, welches unmittelbar aus dem Zusammenwirken unseres Denkens mit dem reellen Sein entspringt*“ (Log. S. 58). Alle Erkenntnis, die auf der „*Mitwirkung eines andern, von unserer Denkfähigkeit verschiedenen Factors beruht*“, ist eine „*empirische oder Erfahrungserkenntnis*“ (Leib u. Seele S. 16).

Bei den neueren Kantianern wird das a priori (s. d.) der Erfahrung betont, teils mit mehr rationalistischer Färbung (O. LIEBMANN, COHEN, NATORP u. a.), teils mehr empiristisch. So bei A. LANGE, nach welchem Erfahrung der Proceß ist, durch welchen die Erscheinungen von Dingen in uns entstehen (Gesch. d. Mat. II, 27). Der (nicht streng Kantsche) Kriticismus (s. d.) erkennt

in der Erfahrung nichtempirische Factoren an. Nach H. SPENCER ist aller Intellect durch die Erfahrung erworben, aber auch durch Erfahrungen der Vorfahren, die für das Individuum ein Apriori (s. d.) bilden (Psychol. II, § 332). Ähnlich LEWES. E. v. HARTMANN betrachtet als Constituenten der Erfahrung *„unbewußte Kategorialfunctionen"* (s. Kategorien). Die *„mittelbare"* Erfahrung bedeutet die *„hypothetisch erschlossenen Dinge an sich im objectiv realen Raum"* (Gesch. d. Met. II, 31). Nach VOLKELT wirken Erfahrung und Denken zusammen. Erfahrung ist *„unmittelbares, scheidewandloses Innewerden"* (Erf. u. Denk. S. 64). *„Reine"* Erfahrung ist das *„Wissen von den eigenen Bewußtseinsvorgängen"* (l. c. S. 65). Nach EUCKEN bedarf das Erkennen der Erfahrung, *„aber es kann nicht aus ihr schöpfen, ohne die äußere Welt in Begriffe und Gesetze, d. h. in geistige Größen umzuwandeln, sie damit aber über den ersten Befund weit hinauszuheben"* (Kampf um e. neuen Lebensinh. S. 35 f.). Nach LAZARUS ist die Erfahrung nicht ein bloßes Sinnesproduct, sondern ein Erzeugnis der Apperception (Leb. d. Seele II², 58). Nach HAGEMANN ist die Erfahrung nicht die einzige Erkenntnisquelle, sie enthält nicht den Grund der Tatsachen (Log. u. Noet. S. 143). RIEHL erklärt, die Erfahrung sei *„ein socialer, kein individuell-psychologischer Begriff"* (Phil. Krit. II 2, 64). Sie ist das Product des *„gemeinschaftlichen oder intersubjectiven Denkens"*, an bestimmte *„Regeln des Denkverkehrs"* gebunden (l. c. S. 65). Die Erfahrung weist zugleich auf etwas hin, was selbst nicht Erfahrung ist (l. c. II 1, 3), das *„Überempirische"* in der Erfahrung, das Apriori (s. d.), ist. Es gibt nur eine Erfahrung, die zwei Richtungen oder Seiten hat, die *„beide principiell gleichwertige coordinierte Arten des Bewußtseins sind"* (l. c. II 1, 4). Das Denken ergänzt die Wahrnehmung; reine Erfahrung kann keine Wissenschaft begründen (Zur Einf. in d. Philos. S. 69). Reine Erfahrung *„ist nichts Gegebenes; sie ist ein Product der Abstraction, ein Educt, ein Auszug aus der wirklich gegebenen Erfahrung. Diese aber ist empfangen in den Formen des Anschauens und entwickelt nach den Formen des Denkens"*. Erfahrung ohne Denken ist nicht möglich (l. c. S. 244). WUNDT erklärt, nur aus den Wechselwirkungen von Erfahrung und Denken erwachse Erkenntnis. Alles Denken ist an einen empirischen Inhalt gebunden, und jeder empirische Inhalt wird durch ein Denken verarbeitet. *„Reine Erfahrung und reines Denken sind daher begriffliche Fictionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen"* (Syst. d. Philos.², S. 208 ff.; Phil. Stud. XIII, 6). Die Erfahrung bedarf der Berichtigung und Erweiterung durch das Denken (Phil. Stud. VII, 47). *„Äußere"* und *„innere"* Erfahrung bezeichnen *„nicht verschiedene Gegenstände, sondern verschiedene Gesichtspunkte . . ., die wir bei der Auffassung und wissenschaftlichen Bearbeitung der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden. Diese Gesichtspunkte werden aber dadurch nahe gelegt, daß sich jede Erfahrung unmittelbar in zwei Factoren sondert: in einen Inhalt, der uns gegeben wird, und in unsere Auffassung dieses Inhalts. Wir bezeichnen den ersten dieser Factoren als die Objecte der Erfahrung, den zweiten als das erfahrende Subject. Daraus entspringen zwei Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objecte der Erfahrung in ihrer von dem Subject unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andere ist die der Psychologie: sie untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subject und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften"*. Der naturwissen-

schaftliche Standpunkt ist der der *„mittelbaren“*, der psychologische der Standpunkt der *„unmittelbaren“* Erfahrung (Gr. d. Psychol.[5], S. 3). *„Indem ... die Erscheinungen in dem Sinne als äußere erscheinen, daß sie auch dann noch unverändert stattfinden würden, wenn das erkennende Subject überhaupt nicht vorhanden wäre, wird die naturwissenschaftliche Form der Erfahrung auch die äußere Erfahrung genannt. Indem dagegen ... alle Erfahrungsinhalte als unmittelbar in dem erkennenden Subject selbst gelegene betrachtet werden, heißt der psychologische Standpunkt der der innern Erfahrung“* (l. c. S. 387; Phil. Stud. XII, 23; Syst. d. Philos.[2], S. 147, 172). KÜLPE betont: *„Die Wissenschaft liefert uns sehr oft eine Ergänzung der Erfahrung, nicht bloß deren Nachbildung oder Verallgemeinerung.“* Die Gedanken haben eine selbständige Gesetzlichkeit (Philos. d. Gegenwart, S. 20 f.).

Der Empirismus betont in verschiedener Weise die Erfahrung als Quelle wahren Wissens. J. ST. MILL leitet aus Erfahrung und Induction (s. d.) alle Erkenntnis ab. COMTE lehrt einen Positivismus (s. d.), der alle metaphysischen Zutaten der Phantasie abstreifen will. LEWES bestimmt: *„Experience is the registration of feelings and the relations of their correlative objects“* (Probl. of Life and Mind I, 100). Nach E. DÜHRING ist Erfahrung die *„unmittelbare Erprobung des tatsächlichen Verhaltens“* (Log. S. 84). Auf sinnliche und innere Erfahrung führt CZOLBE alle Erkenntnis zurück (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 5). Ähnlich auch ÜBERWEG, C. GÖRING. Nach LIPPS ist Erfahrung *„Bewußtsein von etwas“* (Gr. d. Log. S. 3). Reine Erfahrung, mit Elimination aller *„Zutaten“* des Denkens, gilt als wissenschaftliches Ideal bei einer Reihe von Denkern, die an HUME erinnern. So bei R. AVENARIUS. In der *„ursprünglichen“* Erfahrung liegt *„das, was wirklich durch den Gegenstand inhaltlich gegeben ist, und alles das, was etwa das erfahrende Individuum in den Gegenstand hineingedacht haben möchte, völlig ungeschieden zusammen“* (Phil. als Denk. S. 27). Die *„Zusätze“* des Denkens sind zu *„eliminieren“* (l. c. S. 40). *„Reine“* Erfahrung ist ein *„Ausgesagtes“*, *„welches in allen seinen Componenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat“* (*„Synthetischer“* Begriff der reinen Erfahrung). Sie ist die Erfahrung, *„welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist“* (*„Analytischer“* Begriff der Erfahrung, Krit. d. r. Erfahr. I, S. 4 f.). Im weiteren Sinne ist reine Erfahrung jeder Inhalt einer *„Aussage“*, jeder *„E-Wert“* (s. d.), im engeren ein als *„ein Sachhaftes“* bezeichneter Wert (l. c. II, 363 f.). Jede Erfahrung enthält als *„Vorgefundenes“* ein (erfahrendes) *„Centralglied“* und ein *„Gegenglied“* der *„Umgebung“* sowie die *„Aussagen“* des ersteren über das letztere (l. c. I, 13; Weltbegr. S. 9). Die Erfahrung wird verfälscht durch die (zu eliminierende) *„Introjection“* (s. d.). Der *„natürliche Weltbegriff“* (s. d.) ist zu restituieren. Ähnlich lehren CARSTANJEN, J. PETZOLD, R. WILLY. Reine Erfahrung ist auch das Ideal von E. MACH; ökonomisch geordnete Erfahrungen bilden die Erkenntnis. Ähnlich lehrt auch H. CORNELIUS; nach ihm besteht das Wissen *„in der Zusammenfassung unserer bisherigen Erfahrungen und der darauf gegründeten Erwartungen für die Zukunft“*. Alle weiteren Elemente sind *„dogmatisch“* (s. d.) (Einl. in d Philos. S. 256). Die Theorie, welche in der *„äußeren“* Erfahrung der Sinne eine unmittelbare Erfahrung von Physischem sieht, ist zurückzuweisen; denn unsere sinnlichen Erlebnisse als solche sind nicht, wie das Physische, unabhängig von uns, stehen auf gleicher Stufe mit den Erlebnissen der *„inneren“* Erfahrung

(l. c. S. 179). OSTWALD bestimmt als das Wesentliche der Erfahrung die Fähigkeit, durch die Voraussicht einer näheren oder ferneren Zukunft zweckmäßig zu handeln, wozu wir durch Vergleichen gelangen (Vorles. üb. Naturphil.², S. 16 f.). Vgl. Empirismus, Erkenntnis, Erfahrungsurteile, Wahrnehmung, Induction.

Erfahrungsbegriffe sind Begriffe, die durch unmittelbare Verarbeitung von Erfahrungsinhalten durch das abstrahierende Denken zustande kommen. LAMBERT unterscheidet sie von den *„Lehrbegriffen“* (N. Organ. § 646, 652). WUNDT unterscheidet von den empirischen Einzelbegriffen die *„allgemeinen Erfahrungsbegriffe“;* diese beziehen sich stets auf eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, die erst durch das Denken in Verbindung gebracht werden, und entstehen durch eine denkende Vergleichung gesonderter Vorstellungsinhalte, wobei das in diesen als übereinstimmend Erkannte festgehalten wird (z. B. Pflanze, Körper) (Syst. d. Philos.², S. 214 ff.; Log. I², S. 106). H. CORNELIUS erklärt: durch den Begriff der *„Regel“* werden Erfahrungen der verschiedensten Art in einheitlicher Form zusammengefaßt. Ein bestimmter Inhalt erscheint uns dadurch auch als *„Bestandteil hundertfältiger, uns erfahrungsmäßig bekannter Zusammenhänge“* (Einl. in d. Philos. S. 255). Begriffe von Zusammenhängen dieser Art sind *„Erfahrungsbegriffe“* oder *„empirische Begriffe“* (B. der zweiten Kategorie) (ib.).

Erfahrungssätze sind Sätze, die auf Erfahrung (s. d.) sich stützen, nicht begrifflich abgeleitet sind. Nach G. E. SCHULZE sind es Sätze, *„deren Wahrheit nicht auf Beweisen aus Urteilen, sondern auf angeführten Tatsachen der Erfahrung beruht“* (Gr. d. allg. Log.³, S. 210). Nach FRIES sind es *„Sätze, welche durch Tatsachen belegt werden“* (Syst. d. Log. S. 294).

Erfahrungstatsachen: Tatsachen (s. d.), die durch Erfahrung bewahrheitet sind.

Erfahrungsurteile sind Urteile von objectiver, zugleich allgemein-subjectiver Gültigkeit, im Unterschiede von den individuell-subjectiven Wahrnehmungsurteilen. Diese Unterscheidung bei KANT. *„Empirische Urteile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjectiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objectiv gültig ist“* (Prolegom. § 18). Die Erfahrungsurteile machen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, enthalten constante Verknüpfungen (l. c. § 19). Aus einer Wahrnehmung wird Erfahrung, indem die erstere im Urteil unter einen Begriff gebracht wird. *„Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit . . . Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt“* (l. c. § 20). Es ist also ersichtlich, *„daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben,*

dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden" (l. c. § 18). Nach HERBART stecken in den Erfahrungsbegriffen Widersprüche (s. d.), die durch Philosophie zu berichtigen sind. H. CORNELIUS nennt „*Erfahrungsurteil*" ein Urteil über einen nach einer Regel verbundenen Erfahrungsinhalt (Einl. in d. Philos. S. 255).

Erfahrungswahrheiten s. Wahrheit (LEIBNIZ).

Erfahrungswissenschaften können den „*Vernunftwissenschaften*" gegenübergestellt werden; zu den letzteren gehören z. B. Mathematik, Logik, zu den ersteren alle Disciplinen, die es mit Objecten der Erfahrung zu tun haben. Diese Gegenüberstellung u. a. bei FRIES (Syst. d. Log. S. 325).

Erfindungskunst s. Ars magna.

Erfüllung, Gefühl der, löst die Erwartung bei der activen Apperception (s. d.) ab (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 260). — Nach HUSSERL besteht die „*Erfüllung*" in der „*identificierenden Anpassung ‚correspondierender' Anschauung an eine signitive Intention*" (Log. Unt. II, 547 ff., 556).

Ergänzung (logische) ist nach HERBART „*diejenige Operation des Denkens, wodurch das Mangelhafte [der Erfahrungsbegriffe] verbessert wird*" (Psychol. als Wiss. I, § 11).

Ergänzungsfarben = Complementärfarben. Vgl. Lichtempfindungen.

Erhaben ist alles Große, Kraftvolle, Mächtige, sofern wir uns ihm gegenüber klein dünken, wenn wir uns unmittelbar damit vergleichen. Das Gefühl des Erhabenen entsteht aber erst, wenn unser Ich gegenüber der Depression, die es durch das Große erleidet, mit einer Erhebung über das Sinnliche, mit einem Bewußtsein der eigenen Größe, die selbst das Große der Natur, des Nicht-Ich, im Bewußtsein zu umspannen vermag, reagiert. Erhaben ist, was uns zur Idee des Großen schlechthin erhebt. Nach BURKE ist erhaben, was die Vorstellung von Schmerz und Gefahr für uns zu erwecken vermag; es wirkt angenehm, wenn wir uns sicher fühlen. „*Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or disconversant about terrible objects . . . is a source of the sublime*" (Enquir. I, 7). Nach KANT gefällt das Erhabene, wie das Schöne, für sich selbst. Aber „*das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird*". Das eigentlich Erhabene „*kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft*" (Krit. d. Urt. § 23). Das Gefühl des Erhabenen führt mit sich „*eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts*" (l. c. § 24). Erhaben ist „*das, was schlechthin groß ist*", d. h. „*was über alle Vergleichung groß ist*". Es besteht hier ein Wohlgefallen „*an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst*". „*Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.*" Diese „*Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung*" erweckt gerade das „*Gefühl eines*

übersinnlichen Vermögens in uns“, die erhabene Geistesstimmung. „*Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemütes beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft*“ (l. c. § 25). Das Vermögen, das Unendliche denken zu können, ist über alle Vergleichung groß; erhaben ist die Natur „*in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt*“, die „*den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat . . . führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung, in Schätzung desselben, als erhaben beurteilen läßt*“. Beim Erhabenen bezieht die ästhetische Urteilskraft die Einbildungskraft auf die Vernunft; in seiner eigenen Beurteilung fühlt sich hier das Gemüt erhaben (l. c. § 26). Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „*Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption . . . beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht*“. „*Das Gefühl der Erhabenheit ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der Größenschätzung für die durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist*“ (l. c. § 27). „*Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.*“ Das Erhabene ist „*ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Vorstellung von Ideen zu denken*“. Ohne „*eine Stimmung des Gemüts, die der zum moralischen ähnlich ist*“, läßt sich das Gefühl des Erhabenen nicht denken. Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist „*nur negativ*“, „*nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft*“ (l. c. § 29). Es gibt ein „*mathematisch Erhabenes*“, das auf das Erkenntnisvermögen bezogen wird, das Große der Anschauung, und ein „*dynamisch Erhabenes*“, das auf das Begehrungsvermögen bezogen wird (l. c. § 24). „*Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben*“ (l. c. § 28). — „*Das Erhabene (sublime) ist die ehrfurchterregende Großheit (magnitudo reverenda), dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist*“ (Anthropol. II, § 66; vgl. WW. II, 229 ff.). Nach Schiller besteht das Gefühl des Erhabenen „*einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, anderseits aus dem Gefühle unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen*“ (WW. XI, 287). Beim Erhabenen fühlen wir uns frei, „*weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen stünde*“. „*Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von Wehsein . . . und von Frohsein . .*“ (Üb. d. Erhab. Sch., Phil. Schr. S. 192). „*Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige*

in nichts verschwindet“ (l. c. S. 193). Das Erhabene „*verschafft uns einen Ausgang aus der sinnlichen Welt*“ (l. c. S. 196). Über das Erhabene handelt HERDER in seiner „*Kalligone*“. Nach J. PAUL ist das Erhabene „*das angewandte Unendliche*“, das unendlich Große, das Bewunderung erweckt (Vorsch. d. Ästhet.). Nach BOUTERWEK ist es eine „*ästhetische Modification des Großen*“ (Ästh. I, 154 ff.). Nach HEGEL ist das Erhabene „*der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erwiese*“ (Ästh. I, 467; vgl. VISCHER, Üb. d. Erhabene u. Kom. 1837). SCHOPENHAUER erklärt: „*Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen . . . hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objects zum Willen, durch ein freies, vom Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 39). Das Erhabene ist „*das Extrem des Schönen, wo sich die theoretische Negation der zeitlichen Welt und Affirmation der ewigen, welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist . . ., auf die unmittelbarste, ja fast handgreifliche Weise ausspricht*“ (Anmerk. S. 78). HERBART bestimmt: „*Wenn in dem Schönen die Größe vorwiegt, so entsteht das Erhabene*“ (Lehrb. zur Psychol.³, S. 73). RUGE: „*Die ästhetische Idee wird in der Gestalt betrachtet, wo sie noch nicht die Befriedigung des Sich-findens ist, also als die sich suchende Idee, und als solcher kann es ihr zuerst begegnen, daß sie gewinnt, was sie erstrebt. In dem Erfolge ist dann das Gefühl des Suchens enthalten, und diese Befriedigung des Strebens mit dem Gefühl der Erhebung aus dem Mangel ist die Erhabenheit, welche also die Unruhe des Sich-herauswindens aus der Bedürftigkeit noch an sich hat*“ (Vorsch. d. Ästh. S. 58). Nach CARRIERE ist das Erhabene „*dasjenige Schöne, welches nicht sowohl durch die Anmut als durch die Größe der Form auf uns wirkt*“ (Ästh. I, 118). SIEBECK erklärt: „*Das Erhabene ist diejenige Art der Schönheit, in welcher das Moment der Begrenzung zurücktritt*“ (Wes. d. ästh. Ansch. S. 166). GROOS meint: „*Das Erhabene ist ein Gewaltiges in einfacher Form.*“ Der Gedanke des Unendlichen ist dafür nicht wesentlich (Einl. in d. Ästh. S. 318 ff.). L. DUMONT erklärt das Vergnügen am Erhabenen daher, „*daß der Gegenstand durch seine Unerschöpflichkeit uns die Möglichkeit gewährt, alle unsere disponible Kraft . . . für den Gedanken anzuwenden*“ (Vergn. u. Schm. S. 201). Als ein gemischtes Gefühl bestimmt das Erhabene A. LEHMANN (Gefühlsleb. S. 350).

Erhaltung: Bestehenbleiben eines Dinges, einer Kraft, Energie (s. d.), einer Größe, eines Selbst im Wechsel des Geschehens. Der „*Selbsterhaltung*“ der Lebewesen liegt ein Trieb („*Wille zum Leben*“) zugrunde, eine Betätigung und Widerstandskraft gegenüber den Mächten der Umgebung. Es gibt auch eine psychische (geistige), ferner eine sociale Selbsterhaltung.

Nach den Stoikern hat jedes Lebewesen einen ursprünglichen Selbsterhaltungstrieb: *πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν —; τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό* (Diog. L. VII 1, 85). Ähnlich AUGUSTINUS (De civ. Dei XI, 28). THOMAS erklärt: „*Quaelibet res naturalis conservationem sui esse appetit*“ (Quaest. d. disp. de potent. 5, 10b, 13). „*Conservatio rei non est nisi conti-*

nuatio esse ipsius" (Contr. gent. III, 65). L. DA VINCI: „*Naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere.*" TELESIUS schreibt der Materie einen Selbsterhaltungstrieb zu; die Selbsterhaltung ist ihm die Grundlage der Ethik. Wie DESCARTES (Medit.) erklärt SPINOZA: „*Non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam*" (Ren. Cart. pr. phil. I, ax. X). „*Omnia, quae existunt, a sola vi Dei conservantur*" (l. c. prop. XII). Der Selbsterhaltungstrieb (des Seins, des Lebens, der Vernunft) ist in jedem Dinge gelegen. „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*" (Eth. III, prop. VI). Auch HOBBES betont die Wichtigkeit des Selbsterhaltungstriebes. LEIBNIZ erklärt: „*Chaque substance se conserve, mais les masses en vertu des loix de leur propre nature tendent à se détruire*" (Gerh. IV, 585). HOLBACH betont den Selbsterhaltungstrieb der Dinge (Syst. de la nat. I, ch. 4, p. 48). J. G. FICHTE: „*Ich finde mich selbst als ein organisiertes Naturproduct. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Teile in einem Triebe, bestimmte andere Teile in der Vereinigung mit sich zu erhalten, welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heißt*" (Syst. d. Sittenlehre S. 154). Der Trieb geht stets auf „*eine bestimmte Existenz*" (l. c. S. 155). Nach HEGEL erhält sich nur das, „*was, als absolut, mit sich identisch ist, und das ist das Allgemeine, was für das Allgemeine ist,*" die Gattungsidee (Naturphilos. S. 649). Nach HERBART bestehen die Zustände der „*Realen*" (s. d.) in „*Selbsterhaltungen*" gegenüber drohenden Störungen anderer Realen. Die Vorstellungen (s. d.) sind Selbsterhaltungen der Seele (vgl. Hauptp. d. Met. S. 42; K. Encykl. S. 344 ff.). HEINROTH erblickt im „*Erhaltungstrieb*" einen Grundtrieb der Seele (Psychol. S. 92). Eine Erhaltung der am besten angepaßten Rassen (Arten) im Kampf ums Dasein lehren CH. DARWIN, H. SPENCER u. a. (s. Evolutionismus). Einen Grundtrieb der Selbsterhaltung bei den Lebewesen nimmt FORTLAGE an (Syst. d. Psychol. I, 478). E. DÜHRING erklärt: „*Jedes Lebenselement will sich behaupten.*" Das „*Beharrungsstreben*" ist ein Grundgesetz der Natur (Wirklichkeitsphilos. S. 84). SPICKER: „*Sich im Dasein zu erhalten und behufs dieses Zweckes die entsprechenden Mittel zu ergreifen, bezw. die einwohnenden Kräfte zu betätigen, ist das große allgemeine Gesetz, welches durch die ganze Natur geht*" (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 121). TÖNNIES: „*Alles Leben und Wollen ist Selbstbejahung*" (Gem. u. Ges. S. 118). NIETZSCHE leugnet die Existenz eines primären Selbsterhaltungstriebes. Vielmehr strebt das Lebendige, mehr zu werden, als es ist (WW. XV, 302). Die Selbsterhaltung ist nur eine Folge des Willens zur Macht (WW. VII, 1, 13). HÖFFDING sieht in der Erblichkeit die „*Tendenz der Natur, das Erworbene zu erhalten*" (Psychol. S. 481). R. AVENARIUS nimmt an, das „*System C*" (s. d.) (Repräsentant des menschlichen Individuums) strebe beständig, sich den ändernden Einflüssen gegenüber zu „*erhalten*". Der „*ideale*" Zustand ist das „*vitale Erhaltungsmaximum*", das positiv oder negativ verändert werden kann („*Vitaldifferenz*", s. d.). Die variable Größe der vitalen Erhaltung ist der „*vitale Erhaltungswert*" (Krit. d. r. Erf. S. 62). Von den „*Schwankungen*" des Systems C ist das Erkennen „*abhängig*" (l. c. I, S. 64 ff.). OSTWALD versteht unter dem „*Gesetz der Erhaltung der Elemente*" die Möglichkeit, daß chemische Elemente aus jeder ihrer Verbindungen in unveränderlicher Menge wieder zu gewinnen sind (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 286 f.). Vgl. Energie.

Erinnerung s. Gedächtnis.

Erinnerungsbilder, Erinnerungsgefühl, Erinnerungsnachbilder, Erinnerungszellen s. Gedächtnis.

Erinnerungsurteile sind nach W. JERUSALEM „*Urteile, in welchen der beurteilte Vorgang nicht in der Sinneswahrnehmung gegeben, sondern erinnert ist und als erinnert bezeichnet wird*" (Urteilsfunct. S. 130). Es sind Urteile, in denen der Sprechende Selbsterlebtes mitteilt (ib.). Das „*Präteritum bedeutet psychologisch ein Plus, eine Beziehung auf den Sprechenden, logisch ein Minus, indem es ein individuelles Erlebnis und keine allgemeine Behauptung enthält*" (l. c. S. 133).

Eristik: Disputierkunst, besonders die der Eristiker oder Megariker (s. d.). EUKLIDES von Megara griff nicht die Prämissen, sondern die Conclusion der Behauptungen oder Beweise an (*ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν*, Diog. L. II, 107).

Erkennen (psychologisch) s. Wiedererkennen.

Erkenntnis (logisch) ist die Bestimmung der Merkmale (Eigenschaften, Kräfte, Beziehungen) eines Seienden, ein Denken (Urteil), dessen Inhalt objectiv, allgemeingültig ist. Durch den und im Erkenntnisact (Erkennen) wird das Erkannte (der Erkenntnisgegenstand) subjectiv-logisch so bestimmt, wie es gemäß den Erfahrungen, Folgerungen und Postulaten des Denkens geschehen muß. Einerseits setzt alle Erkenntnis ein erkennendes Subject voraus, dessen Tätigkeit und Gesetzmäßigkeit Bedingung der Erkenntnis ist, anderseits muß sich das Subject nach den ihm aufgenötigten, immer wiederkehrenden, constanten Inhalten des Bewußtseins richten. Erkenntnis ist das Resultat des Zusammenspiels von Erfahrung (s. d.) und Denken, das Product denkender Verarbeitung eines Gegebenen, Vorgefundenen. Erkenntnis im einzelnen ist ein wahres Urteil, d. h. ein solches, von dem geglaubt werden muß, daß es die Beschaffenheit des Seienden, wenn auch in subjectiver Form, symbolisch, ausdrückt, darstellt. Die Subjectivität (s. d.) und Relativität (s. d.) der Erkenntnis bedeutet nicht ein absolutes Nichtwissen um das Sein, sondern nur die Abhängigkeit der Form der Erkenntnis vom Ich. — Ursprung und Gültigkeit der Erkenntnis werden vom Rationalismus (s. d.), Empirismus (s. d.), Sensualismus (s. d.), Apriorismus (s. d.), Kriticismus (s. d.) verschieden beurteilt. Betreffs des Erkenntnisgegenstandes gehen Realismus (s. d.) und Idealismus (s. d.) auseinander.

Die Erkenntnis des „*Gleichen durch das Gleiche*" (im Subjecte) behaupten schon die Upanishads. So auch PYTHAGORAS (*ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 92). Auch EMPEDOKLES: *ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 121; ARISTOTELES, Met. III 4, 1000b 6); *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ* (ARISTOTELES, De anim. I 2, 404b 13 squ.). HERAKLIT meint, das Bewegte werde durch das Bewegte, die Seele, erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι*, ARISTOTELES, De an. I 2, 405a 27). Die aus allen Elementen bestehende Seele erkennt alles (*φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γιγνώσκει, συνιστᾶσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν*, l. c. I 2, 405b 15). Nach ANAXAGORAS erkennt die Seele durch Affection von dem (ihr) Ungleichen (*τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου*, Theophr., *De sens.* 27, Dox. 507). PARMENIDES betont (wie HERAKLIT u. a.), daß nur das begriffliche Denken wahre Erkenntnis gewähre. Von der auf das

Sein gerichteten Erkenntnis ist die auf das Nichtsein, auf den Schein gerichtete (empirische) Erkenntnis zu unterscheiden (*διασσήν τ' ἔφη τὴν φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν*, Theophr., Phys. opin. fr. 6a, Dox. 483). Demokrit unterscheidet zwei Erkenntnisweisen, die „*dunkle*" Sinneserkenntnis der Erscheinungen, die „*echte*" Wirklichkeitserkenntnis durch das Denken: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι· ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης . . . ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον* (Fr. 1. Mull. p. 206; Sext. Empir. adv. Math. VII, 135, 138 squ.). Von den *φαινόμενα* muß man auf die *ἄδηλα* schließen (Sext. Empir. adv. Math. VII, 140). Die Wahrheit ist „*in der Tiefe*" (*ἐν βυθῷ*, Diog. L. IX, 72), in der Regel wissen wir nichts von der wahren Beschaffenheit der Dinge: *ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις· γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 137); *ἡμέες δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγὴν καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων* (l. c. VII, 135 squ.); *ἐτεῇ μὲν νυν, ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστι ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ ξυνίομεν, πολλαχῇ δεδήλωται* (Fr. 1); *διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον* (Aristoteles, Met. IV 5, 1009a 38).

Die Sophisten betonen die Subjectivität und Relativität aller Erkenntnis. So Protagoras, dem der Mensch das Maß alles „*Seienden*" und „*Nichtseienden*" ist; die Dinge sind für jeden so, wie er sie auffaßt (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, Diog. L. IX, 51; *πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται*, Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 217). Das Wissen löst sich in Einzelwahrnehmungen auf (Plato, Theaet. 160 D), alles ist Meinung (*δόξα*, l. c. 179 C). Gorgias bestreitet die Möglichkeit objectiver Erkenntnis; gäbe es selbst ein Sein, so wäre es *ἄγνωστον καὶ ἀνεπινόητον*; gäbe es Erkenntnis, so wäre sie (wegen der Subjectivität der Sprache) nicht mitteilbar (Sext. Empir. adv. Math. VII, 65, 77 squ.). Dagegen erklärt Sokrates, es gibt objective, allgemeingültige Erkenntnis, und zwar durch das begriffliche Denken, welches das „*Was*" jedes Dinges bestimmt (vgl. Begriff, Definition, Induction).

Auch Plato findet nur im Begriffe das wahre Erkennen: *ἆρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων; ναί* (Phaedo 65 C). Der Gegenstand wahrer Erkenntnis ist das Sein, das Reich der Ideen (s. d.). Nur wenn die Seele *ὀρέγηται τοῦ ὄντος*, hat sie Erkenntnis (l. c. 65 C, 66 A, D, 67 B). Es gibt außer dieser wahren noch eine „*Erkenntnis*" des Nichtseienden, Werdenden (der Sinnendinge) und die mathematische Erkenntnis, die eine mittlere Stellung einnimmt (*μεταξύ τι δόξης καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν, τῶν γεωμετρικῶν . . . ἕξιν*, Republ. VI, 511 D; Tim. 27 D). Die *ἐπιστήμη, νόησις* des Seienden ist zu unterscheiden von der bloßen *δόξα* über das Werdende (Theaet. 210 A; Rep. V, 476 E squ., 534 A; Tim. 29 C). Erkenntnisweisen sind *νοῦς* (*νόησις*) oder *ἐπιστήμη, διάνοια; πίστις* und *εἰκασία* als Formen der *δόξα* (Republ. 509 squ., 533 squ.). Die höchste Erkenntnis (*μέγιστον μάθημα*) ist die Idee des Guten (l. c. 505 A squ.), die dem Geiste die Erkenntniskraft, den Dingen die Erkennbarkeit gibt (Republ. VI, 509 B). Die Erkenntnis der Ideen beruht auf *ἀνάμνησις* (s. d.). Nach Aristoteles haben die Menschen einen natürlichen Erkenntnistrieb (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, Met. I 1, 980a 21). Die *ἐπιστήμη* ist von der *αἴσθησις* des Veränderlichen wohl zu unterscheiden (Met. III 4, 999b 2; De anim. II 5,

417b 23), wenn sie auch von ihr ausgeht. Wahre Erkenntnis bezieht sich auf das Allgemeine (*καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων*, Met. III 6, 1003a 14), ist begrifflicher Art (*λόγος*, Met. IX 1, 1046b 8), geht auf das Constante, Notwendige, nicht aufs Accidentielle, Zufällige (*συμβεβηκός*) (*ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*, Met. XI 8, 1065a 5). Die vollendete Erkenntnis ist mit dem Erkannten eins (*τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, De an. III 6, 431a 1; *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως*, l. c. 8, 431b 22). Die letzten Principien (s. d.) des Seienden erkennt die Vernunft durch sich selbst. Drei Richtungen des Erkennens gibt es, *πρακτική, ποιητική, θεωρητική* (Met. VI 1, 1025b 25). Die Stoiker leiten alle Erkenntnis aus der Erfahrung und deren begrifflichen Verarbeitung ab. Die Seele ist eine tabula rasa, der Mensch hat bei der Geburt die Seele *ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην χάρτην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται* (Plac. IV, 11, 1, Dox. 400). Epikur gründet die Erkenntnis auf die Evidenz (*ἐνάργεια*) der Sinneswahrnehmung. Die Skeptiker (s. d.) bezweifeln die Möglichkeit objectiver Erkenntnis. Ein übersinnliches Erkennen kommt nach Plotin der Seele durch sich selbst zu, indem sie das Übersinnliche selbst in gewisser Weise ist, das in ihr der Potenz nach Ruhende zur geistigen Wirklichkeit entfaltet, bewußt macht (Enn. IV, 2, 3). Die Erkenntnis kommt nicht durch „*Abdrücke*" der Dinge in der Seele zustande (Enn. IV, 6, 1). Im Zustande der Ekstase (s. d.) erkennt der Geist unmittelbar das Göttliche und sich in ihm. Nach Galen erkennt der Verstand gewisse Wahrheiten (*ἀρχαὶ λογικαί*, mathematische Axiome, Causalitätsprincip u. dgl.) aus sich selbst, ohne Beweis (De opt. disc. C. 4; De Hipp. et Plat. IX, 7; Therap. meth. I, 4; vgl. Zeller, Phil. d. Griech. III, 1[4], 825).

Nach Augustinus beruht jede Erkenntnis auf einem Glauben, einer Willenszustimmung. Das Wissen ist das Begreifen der Objecte in ihrer Notwendigkeit (De lib. arbitr. I, 7; II, 31). Boëthius unterscheidet vier Erkenntnisstufen: „*Sensus . . . figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentia vero celsior oculus existit supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie contuetur*" (Consol. phil. V; später gliedert R. v. St. Victor die Erkenntnis in: imaginatio, ratio, intellectus, De contempl. I. 3, 7). — Nach Augustinus ist die Erkenntnis ein Product des Erkennenden und des Erkannten („*ab utroque . . . notitia paritur a cognoscente et cognito,*" De trin. XIX, 12). Die Mystiker (s. d.) betrachten die innere „*Erfahrung*", die geistige Intuition als eine Erkenntnisquelle. Die Scholastiker sehen im begrifflichen, schließenden Denken die Hauptquelle der Erkenntnis. Nach Avicenna wird der Intellect des Menschen durch den außer uns seienden activen Intellect erleuchtet (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2, 437). Abaelard definiert Erkenntnis als „*ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam*" (Theol. Christ. II, 3). Albertus Magnus behauptet: „*Simile simili cognoscimus.*" „*Nullius rei cognitio fit, nisi per assimilationem ad illam*" Sum. th. I, 13, 6). Die Erkenntnis besteht in einer „*Verähnlichung*" des Bewußtseins dem Objecte zu. Die Seinsprincipien in sich habend, vermag die Seele zu erkennen. „*Anima humana nullius rei accipit scientiam nisi illius cuius principia prima habet apud seipsam*" (l. c. qu. 13, 3). Thomas erklärt, die Erkenntnis entstehe dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten im

Erkennenden ein „*Bild*" (species, s. d.) erzeugt wird. Das Erkennen beruht auf einer „*Verähnlichung*" des Erkennenden mit dem Erkannten: „*Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti*" (Contr. gent. II, 77). Das Erkannte ist im Erkennenden (als „*esse intentionale*") nach der Weise des Erkennenden, diesem gemäß. „*Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis*" (De verit. 10, 4). „*Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*" (De verit. 2, 1; Sum. th. I, 83, 1; 1 sent. 38, 1, 2 C). „*Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem*" (1 sent. 3, 1, 2 ob. 3). „*Omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente*" (1 sent. 36, 2, 3a). Die Erkenntnis ist um so vollkommener, je weniger das erkennende Princip sich dem Materiellen nähert: „*Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*" (Sum. th. I, 84, 2). Von den Sinneswahrnehmungen geht die Erkenntnis zum Wesen (s. d.) der Dinge. „*Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est*" (Contr. gent. II, 37). „*Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei*" (Sum. th. II, 8, 1). Wir erkennen alles durch Gottes Erleuchtung („*omnia discimur in Deo videre,*" Sum. th. II, 12, 11), in den ewigen Ideen („*anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscit,*" Sum. th. II, 84, 5). Sich selbst erkennt der Geist in seinem Wirken unmittelbar, „*per praesentiam*" (De verit. 10, 8), nicht durch „*species*". „*Intellectus humanus . . . non cognoscit seipsum per suam essentiam; sed per actum, quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles*" (Sum. th. I, 87, 1). DURAND VON ST. POURÇAIN bemerkt: „*Cognitio non fit per realem assimilationem in natura . . . sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam . . .*" (In sent. I, 3, 1). ROGER BACON unterscheidet demonstrative und Erfahrungserkenntnis. „*Duo enim sunt modi cognoscendi, sc. per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis nisi eam inveniat via experientiae*" (Op. maj. VI, 1). W. VON OCCAM bestimmt Wahrnehmung, Gedächtnis, Erfahrung, Begriff, als Stufen der Erkenntnis. „*Omnis disciplina incipit ab individuis. Ex sensu, qui non est nisi singularium, fit memoria, ex memoria experimentum, et per experimentum accipitur universale, quod est principium artis et scientiae*" (In lib. sent. I, 3). Die Erkenntnis ist anschaulich (intuitiv) oder begrifflich (abstract). „*Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit. Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit.*" „*Omnis cognitio intellectiva praesupponit necessario imaginationem sensitivam tam sensus exterioris quam interioris*" (l. c. I, 3, 1). Zur Erkenntnis der Objecte bedarf es keiner „*species*" (s. d.). Seine eigenen Tätigkeiten (intellectiones, actus voluntatis) erfaßt der Geist unmittelbar-anschaulich („*potest homo experiri inesse sibi*"). ALBERT VON SACHSEN unterscheidet: „*notitia intuitiva, qua aliquis apprehendit rem praesentem, notitia abstractiva, qua aliquis apprehendit rem absentem*" (vgl. PRANTL, G. d. Log. IV, 61). Nach SUAREZ erfolgt das Erkennen „*per quandam assimilationem*" (De an. III, 1). — Im Sinne der Scholastik lehrt später GUTBERLET: „*Das Geheimnis der ewigen Zeugung des Logos lehrt uns, daß das Erkennen eine Art Abbildung, eine Darstellung, eine geistige Wiedererzeugung des Erkannten im Erkennenden ist*" (Kampf u. d. Seele S. 139).

MARSILIUS FICINUS betrachtet die Erkenntnis als „*spiritualem unionem*

ad formam aliquam spiritualem" (Theol. Plat. III, 2). NICOLAUS CUSANUS sieht im Erkennen ein „*assimilare*" und „*mensurare*". „*Nisi enim intellectus se intelligendi assimilet, non intelligit: cum intelligere sit assimilare, et intelligentia se ipso, seu intellectualiter mensurare*" (De poss. p. 253). Vermöge der in uns liegenden Begriffe erkennen wir, wenn auch nur durch „*coniectura*" (s. d.), die Dinge, deren Ideen in Gott sind (De coniect. II, 14). „*Sensus*", „*intellectus*", „*ratio*" sind die Stufen der Erkenntnis (De doct. ignor. III, 16). Das höchste ist das geistige, intellectuale Schauen der Einheit Gottes, in der alle Gegensätze verschwinden (s. „*Coincidenz*" und „*Docta ignorantia*"). Je mehr sich eine Erkenntnis der mathematischen nähert, desto gewisser ist sie (l. c. I, 11). Nach CAMPANELLA entspringt die Erkenntnis aus der Wahrnehmung, ist doch das „*intelligere*" nur ein „*sentire languidum et a longe et confusum*" (Univ. phil. 4, 4). Im Erkennen verähnlichen wir uns dem Erkannten („*cognoscimus illud, quid sit, quoniam similes illi efficimur*" (l. c. I, 4. 1). G. BRUNO erklärt: „*Omne simile simili cognoscitur*" (De umbr. idear. p. 30). Nach GOCLEN ist die Erkenntnis der „*actus cognoscendi*", vermöge dessen die Dinge „*sunt in intellectu per repraesentationem, non secundum suum esse formale*" (Lex. phil. p. 381). „*Absoluta*" ist die Erkenntnis, „*cum res consideratur sine respectu aut comparatione ad aliud*" (l. c. p. 383). Deutlich ist die Erkenntnis, „*qua cognoscitur etiam quid sit res*" (l. c. p. 382). Nach NICOLAUS TAURELLUS ist das Erkennen eine Anamnesis (s. d.), „*discere est reminiscere*" (Phil. triumph. 1, p. 68). Es liegt ihm aber eine geistige Activität zugrunde. „*Non enim, ut sensus, intelligere passio est, sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, cum νοήματα non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant, a quibus affici non potest*" (l. c. 1, p. 61 f.). L. VIVES unterscheidet dreierlei Erkenntnis: „*unum, quod novit corpora tantummodo praesentia: alterum, quod entia absentia: tertium, quod res incorporeas*" (De an. I, p. 14). Nach SANCHEZ ist jene Erkenntnis vollkommen, „*qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur*" (Quod nih. scit. p. 105). Wir erkennen durch die Sinne, den Intellect und durch beider Vereinigung (l. c. p. 106 f.). Aber das Wesen der Dinge bleibt uns unbekannt: „*Rerum naturas cognoscere non possumus*" (l. c. p. 14). Skeptisch äußern sich auch CHARRON und MONTAIGNE. Auch GASSENDI meint: „*Planum fecimus non cognosci ab hominibus intimas rerum naturas*" (Exerc. II, 6). Von Gott haben wir eine „*ab ipsa natura impressa quaedam notitia*", „*anticipatio generalis*" (Phys. IV, 2). GALILEI spricht von einer Art a priori (s. d.) des Erkennens.

Der Rationalismus (s. d.) nimmt überempirische Principien des Erkennens an. Die Notwendigkeit der Erkenntnis stammt aus der Vernunft. Nach DESCARTES ist „*Klarheit und Deutlichkeit*" das Kriterium wahrer (s. d.) Erkenntnis. Gott ist der Realgrund aller Erkenntnismöglichkeit, das „*Cogito, ergo sum*" (s. d.) die subjective Basis der Erkenntnis. „*Ewige Wahrheiten*" (s. d.) liegen allem Erkennen zugrunde. MALEBRANCHE kennt vier Erkenntnisarten: 1) die Erkenntnis der Dinge durch sich selbst, die Gott hat, 2) die Erkenntnis der Dinge durch ihre Ideen (s. d.), 3) die Erkenntnis durch innere Wahrnehmung, 4) die conjecturale Erkenntnis fremder Seelen. Gott wird uns als das Unendliche (s. d.) bewußt, alles, was wir erkennen, erkennen wir in Gott. „*Spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt, in quo continentur et cuius substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet,*

unde etiam liquet, quomodo possideamus quandam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus." So auch FÉNÉLON: „*C'est en Dieu que je vois toutes choses, car je ne connais rien que par mes idées*" (De l'exist. de Dieu p. 152). SPINOZA unterscheidet (außer der „*cognitio ab experientia vaga*", s. Erfahrung) drei Erkenntnisarten: Imagination (sinnliches Vorstellen, concretes Denken) oder „*opinio*" (Meinung), ratio (begriffliches Denken), Intuition (speculative Erkenntnis). „*Notiones*" werden gebildet „*ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur . . . aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*" (Eth. II, prop. XL, schol. II). Nur die zwei letzten Erkenntnisarten führen zur Wahrheit (l. c. prop. XLI f.). Die Vernunft erkennt die Dinge in Gott, in ihrer ewigen Notwendigkeit und Wesenheit. „*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*" (l. c. prop. XLIV). „*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie*" (l. c. coroll. II). „*Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei*" (l. c. prop. XLVII). LEIBNIZ leitet die Erkenntnis aus der bei Anlaß der Erfahrung sich betätigenden Denkkraft, die die Anlage (s. d.) zu den Principien hat, ab. Ein a priori (s. d.) liegt dem Erkennen zugrunde, nämlich der Intellect mit seinen Anlagen. Es gibt eine Vorstellungserkenntnis und eine solche, die in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Sachen besteht (Nouv. Ess. IV, ch. 1, § 1). Erfahrungs- und Vernunft-Erkenntnisse sind zu unterscheiden. Es gibt klare (s. d.) und dunkle Erkenntnis nebst Unterarten. Nach CHR. WOLF ist Erkenntnis „*actio animae, qua notionem vel ideam rei sibi acquirit*" (Psychol. empir. § 52). Es gibt historische (empirische), philosophische (rationale), mathematische Erkenntnis. „*Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historia nobis appellatur*" (Phil. rat. § 3). „*Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur*" (l. c. § 6). „*Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus*" (l. c. § 14). „*Cognitio intuitiva*" und „*symbolica*" ist zu unterscheiden (Psychol. empir. § 286, 289; wie LEIBNIZ, s. Klarheit). BAUMGARTEN bestimmt: „*Cognitio latius sumta est repraesentatio in cogitante seu perceptio. Strictius est complexus repraesentationum in cogitante, seu complexus perceptionum*" (Acroas. log. § 4). Nach WALCH ist Erkenntnis „*diejenige Wirkung des Verstandes überhaupt, da uns die vorher unbekannten Ideen, auch deren Verwandtschaft untereinander bekannt werden*" (Phil. Lex. S. 806). PLATNER definiert Erkennen als „*Vorstellungen haben von der Beschaffenheit der Sache*" (Phil. Aphor. I, § 67).

Der Empirismus (s. d.) gründet alle Erkenntnis auf (äußere und innere) Erfahrung (s. d.). So F. BACON, der eine Theorie der Induction (s. d.) gibt. Nach HOBBES geht alle Erkenntnis auf die Ursachen, auf das *διότι* der Dinge (Elem. phil. I, C. 6, 1). LOCKE betont, Erkenntnis sei nur möglich, wenn die Vorstellungen ihren Archetypen, den Gegenständen, entsprechen (Ess. IV, ch. 4, § 8). Erkenntnis (knowledge) ist die Auffassung (perception) der Verbindung

(connexion) und Übereinstimmung (agreement) oder des Widerstreites (repugnancy) unter den Vorstellungen (l. c. IV, ch. 1, § 2; ch. 7, § 2). Alle Erkenntnis entspringt aus der „*sensation*" oder „*reflection*". Sie ist beschränkt, abhängig von der Natur der Seele, deren Organe den Lebensbedingungen angepaßt sind (l. c. II, ch. 23, § 12). Es gibt intuitive, demonstrative und sinnliche Erkenntnis. „*Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some for other things*" (l. c. IV, ch. 3, § 21). Die intuitive Erkenntnis ist „*irresistible*", ein „*clear light*", weil hier die Übereinstimmung in den Vorstellungen „*immediately by themselves, without the intervention of any other*" gefunden wird (l. c. ch. 2, § 1). Die einfachen Vorstellungen („*simple ideas*") sind das Product der Einwirkung der Dinge auf uns (l. c. IV, ch. 4, § 4). Die mathematische Erkenntnis ist eine sichere (l. c. § 6). Berkeley erklärt Erkenntnis als ausgedehntere Auffassung, durch die „*Ähnlichkeiten, Harmonien, Übereinstimmungen in den Naturwerken entdeckt und die einzelnen Erscheinungen erklärt, d. h. auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden*" (Princip. CV). Die Erkenntnis bezieht sich nicht auf Dinge außer dem Bewußtsein — solche gibt es nicht, weil esse = percipi, sondern auf die Gesetzmäßigkeit des Vorstellungszusammenhanges (l. c. CVII). Außer der Erkenntnis objectiver Vorstellungen (Ideen, s. d.) gibt es eine (indirecte) Erkenntnis der Geister (s. d.) (l. c. LXXXVI). Die mathematische Erkenntnis ist nicht frei von Irrtümern in den Voraussetzungen (l. c. CXVIII). Condillac leitet alle Erkenntnis der Dinge aus den Empfindungen (s. d.) ab. „*Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations*" (Trait. d. sens., Extr. rais. p. 31). Hume reduciert die Erkenntnis auf erfahrungsmäßige Verknüpfung von Vorstellungen (s. Idealismus). Die sog. „*ersten (letzten) Ursachen*" sind uns unbekannt. Apriorisches Wissen gibt es nur in der Mathematik. Es gibt mathematische Gewißheit, Erfahrungserkenntnis und Wahrscheinlichkeit (s. d.) (Treat. III, sct. 11, S. 172). Die Erkenntnis von Tatsachen beruht auf Gewohnheit (s. d.) und Association (s. d.), auf einem natürlichen Triebe oder Instincte, auf einem biologisch-psychologischen Princip. Ohne „*Impressionen*" (s. d.) keine wahre Erkenntnis. — Die schottische Schule nimmt als Grundlage der Erkenntnis „*self-evident truths*", apriorisch (s. d.) gültige Principien, an.

Kant findet in aller Erkenntnis zwei Factoren: Form (s. d.) und Stoff des Erkennens. Die Formen des Erkennens sind das Apriori (s. d.), die subjectiv-notwendige Bedingung desselben, durch die Objectivität (s. d.) in die Erkenntnis kommt. Erfahrung und Denken constituieren alle Erkenntnis; diese hat zum Inhalte subjective (Ich) und objective Erscheinungen (s. d.), die Dinge an sich (s. d.) sind unerkennbar. Erkennen heißt allgemein „*mit Bewußtsein etwas kennen*" (Log. S. 97). Das Erkennen ist mehr als bloßes Denken (s. d.). „*Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche*" (Krit. d. r. Vern., Vorr. zur 2. Ausg., S. 23). „*Erkenntnis ist ein Urteil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. i. dem ein correspondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann*" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 105). Alle Erkenntnis erfordert einen Begriff (Krit. d. rein. Vern. S. 120), zuletzt allgemeine oder Grundbegriffe (Kategorien, s. d.) als „*transcendentale*" Bedingungen. Erkenntnis ist

ein Product der Spontaneität (s. d.) des Geistes, nicht passive Aufnahme gegebener Inhalte. Die „*Synthesis der Apperception*" (s. d.) ist die subjective Quelle aller Erkenntnismöglichkeit. Aber alle menschliche Erkenntnis ist auf mögliche Erfahrung beschränkt, ist „*sinnlich*". Innerhalb der Erfahrung gibt es ein Apriori, absolute Gewißheit (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 114). Aber nur das erkennen wir von den Dingen a priori, „*was wir selbst in sie legen*" (Kr. d. r. Vern. S. 18; vgl. Gesetz). Nur Erscheinungen, nicht die „*Sache an sich*" wird von uns erkannt. „*Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen correspondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstand als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt*" (l. c. S. 23). Erkennbare Dinge sind Sachen der Meinung, Tatsachen oder Glaubenssachen. Gegenstände von Vernunftideen (s. d.) sind nicht positiv erkennbar (Krit. d. r. Urt. § 91). — Nach KRUG heißt etwas erkennen, „*einen gegebenen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen*". Erkenntnis besteht in der „*bestimmten Beziehung unserer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände*" (Fundamentalphilos. S. 179). Nach KIESEWETTER heißt etwas erkennen, „*seine Vorstellungen auf ein Object beziehen*" (Gr. d. Log. S. 73). Nach REINHOLD kommt Erkenntnis durch Verbindung von Form und Stoff des Vorstellenszustande. Der „*Satz des Bewußtseins*" (s. d.) ist die Urtatsache aller Erkenntnis. FRIES bestimmt die Erkenntnis als „*Vorstellung vom Dasein eines Gegenstandes, oder von dem Gesetze, unter dem das Dasein der Dinge steht*" (N. Krit. I, 65). Jede Erkenntnis enthält eine Assertion (Behauptung). Erkenntnisse sind die „*behauptenden, assertorischen Vorstellungen*" (Syst. d. Log. S. 32 f.). Drei Erkenntnisarten gibt es: „*Die historische oder empirische Erkenntnis ist ... die aus den Sinneswahrnehmungen entspringende Erkenntnis von den Tatsachen über das Dasein der einzelnen Dinge; die mathematische Erkenntnis ist die aus den Gesetzen der reinen Anschauung entspringende Erkenntnis von den Gesetzen der Größe; die philosophische Erkenntnis ist die, deren wir uns nur mit Hülfe der Reflexion bewußt werden*" (l. c. S. 319). TENNEMANN erklärt: „*Erkennen ist die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, oder Bewußtsein einer Vorstellung und ihrer Beziehung auf etwas Bestimmtes, von der Vorstellung Verschiedenes*" (Gr. d. Gesch. d. Philos.[3], S. 26). S. MAIMON leitet die Erkenntnis aus dem Denken ab, dessen oberstes Princip der Satz des Widerspruches ist (Vers. üb. d. Transcend. S. 173 ff.). TIEDEMANN: „*Vorstellungen, Begriffe, Ideen und Urteile, auf Empfindungen und Gegenstände der Empfindungen bezogen, das ist angenommen, daß jedes unter ihnen gewisse Dinge in der Empfindung bezeichnet und allemal sicher uns auf sie hinweist, heißen Erkenntnisse*" (Theaet. S. 9). BARDILI sieht im Erkennen ein Verarbeiten des Gegebenen durch das Denken, es führt zu einem „*wahren, notwendigen, ewigen und unwandelbaren Sein, dessen innerste Natur eine rein geistige ist und von deren wirklichen Verhältnissen die Vorstellungswelt eine Spiegelung ist*" (Gr. d. erst. Log. S. 92). Nach JACOBI ist die Erkenntnis der Innen- und Außenwelt eine unmittelbare (WW. II, 161). Der Erkenntnisproceß ist das Resultat „*lebendiger*

und tätiger" Vermögen der Seele (l. c. S. 272). Der Glaube (s. d.) der Vernunft erfaßt die Wahrheit der Dinge. G. E. SCHULZE erklärt: *„Jede Erkenntnis ... enthält, als solche, eine doppelte Beziehung, nämlich auf das erkennende Ich (das Subject im Bewußtsein) und auf das dadurch Erkannte (das Object). In der ersten Beziehung genommen, ist sie eine besondere Bestimmung der Äußerung der Erkenntniskraft ... Nach der zweiten Beziehung genommen oder betrachtet, weiset sie das erkennende Ich auf etwas hin, das von der Geistestätigkeit, woraus sie besteht, verschieden ist*" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 157). *„Erkenntnismasse*" ist *„jede Vielheit ungeordneter und unverbundener Einsichten*" (l. c. S. 149).

Die systematischen Philosophen nach Kant wenden den Kriticismus (s. d.) ins Rationalistische; die Erkenntnis gilt ihnen als Product der aus sich schöpfenden Denkkraft und zugleich als Erfassung des wahren Seins, mag dieses idealistisch oder realistisch bestimmt werden. Andere Philosophen betonen wieder mehr den Anteil der Erfahrung an der Erkenntnis. Dazu kommen verschiedene (realistische und idealistische) Formen des Empirismus. Von einigen Denkern wird die biologische Bedeutung der Erkenntnis betont.

J. G. FICHTE leitet alle Erkenntnis aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ab. Dieses produciert Form und Stoff der Erkenntnis und macht sich sein Producieren stufenweise bewußt, zum objectiven Inhalt. So auch SCHELLING in seiner ersten Periode, später betont er immer mehr das überindividuelle, transsubjective Sein des Absoluten, das durch intellectuale Anschauung (s. d.) erfaßt wird. *„Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen*" (WW. II 3, 58). *„Unter der Erkenntnis a priori wird ein Begriff verstanden, der ohne andere als ideale Beziehung auf das Object als wahr befunden wird*" (WW. I 6, 512). *„Absolute*" Erkenntnis ist *„Vernunfterkenntnis*", *„Erkenntnis der Dinge als ewiger*" (l. c. S. 531). Das Wissen beruht auf der *„Übereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 1). Vom *„bedingten*" Wissen (Vom Ich S. 5) ist das *„absolute*" als jenes Wissen zu unterscheiden, *„worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist*" (Naturphilos. I, 71). *„Nicht ich weiß, sondern nur das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist*" (WW. I 6, 140). Erkennendes und Erkanntes müssen gleichartig sein. *„Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Teil der Welt das Erkennbarsein, an dem erkennenden Teil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist*" (Darstell. d. philos. Empir. WW. I 10, 237). HEGEL leitet die Erkenntnis aus der dialektischen (s. d.) Selbstbewegung des (reinen) Denkens ab. Erkennen ist ihm ein Zusichselbstkommen des Absoluten. Das notwendig Gedachte ist Erkenntnis, trifft mit dem Wesen der Dinge zusammen. *„Die Intelligenz findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sei, d. i. für sich Vernunft zu sein, womit in einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Tätigkeit ist Erkennen*" (Encykl. § 445). SCHLEIERMACHER setzt die Erkenntnis in die Bearbeitung des Erfahrungsmaterials durch das Denken, wodurch eine Übereinstimmung (ein Parallelismus) mit dem Sein erzielt wird. Ideales und Reales *„laufen parallel nebeneinander*

fort als Modi des Seins" (ohne „*identisch*" zu sein; Dialekt. S. 75). Wissen ist „*das Denken, welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produciert werde, und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend*" (l. c. S. 43). Wissen ist das Denken, welches „*in der Identität der denkenden Subjecte gegründet ist*" (l. c. S. 48), „*was alle Denkenden auf dieselbe Weise construieren können, und was dem Gedachten entspricht*" (l. c. S. 315). TRENDELENBURG sieht die Möglichkeit der Erkenntnis darin, daß sie in der „*Bewegung*" (s. d.) ein mit dem Sein gemeinsames Element besitze (Log. Unt. I², 136). Das Erkennen schafft ein ideales „*Gegenbild*" des (parallel gehenden) Realen (l. c. S. 358). Nach BOLZANO ist Erkenntnis „*jedes Urteil, das einen wahren Satz enthält, oder ... der Wahrheit gemäß oder richtig ist*" (Wiss. I, 163). CHR. KRAUSE bestimmt: „*Erkennen, oder besser Schauen, ist ... Vereinwesenheit des Selbwesenlichen als des Zuerkennenden mit dem erkennenden Wesen, als Selbwesenlichem, in letzterem*" (Log. S. 71). Nach HEINROTH ist das Erkennen ein Sehen, ein Wahrnehmen, Empfangen der Wahrheit oder Einheit, ein Einswerden des Gegenstandes mit uns selbst (Psychol. S. 61, 95). Nach F. BAADER ist das Erkennen ein „*Durch- und Eindringen*", ein „*Umgreifen*", „*Bilden und Gestalten, folglich ein gestaltempfangendes Erhobenwerden des so Durchdrungenen in das Ein- und Durchdringende und von ihm*". Der Erkenntnistrieb ist organischer Bildungstrieb, er geht auf geistige Zeugung, auf „*ideale Formation*" (WW. I 1, 39 ff., 42 f., 314). Kein wahres Erkennen ist „*affectlos*". Das Erkennen ist „*ein Ergründen und Begründen und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten*" (WW. I, 51 f.). Es gibt ein mechanisches, äußeres, figürliches, dynamisches, lebendiges, inneres, wesentliches Erkennen. Jeder Geist „*forschet nur seine eigene Tiefe*" (l. c. S. 52). „*Das Gestaltende gestaltet sich nur sich selbst im Gestalteten und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für uns ab*" (l. c. S. 53). Alles Erkennen geht vom Glauben aus (l. c. S. 238). GÜNTHER: „*Die Begriffe können im Verhältnis, das sie schon untereinander im Geiste haben, betrachtet werden, und dies ist das formale oder logische Denken; sie können aber auch im Verhältnis zur äußeren Natur neben dem Geiste betrachtet werden, und dies ist formales oder logisches Erkennen*" (Vorsch. I). Nach GIOBERTI ist alles Erkennen eine Offenbarung Gottes in uns. GALUPPI betrachtet als Urtatsache des Erkennens das ein außer ihm Seiendes erfassende Ich. Nach SCHOPENHAUER erkennen wir verstandesmäßig nur Erscheinungen (s. d.); das Ding an sich aber unmittelbar im eigenen Willen (s. d.). Nach HERBART ist die Erkenntnis insofern bloß formal, als sie nur die Beziehungen der Dinge, nicht die Beschaffenheit der wirklichen Wesen (Realen, s. d.) erfaßt (Met. II, 412 ff.). BENEKE erklärt die Erkenntnis der Außenwelt für relativ und subjectiv, die innere Erfahrung dagegen gewährt adäquate Erkenntnis (Syst. d. Log. II, 288).

Nach LOTZE stimmt unsere Erkenntnis, nach Abschluß der Denkarbeit, mit dem Verhalten der Dinge überein (Log. S. 552). Wir erkennen die Dinge in subjectiven Symbolen ihrer Verhältnisse. Ähnlich HELMHOLTZ: „*Was wir erreichen können, ist die Kenntnis der gesetzlichen Ordnung im Reiche der Wirklichkeit, diese freilich nur dargestellt in dem Zeichensystem unserer Sinneseindrücke*" (Tatsach. d. Wahrn. S. 39). A. LANGE behauptet die völlige Abhängigkeit des Erkennens von unserer psychophysischen Oganisation (Gesch. d. Material. II³, 36 ff.). Nach O. LIEBMANN ist die Wirklichkeit nur deswegen erkennbar,

weil sie *„nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen ist“* (Anal. d. Wirkl.[2], S. 328). Erkennen ist *„jene Art des Vorstellens und Denkens, welche von der subjectiven Überzeugung begleitet ist, es correspondiere ihr ein objectiver Sachverhalt, d. h. sie enthalte Wahrheit“* (l. c. S. 251). Nach BERGMANN ist Erkennen ein *„Denken, dessen Gedachtes mit dem Sachverhalte übereinstimmt, d. i., welches wahr ist“* (Reine Log. S. 2). VOLKMANN definiert Erkennen als *„jenes Urteilen, bei dem Subject und Prädicat objectiv notwendig zusammengehören, d. h. bei denen die Zusammengehörigkeit beider lediglich durch die qualitativen Verhältnisse bestimmt ist“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 289). STEINTHAL: *„Jeder Act der Erkenntnis setzt ein Besonderes in einem Allgemeinen, aber nicht etwa so, als wäre das Allgemeine ein gegebenes, bereit liegendes Fachwerk, in welches ein Einzelnes gelegt würde, sondern so, daß eben erst durch die Erkenntnis das Allgemeine selbst geschaffen und damit zugleich das Besondere erfaßt wird“* (Einl. in d. Psychol. S. 17). Nach LAZARUS besteht alle Erkenntnis in einem Apperceptionsproceß (Leb. d. Seele II[3], 253). Nach H. SPENCER ist das Erkennen eine Identification und *„Classification eines gegenwärtigen Eindruckes mit früheren Eindrücken“* (Psychol. I, § 59, 312 f.). Es gibt präsentative, repräsentative, präsentativ-repräsentative, re-repräsentative Erkenntnis, d. h. Wahrnehmungs- und begriffliche Erkenntnis nebst den Zwischenstufen (l. c. § 423, 480). Wir erkennen nur die Erscheinungen des Absoluten, dieses selbst ist *„unknowable“*. SIGWART erklärt: *„Wer Wahres und Falsches scheidet, mißt das menschliche Denken an einem Zwecke und erkennt an, daß es dazu da sei, die Wahrheit zu finden. Würde aber die Natur der Dinge ihm das Vermögen ihrer Notwendigkeit versagen, so wäre sein Beginnen wahnwitzig, er muß voraussetzen, daß seine eigene geistige Organisation auf Erkenntnis der Wahrheit angelegt ist, und daß darum auch die Natur der Dinge darauf angelegt ist, erkannt zu werden“* (Kl. Schr. II[2], 67). Nach REINKE besteht Erkennen *„darin, daß wir die Gegenstände der Erfahrung auf einen in unserer Vorstellung vorhandenen Maßstab zurückführen, oder daß wir in einem Unbekannten Analogien nachweisen zu etwas Bekanntem“* (Welt als Tat, S. 43 f.). Nach RIEHL ist Erkenntnis das *„mittelbare, durch bewußte Denkacte hervorgebrachte, von Reflexion begleitete Wissen“* (Phil. Krit. II 1, S. 1). Erkennen heißt *„das Geschehen auf das Sein, auf beharrliche Elemente und unveränderliche Begriffe des Geschehens, die wir Gesetze der Natur nennen, zurückführen“* (l. c. II, 1, 16). Sinnliche Erkenntnis ist *„die Erkenntnis der Verhältnisse der Dinge durch die Verhältnisse der Empfindungen der Dinge“* (l. c. II 2, 40). Alle Erkenntnis ist bedingt durch die apriorische Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins (l. c. II, 1, 5). Zwischen den Erkenntnisformen und den Grundverhältnissen der Wirklichkeit besteht eine Congruenz (l. c. II 1, 24). Nur die Grenzen der Dinge, nicht deren Ansich, werden von uns erkannt. Das Erkennen ist ein sociales Product (so auch JODL, Lehrb. d. Psychol. S. 161). Nach WUNDT ist Erkennen ein Denken, *„mit dem sich die Überzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet“* (Syst. d. Philos.[2], S. 85). Ursprünglich gilt alles Denken als Erkennen, ist das Erkennen eins mit seinem Gegenstande. *„Allmählich erst scheidet sich, teils infolge der Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasie-Tätigkeit, teils aus Anlaß der Conflicte, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisacten erheben, der* V o r g a n g *des Erkennens von dem* O b j e c t, *auf das es bezogen wird, und nun erst wird dem Denken die Rolle einer subjectiven Tätigkeit zugeteilt, die mit den Objecten, die in sie eingehen, nicht identisch, sondern dazu bestimmt sei.*

diese in allmählicher Annäherung nachzubilden" (l. c. S. 85 ff.). Das „*Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung*" liegt allem Erkennen zugrunde. „*Indem die Erkenntnisobjecte beständig die Probe bestehen, daß sie sich durch unser Denken in einen begreiflichen Zusammenhang bringen lassen, zeigt es sich, daß unser Denken auf die Erkenntnis des Wirklichen angelegt ist*" (Log. I², S. 89 f., 59, 435). Erkennen ist „*begründendes Denken*" (l. c., Syst. d. Philos.², S. 90 ff., 167 f.). Die Erkenntnis ist „*ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Tatsachen des Bewußtseins durch das Denken*" (Log. I², 423), ein Product der Bearbeitung der Erfahrung durch das Denken (Phil. Stud. VII, 47). Drei Stufen solcher logischen Bearbeitung gibt es: Wahrnehmungs-, Verstandes-, Vernunfterkenntnis, d. h. Erkenntnis des praktischen Lebens, einzelwissenschaftliche, philosophische Erkenntnisart (Log. I², 89 f.; Syst. d. Philos.², S. 89, 104; Phil. Stud. XII u. XIII). Von den Außendingen haben wir in der Naturwissenschaft eine mittelbare, symbolisch-begriffliche, von uns selbst eine unmittelbare, anschauliche Erkenntnis (s. Erfahrung). Nach UPHUES besteht der Erkenntnisvorgang in einem „*Bewußtseinsausdruck des Gegenstandes*" (Psychol. d. Erk. I, 101). Nach HUSSERL ist „*Erkenntnis*" die „*Erfüllung der Bedeutungsintention*" (Log. Unt. II, 505), ein „*Identitätserlebnis*", ein identificierender Act (l. c. S. 507). „*Alles, was ist, ist ‚an sich' erkennbar . . .*", aber nicht alles wirklich ausdrückbar (l. c. S. 90 ff.). Nach TH. ZIEGLER ist das Erkennen ein Product der Abstumpfung des Gefühles (Das Gefühl S. 147). Nach HAGEMANN ist Erkennen „*diejenige Tätigkeit, wodurch wir einen bestimmten Gegenstand auffassen oder die Vorstellung desselben in uns ausdrücken*". Es ist „*ein Denken, welches ein Seiendes zum Inhalte hat*" (Log. u. Noet.⁵, S. 124). Nach R. STEINER besteht das Erkennen „*in der Verbindung des Begriffes mit der Wahrnehmung durch das Denken*" (Phil. d. Freih. S. 228, 90).

Die Kantianer (H. COHEN, P. NATORP u. a.) sehen im Erkennen eine synthetische, gesetzschaffende, Objectivität herstellende Synthesis (s. d.) von Erfahrungsinhalten actualer und potentieller Art, keine Nachbildung von Dingen an sich. Das Letztere behauptet auch die Immanenzphilosophie (s. d.), nach der alles Sein (s. d.) Bewußtsein ist (SCHUPPE, REHMKE, SCHUBERT-SOLDERN, v. LECLAIR, M. KAUFFMANN, ZIEHEN u. a.). — EUCKEN lehrt einen dem Fichteschen verwandten Idealismus (s. d.).

Der Empirismus (und Positivismus) tritt sowohl in realistischer als auch in idealistischer Form auf. ÜBERWEG bestimmt das Erkennen als „*die Tätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewußtsein die Wirklichkeit in sich reproduciert*" (Log.⁴, § 1). Die Erkenntnis ist unmittelbar (äußere und innere Wahrnehmung) oder mittelbar (Denken). Sie ist bedingt: 1) subjectiv, durch das Wesen und die Naturgesetze der Seele, 2) objectiv, durch die Natur der Dinge selbst, die unabhängig von uns existieren (l. c. § 2). Nach E. DÜHRING besteht die Erkenntnis in der „*Nachweisung des Ursprungs von Begriffen jeder Art*" (Log. S. 2). Die Wirklichkeit wird so erkannt, wie sie ist. v. KIRCHMANN stellt zwei Fundamentalsätze des Erkennens auf: 1) „*Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes . . . vorhanden.*" 2) „*Das sich Widersprechende kann weder als eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen*" (Kat. d. Phil. S. 55). M. BENEDICT erklärt: „*Wir sehen . . . viele Tatsachen und Vorkommnisse aus vorausgegangenen Erfahrungen voraus, und sie treten wirklich ein. Das beweist, daß unsere Auffassungsweise*

und die Verbindung der Eindrücke zu Schlüssen dem Wesen der Dinge und den Gesetzen der Natur entsprechen." „*Gehäufte Erfahrung und mathematisch überprüfte Schlußfolgerung sichern den Satz, daß unsere Erkenntnis eine richtige Projection (Bild-Darstellung) des Wirklichen ist*" (Seelenk. d. Mensch. S. 29). — J. St. Mill beschränkt die Erkenntnis auf Erfahrungsmöglichkeiten (s. Object, Induction). E. Laas sieht das Wesen der Erkenntnis in der logischen Bearbeitung der Wahrnehmungsdata (Ideal. u. posit. Erk. S. 407). Die Erkenntnis ist durchaus relativ (l. c. S. 450). Sie besteht in der „*Heraussonderung des objectiv Zusammengehörigen aus dem subjectiv Zusammengeratenen*" (l. c. S. 534). Nach Lipps ist Erkenntnis „*objectiv notwendige Ordnung von Objecten des Bewußtseins, Einordnung derselben in einen objectiv notwendigen Zusammenhang*" (Gr. d. Log. S. 3).

Der „*Empiriokriticismus*" (s. d.) betrachtet die Erkenntnis vom „*biomechanischen*" Standpunkte als „*Abhängige*" von den „*Schwankungen*" des „*System C*" (s. d.). Wahre Erkenntnis besteht in der „*reinen*" Erfahrung (s. d.) von Aussageinhalten. Ein Sein außerhalb der Erfahrungen gibt es nicht, nur eine vorgefundene Wirklichkeit existiert, von der der Erkennende ein Teil ist. Alle philosophischen Erkenntnisinhalte sind nur Abänderungen des ursprünglichen Erkennens (Krit. d. r. Vern. I, S. VII). Das „*Erkennen*" ist eine Function des nervösen Centralorganes, ist durch dessen Zustandsänderungen (functionell) bestimmt (l. c. II, 222 f.). Zwischen „*Problematisation*" und „*Deproblematisation*" der „*E-Werte*" (s. d.) bewegt sich der Erkenntnisproceß (l. c. S. 225). Die biologische Grundlage des Erkennens betont auch E. Mach: „*Die Vorstellungen und Begriffe des gemeinen Mannes von der Welt werden nicht durch die volle, reine Erkenntnis als Selbstzweck, sondern durch das Streben nach günstiger Anpassung an die Lebensbedingungen gebildet und beherrscht*" (Anal. d. Empfind.[4], S. 26). Die Wissenschaft ist ein Mittel im Dienste der Selbsterhaltung (Wärmelehre[2], S. 364, 386). Erkenntnis besteht in der vollständigen „*Beschreibung*" der Erfahrungstatsachen, die gemäß dem Principe der Ökonomie (s. d.) des Denkens geordnet und vereinheitlicht werden, mit Elimination aller metaphysischen Begriffe. Letzteres lehrt auch Nietzsche (WW. III, 1, S. XIV). Die Erkenntnis arbeitet im Dienste des Lebens, des „*Willens zur Macht*", ist einer rein biologischen Nötigung unterworfen, ist Verarbeitung von Erlebnissen zum Zwecke der Orientierung, Beherrschung der Tatsachen (WW. X, 3, 1, S. 183, VII, 1, 6, V, S. 294 f., XV, 268, 270 ff., 289). Alle menschliche Erkenntnis ist metaphorisch, anthropomorphistisch, verfälscht die Wirklichkeit, gewährt nur Schein, beruht auf Introjection menschlicher Eigenheiten und Werte in die Natur. Alles Erkennen ist „*ein Widerspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existieren*", die nur für uns gelten. Nur durch Aufzeigung der subjectiven Zutaten, durch „*Entmenschung*" der Natur als Natur können wir uns vom grob Anthropomorphischen befreien (WW. XV, S. 168, XII, 1, 106, XI, 61, XI, 6, 40, XI, 6, 209, X, 2, 1, S. 166, X, 1, 11, S. 57, X, 21, S. 163, X, S. 176). Eine erfahrungstranscendente Welt gibt es nur in unserer Einbildung, die einen verfälschenden Factor des Erkennens bildet, wie das auch mit der Sprache (s. d.) der Fall ist (ähnlich F. Mauthner, Sprachkrit. I). Den biologischen Factor des Erkennens (Arch. f. system. Philos. I, 45) betont ferner G. Simmel (s. Wahrheit). So auch W. Jerusalem. Nach ihm sind Erkenntnisse „*Urteile, von deren Wahrheit wir überzeugt sind*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 127). Die Erkenntnis ist (besonders

in den Anfängen) ein Mittel zur Erhaltung des Lebens (l. c. S. 128). So auch L. STEIN. *„Die Entstehung der Anschauungen und Begriffe im menschlichen Gehirn, also die Bildung des Intellects, haben wir uns genau so zu erklären, wie die aller übrigen Functionen und Fertigkeiten, Neigungen und Talente des menschlichen Organismus: durch Selection und Vererbung.“ „Im Kampf ums Dasein erzeugt das Gehirn vornehmlich solche Vorstellungen, welche ihm diesen Kampf erleichtern“* (An der Wende d. Jahrh. S. 24). K. LANGE bemerkt: *„Das oberste Gesetz alles menschlichen Tuns, Denkens, Fühlens und Wollens ist das Wohl der Gattung“* (Wes. d. Kunst I, 13). — Einen kritisch-empiristischen Standpunkt nimmt H. CORNELIUS ein (s. Erfahrung).

Der Agnosticismus (s. d.) hält das Wesen der Dinge (an sich) für unerkennbar. Vgl. Wissen, Nihilismus, Kategorien, Wahrheit, Erkenntnisvermögen, Object, Sein u. s. w.

Erkenntnisbegriffe s. Kategorien.

Erkenntnisgrund s. Grund.

Erkenntniskritik s. Erkenntnistheorie.

Erkenntnistheorie ist jener Teil der Philosophie, der zunächst die Tatsachen des Erkennens als solche beschreibt, analysiert, genetisch untersucht (Erkenntnispsychologie) und dann vor allem den Wert der Erkenntnis und ihrer Arten, Gültigkeitsweise, Umfang, Grenzen der Erkenntnis prüft (Erkenntniskritik). Die Erkenntnistheorie unterscheidet sich von der Psychologie durch ihren kritisch-normativen Charakter, bedarf aber der Psychologie als Hülfsmittel und ist selbst die Grundlage der Metaphysik (s. d.). Ursprung und Wert der Erkenntnis muß sie gleicherweise untersuchen, sie hat festzustellen, was der Erfahrung (der Wahrnehmung), was dem Denken angehört, wie die Grundbegriffe der Erkenntnis (naiv und wissenschaftlich) gebildet und wie sie verwertet werden, welche Berechtigung die Anwendung dieser Begriffe hat und in welchem Sinne sie genommen werden darf.

Die Erkenntnistheorien sind nach den ihnen zugrunde liegenden Methoden und Gesichtspunkten zu unterscheiden. Vorerst finden wir eine logisch-speculative, später eine psychologische, dann die *„transcendentale“* (s. d.) und kritische Methode, die aber auch nebeneinander hergehen. Als selbständige Wissenschaft kommt die Erkenntnistheorie erst im 17. Jahrhundert (bei LOCKE) auf.

In logisch-speculativer Weise werden erkenntnistheoretische Untersuchungen angestellt bei PLATO, ARISTOTELES, den Stoikern, Epikureern, Skeptikern, Neuplatonikern, bei AUGUSTINUS, den Scholastikern. Mit der Methodik des Erkennens befassen sich F. BACON, DESCARTES u. a. LEIBNIZ nähert sich schon der späteren kritischen Methode.

Die psychologische Erkenntnistheorie begründet LOCKE (Ess. conc. hum. understand.). Er versucht, *„den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen“* (Ess. I, ch. 1, § 2). Über eine bloße Psychologie des Erkennens geht er also doch hinaus. So auch BERKELEY und HUME.

Die *„transcendentale“* Erkenntnistheorie begründet KANT. Sie will die Bedingungen des Erkennens feststellen, um so die Gültigkeit und die Grenzen der Erkenntnis werten zu können. Sie fragt nicht, aus welchen psychologischen

Elementen die Erkenntnis sich aufbaut, sondern nach der Bedeutung der Erkenntnisfactoren für das Ziel alles Erkennenwollens. Die *„Kritik der reinen Vernunft"* prüft das *„Vernunftvermögen überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag"*, ist also *„die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt"* und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen der Erkenntnis nach Principien (Krit. d. r. Vern. S. 5 f.). Die Fähigkeit der Vernunft zu *„reinen Erkenntnissen a priori"* ist zu prüfen (l. c. S. 581). Damit gibt K. zugleich eine Theorie der Erfahrung. Bei FICHTE, SCHELLING, HEGEL kommt die Erkenntniskritik schlecht weg. Letzterer erklärt geradezu: *„Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage"* (Encykl. § 10). HERBART erblickt die Aufgabe der Erkenntnistheorie (= Metaphysik, s. d.) in der Bearbeitung der Begriffe. BENEKE verlangt von der Erkenntnistheorie eine Untersuchung der Formen und Verhältnisse des Denkens und dessen Factoren (Log. I, 5).

Nach E. ZELLER ist die Erkenntnistheorie die Wissenschaft, *„welche die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist, und hiernach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist"* (Vortr. u. Abh., 2. Samml., S. 479 f.). WINDELBAND erklärt: *„Die Probleme . . ., welche sich aus den Fragen über die Tragweite und die Grenze der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und ihr Verhältnis zu der zu erkennenden Wirklichkeit erheben, bilden den Gegenstand der Erkenntnistheorie"* (Gesch. d. Philos. S. 16). Unabhängig von der Psychologie ist die Erkenntniskritik nach Idealisten wie MANSEL, GREEN und Kantianern wie H. COHEN, O. LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.[2], S. 251), P. NATORP u. a., auch nach HUSSERL (Log. Unt. II, 8 ff., s. Phänomenologie, Logik). VOLKELT definiert die Erkenntnistheorie als die Wissenschaft, *„welche sich die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht"* (Erfahr. u. Denk. S. 9). Sie ist *„Theorie der Gewißheit"* (l. c. S. 15; ähnlich NEUDECKER, Grundprobl. d. Erkenntnistheor. S. 3 f.), ist voraussetzungslos (l. c. S. 10). Sie beweist nicht, sondern zeigt zunächst das im Bewußtsein Vorhandene auf (l. c. S. 38 f.). *„Sie will das Bewußtsein dahin führen, daß es sich die unmittelbar in ihm enthaltenen Kriterien der objectiven Gewißheit zum Bewußtsein bringt"* (l. c. S. 39). Sie befolgt die *„Methode der denkenden Selbstbetätigung des Bewußtseins"* (l. c. S. 41). HÖFFDING betont: *„Die Erkenntnistheorie untersucht die Formen und Elemente unserer Erkenntnis hinsichtlich der Frage, ob sie sich gebrauchen lassen, um das Seiende zu verstehen, während die Psychologie sie hinsichtlich ihrer tatsächlichen Entstehung untersucht, sie mögen nun brauchbar und gültig sein oder nicht"* (Religionsphil. S. 85). Nach RIEHL ist die Erkenntnistheorie die *„Theorie der allgemeinen Erfahrung"*. *„Sie hat zu zeigen, welche reale Bedeutung der Empfindung, den Verhältnissen der Empfindungen und dem Schema ihrer Auffassung in Raum und Zeit zukomme, wie aus denselben unreflectierten Urteilsacten, durch welche gegenständliche Wahrnehmungen erzeugt werden, die allgemeinen appercipierenden Vorstellungen (Kategorien) entspringen"* (Phil. Krit. I, 11). Unabhängig von

der Psychologie ist die Erkenntnistheorie auch nach KÜLPE, dem sie *„die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften"* ist (Einleit. in d. Philos.², S. 36). Nach HAGEMANN ist die Erkenntnislehre (= Noëtik, s. d.) von der Psychologie unabhängig (Log. u. Noetik⁵, S. 14). Sie ist *„die Wissenschaft von der Wahrheit, der Gewißheit und den Grenzen unseres Erkennens"* (l. c. S. 115 f.). Auch R. WAHLE erklärt die Erkenntnistheorie für unabhängig von der Psychologie (Kurze Erklär. d. Eth. Spin. S. 168). — Nach WUNDT ist die Erkenntnistheorie ein Teil der Logik (s. d.). Die *„reale Erkenntnislehre"* zerfällt in die *„Erkenntnistheorie"* und *„Erkenntnisgeschichte"*. Erstere untersucht die logische Entwicklung des Erkennens, indem sie die Entstehung der wissenschaftlichen Begriffe auf Grundlage der Denkgesetze zergliedert. Als *„allgemeine Erkenntnistheorie"* untersucht sie die Bedingungen, Grenzen und Principien des Erkennens überhaupt, als *„Methodenlehre"* (s. d.) beschäftigt sie sich mit den besonderen Gestaltungen dieser Principien in den Einzelwissenschaften (Log. I², S. 1 ff.; Syst. d. Philos.², S. 31; Phil. Stud. V, 48 ff.). Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, *„die Bildung der Begriffe nach den logischen Motiven, die bei ihrer tatsächlichen Entwicklung innerhalb der Wissenschaften stattgefunden hat, nach Elimination aller Irrungen und Umwege, zur Darstellung zu bringen"* (Phil. Stud. X, 6). Ohne Anhänger des *„Psychologismus"* (s. d.) zu sein, erklärt WUNDT doch, daß jeder Erkenntnisact als geistiger Vorgang *„seinem tatsächlichen Charakter nach vor das Forum der Psychologie kommt, ehe er von der Erkenntnislehre selbst auf die ihm zustehende Bedeutung für den allgemeinen Proceß der Entwicklung des Wissens geprüft werden kann"* (Einleit. in d. Philos. S. 82). W. JERUSALEM teilt die Erkenntnislehre in *„Erkenntnistheorie"* (die genetisch verfährt) und *„Erkenntniskritik"* ein, die von der Psychologie unabhängig ist (Einf. in d. Philos.).

Nach SCHUPPE fragt die Erkenntnistheorie: *„Was ist das Denken? Was ist das wirkliche Sein, welches sein Object werden soll?"* (Log. S. 3). Das Denken ist gleichsam in seiner Arbeit zu beobachten, die Bildung der Begriffe zu untersuchen (l. c. S. 4; ähnlich gibt SIGWART als Methode der Erkenntnistheorie an das *„Achten auf das, was wir tun, wenn wir irgend welche Gegenstände vorstellen"*, Log. II, 39). M. KAUFFMANN meint, die Erkenntnistheorie sei *„keine folgernde oder beweisende, sondern eine aufzeigende und darlegende Wissenschaft"* (Fundam. d. Erk. S. 7; so auch HUSSERL, Log. Unt. II, 20 f.). SCHUBERT-SOLDERN bezeichnet als das Gebiet der Erkenntnistheorie die *„allgemeinen Elemente aller Wissenschaften in ihren allgemeinen gleichzeitigen Beziehungen"*. Sie hat aus ihnen *„die allgemeinen Folgerungen für die Methode wissenschaftlicher Forschung überhaupt zu ziehen und das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften zueinander festzustellen"* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 155 f.). Sie *„betrachtet die Welt als Datum überhaupt"* (Gr. e. Erk. S. 348, 1). Hierher gehört auch teilweise ZIEHEN (Psychophysiol. Erkenntnistheor.).

Auf psychologische Erfahrung will FRIES die Erkenntnistheorie gründen (N. Krit. d. Vern. I, Vorw. S. XIX). Psychologisch ist die Erkenntnistheorie vieler englischer Philosophen, auch die von LIPPS, BRENTANO u. a. Nach UPHUES hat die Erkenntnistheorie die Entstehung unseres Weltbildes zu erklären, wobei sie der *„genetischen Methode"* nicht entbehren kann (Psychol. d. Erk. I, 10). Biologisch ist die Erkenntnistheorie von R. AVENARIUS (u. a.,

s. Erkennen), dem sie *„Kritik der reinen Erfahrung“*, Zurückführung der Erkenntnis auf reine, metaphysikfreie Erfahrung bedeutet. Ähnlich E. MACH. Nach H. CORNELIUS zielt die Erkenntnistheorie auf *„Vertiefung unserer Erklärungen durch die Prüfung des Begriffsmaterials und die Elimination der Unklarheiten aus diesem Material“* (Einl. in d. Philos. S. 13). Eine *„allgemeine Untersuchung des Mechanismus unserer Erkenntnis“* ist notwendig (l. c. S. 162). *„Psychologie im Sinne vorurteilsfreier Analyse und Beschreibung der unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseins . . . ist . . . die unentbehrliche Grundlage aller erkenntnistheoretischen Beweisführung“* (l. c. S. 53). Auch die Entwicklung unserer Begriffe muß aufgezeigt werden (l. c. S. 168 ff.). *„Zunächst sind die empirischen Daten aufzuzeigen, auf welchen die Bedeutung der Grundbegriffe der Wissenschaften beruht. Zweitens aber muß, damit die Klärung dieser Begriffe eine vollkommene sei, die Art und Weise aufgezeigt werden, wie sich auf diesen Daten unser Besitz an Begriffen aufbaut“* (l. c. S. 49). Vgl. Erkenntnis, Wissenschaftslehre, Logik u. s. w.

Erkenntnistrieb s. Erkenntnis.

Erkenntnisvermögen *(„facultas cognoscendi“)* gilt den Scholastikern, besonders auch CHR. WOLF als das erste der Seelenvermögen (s. d.). Ein niederes (sinnliches) und oberes (geistiges, intellectuelles) Erkenntnisvermögen wird von den Wolfianern unterschieden. KANT kennt drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft, Vernunft, *„deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) seine Principien a priori haben muß“* (Krit. d. Urt. § 57). Nach W. HAMILTON gibt es sechs Erkenntnisvermögen: 1) *„acquisitive or presentative faculty“* (äußere und innere Perception), 2) das Behaltungsvermögen, 3) das Reproductionsvermögen, 4) die Einbildungskraft *(„representative faculty“)*, 5) das Vermögen des Vergleichens oder der Relationen *(„elaborative faculty“)*, 6) das Bewußtsein als Quelle des Apriori, der Erkenntnisprincipien (Lectur. on Met.).

Erklärende Urteile sind Urteile, die einen Gegenstand des Denkens auf bekannte Begriffe zurückführen (WUNDT).

Erklärung: 1) = Definition (s. d.). So sind nach PLATNER Erklärungen *„wörtliche Ausdrücke passender deutlicher Begriffe“* (Phil. Aphor. I, § 535). Es gibt empirische und philosophische Erklärungen (l. c. § 537). G. E. SCHULZE versteht unter Erklärung *„die Angabe der einem Begriffe zukommenden Merkmale“* (Gr. d. allg. Log.[3], S. 224). 2) = Aufzeigung des Zusammenhanges, aus dem eine Tatsache zu begreifen ist, Darlegung nicht bloß des *„Was“* (ὅτι, wie bei der Beschreibung, s. d.), sondern auch des *„Warum“* (διότι), des zureichenden Grundes einer Tatsache, der Gesetzmäßigkeit eines Geschehens.

In der älteren und scholastischen Philosophie nimmt die Erklärung meist eine speculativ-constructive (begriffliche) Form an (rationale Erklärung). Später tritt die causale Erklärung auf. So schon bei HOBBES, GALILEI, KEPLER, DESCARTES u. a. Nach BERKELEY heißt erklären *„zeigen, warum wir bei bestimmten Anlässen mit bestimmten Ideen afficiert werden“* (Princ. I), Zurückführen des einzelnen Geschehens auf allgemeine Regeln (l. c. CV). CHR. WOLF: *„Wenn ein deutlicher Begriff ausführlich, das ist so beschaffen wird, daß er nicht mit mehreren Dingen als von einer zukommet, und sie daher*

durch ihn von allen andern ihres gleichen zu allen Zeiten können unterschieden werden, so nenne ich ihn eine Erklärung" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], S. 44). KANT definiert: „*Erklären heißt von einem Princip ableiten*" (Krit. d. Urt. § 78). Nach FRIES wird etwas erklärt, „*wenn nicht nur nachgewiesen, was sich ereignet hat, sondern bewiesen wird, warum es nach allgemeinen Gesetzen sich gerade so ereignen mußte*" (Syst. d. Log. S. 297). SCHOPENHAUER bestimmt: „*Eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand oder Zusammenhang zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist*" (Vierf. Wurz. § 50). COMTE versteht unter Erklärung die Unterordnung besonderer Tatsachen unter allgemeinere Tatsachen (Cours de phil. posit. I, 1ère leç.). VOLKMANN nennt „*Erklärung der psychischen Phänomene*" die „*Zurückführung der allgemeinen Klassen der bloß zeitlichen Erscheinungen unserer Innenwelt auf das ihnen zugrunde liegende wirklich Geschehene und die Aufstellung der Gesetze, denen gemäß jene aus diesem hervorgehen*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 2). Nach HELMHOLTZ ist Erklärung „*Zurückführung der einzelnen Fälle auf eine unter bestimmten Bedingungen einen bestimmten Erfolg hervorrufende Kraft*" (Vortr. u. Red. II[4], 187). Eine Erscheinung erklären bedeutet nach LAZARUS, „*ihre Bedingungen oder das Gesetz ihrer Entstehung nachweisen*" (Leb. d. Seele I[2], S. VI). HUSSERL: „*Erklären im Sinne der Theorie ist das Begrifflichmachen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz und dieses letzteren wieder aus dem Grundgesetz*" (Log. Unt. II, 20). PAULSEN: „*Eine Erscheinung erklären, heißt in den Naturwissenschaften überall nichts anderes, als eine Formel finden, unter der sie als Fall begriffen ist, mit deren Hilfe sie vorhergesehen, berechnet, unter Umständen auch herbeigeführt werden kann*" (Einl. in d. Philos. S. 82). WUNDT versteht unter Naturerklärung die „*Feststellung der regelmäßigen Beziehungen, welche sich durch die experimentelle und vergleichende Untersuchung zwischen den Objecten der Beschreibung ergeben*". Sie findet da statt, „*wo von einem Gegenstande Beziehungen logischer Abhängigkeit irgend welcher Art ausgesagt werden*" (Phil. Stud. XIII, 99). Wundt ist gegen die Zurückführung der Erklärung auf bloße Beschreibung (s. d.). So auch R. GOLDSCHEID (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 28).

Eine Reihe von Forschern führt den Begriff der Erklärung auf den der (vollständigen) „*Beschreibung*" (s. d.) zurück. So R. MAYER, dem eine Tatsache erklärt ist, wenn sie „*nach allen ihren Seiten hin bekannt ist*", so KIRCHHOFF. Nach ihm ist es die Aufgabe der Mechanik, „*die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu beschreiben, und zwar vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben*", d. h. anzugeben, „*welches die Erscheinungen sind, die stattfinden, nicht aber darum, ihre Ursachen zu ermitteln*" (Vorles. üb. d. math. Phys.[3], 1877, Vorr.). So auch H. HERTZ, E. MACH, OSTWALD. REINKE: „*Die Natur erklären heißt sie beschreiben*" (Welt als Tats. S. 48 ff.). Auch die Aufzeigung der nächsten Ursachen ist ein Stück Beschreibung (l. c. S. 56). NIETZSCHE bemerkt: „*Erklärungen nennen wir's: aber ‚Beschreibung' ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser — wir erklären ebensowenig wie alle Früheren*" (WW. V, 112). H. CORNELIUS: „*Überall wird die Erklärung dadurch zuwege gebracht, daß das Vereinzelte als Glied eines größeren Zusammenhanges aufgefaßt wird und dadurch den Charakter des Ausnahmsweisen verliert, uns als ein in diesem Zusammenhange Notwendiges verständlich wird.*" Es wird so stets eine „*Ver-*

einfachung unserer Erkenntnis" bewirkt (Einl. in d. Philos. S. 30 f.). Die „*wissenschaftliche Erklärung*" bleibt innerhalb der Grenzen der Erfahrung, sie besteht in einer begrifflichen Zusammenfassung von Merkmalen, ist „*rein erfahrungsmäßige oder empirische Erklärung*" im Gegensatze zu „*dogmatischen*" Erklärungen (l. c. S. 36). Jede empirische Erklärung ist „*zusammenfassende Darstellung oder Beschreibung einer größeren Reihe von Erfahrungen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt*", „*vereinfachende zusammenfassende Beschreibung unserer Erfahrungen*" (l. c. S. 38; Psychol. S. 4 f.). Vgl. Psychologie.

Erlebnisse sind alle psychischen Vorgänge, durch welche einem Subject (Ich) ein Inhalt, Etwas präsent, bewußt wird. Mit ihnen als solchen beschäftigt sich die Psychologie (s. d.). Nach KÜLPE sind Erlebnisse „*die ursprünglichen Data unserer Erfahrung, was den Gegenstand der Reflexion bildet, ohne selbst eine zu sein*" (Gr. d. Psychol. S. 1). Erlebnisse sind nach HUSSERL „*die realen Vorkommnisse, welche von Moment zu Moment wechseln, in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reale Bewußtseinseinheit des jeweiligen psychischen Individuums constituieren*" (Log. Unt. II, 326). H. CORNELIUS bemerkt: „*Unmittelbar gegeben . . . sind uns . . . nur unsere Erlebnisse, die zeitlich verlaufenden, rastlos wechselnden Erscheinungen unseres psychischen Lebens*" (Einleit. in d. Philos. S. 324). K. LASSWITZ sieht im „*Erleben*" „*nur die Bezeichnung dafür, daß eine Veränderung des Systems stattfindet, welches mein Ich heißt; aber es bedeutet nicht, daß eine andere Art des Seins zu der Veränderung meines Leibes hinzutrete*" (Wirklichk. S. 95). Vgl. Actualitätstheorie, Psychisch.

Erleichterung s. Disposition, Übung.

Erlösung vom (irdischen, individuellen) Dasein durch Vernichtung der Existenz bezw. Vereinigung mit dem Alleinen lehren der Buddhismus (auch schon die Upanishads, vgl. DEUSSEN, Allgem. Gesch. d. Philos. I², 308 ff.), das Christentum, der Pessimismus (s. d.), MAINLÄNDER u. a.

Ermüdung ist ein organischer Zustand, der wohl auf Dissimilation in den Nervenzellen und dabei entstehenden Vergiftungsstoffen beruht. Ermüdungsempfindungen sind Zeichen für einen bestimmten Grad von Muskelanstrengungen. Auf Ermüdung bei Beobachtungen beruht die Unfeinheit und Erschwerung dieser. (Vgl. MOSSO, La fatica; KRAEPELINS „*Psychol. Arbeit*", Bd. I, 152, 300, 378, 627, II, 118, III, 482; A. BINET, La fatigue intellectuelle 1898; KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 45 f., 56, 125, 216 f., 222, 265, 406 u. a.; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 683 ff.; L. DUMONT, Vergn. u. Schm. S. 147 ff.; HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 404.)

Erörterung (Exposition, locatio): Bestimmung der Stelle eines Begriffs im Systeme einer Wissenschaft. Unter der „*transcendentalen Erörterung*" versteht KANT „*die Erklärung eines Princips, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann*" (Krit. d. r. Vern. S. 53). FRIES: „*Die Exposition eines Begriffes stellt aus den verschiedenen Fällen des Gebrauches die verschiedenen Verhältnisse eines Begriffes nebeneinander und sucht ihn so zu zerlegen*" (Syst. d. Log. S. 399). Nach J. G. FICHTE heißt einen Begriff erörtern, „*den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt*" angeben, zeigen, „*welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem andern sie durch ihn bestimmt wird*" (WW.

I, 1, 55). Nach HAGEMANN ist Erörterung *„die Ermittelung der Stelle, welche ein Begriff zu übergeordneten oder nebengeordneten Begriffen einnimmt“* (Log. u. Noet. S. 83). Vgl. Exponible Sätze.

Eros s. Liebe.

Erregung: Auslösung eines Zustandes im Nervensystem, in der Psyche; auch Gemütsbewegung (s. d.). Erregbarkeit ist die Disposition der Nerven, der Psyche, auf Reize (s. d.) entsprechend zu reagieren. *„Große Erregbarkeit bedeutet ein leichtes und schnelles, geringe Erregbarkeit ein schweres und langsames Reagieren auf Reize“* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 89). Vgl. Irritabilität.

Erscheinung (Phänomen): 1) im weiteren Sinne so viel wie Apparenz, Vorkommen im Bewußtsein, Auftreten eines Etwas für das Ich; 2) im engeren Sinne (als Gegensatz zur Wirklichkeit *„An-sich“*, s. d.): d. h. das vorgestellte, vom Subject abhängige Sein der Dinge, die subjectiv-relative Seinsweise, die Manifestation, Äußerung, Sichtbarwerdung, Objectivation der Dinge. Die Erscheinung unterscheidet sich vom Scheine (s. d.), insofern sie auf einen Factor außerhalb des Einzelbewußtseins, auf ein *„An-sich“* irgend welcher Art hinweist. Insofern die Erscheinungen von allen erkennenden Subjecten unter Umständen müssen wahrgenommen werden, haben sie objectiven Charakter, wenn sie auch nicht das Für-sich-sein, sondern das Sein der Dinge für andere bedeuten. Die Dinge der Außenwelt (Körper) sind als solche Erscheinungen, denen *„transcendente Factoren“* (s. d.) zugrunde liegen; das eigene (reine) Ich, das wollend-denkende Subject ist nicht Erscheinung, sondern Wirklichkeit an und für sich. Die Erscheinungen sind die Dinge, in den Formen der Empfindung, der Anschauung, des Denkens aufgefaßt. Sie sind nicht identisch mit Wahrnehmungen oder (Einzel-)Vorstellungen, sondern ein Gewebe solcher mit begrifflich-allgemeingültigen Bestimmungen. Sie sind Object des *„Bewußtseins überhaupt“*, des denkenden, wissenschaftlichen Bewußtseins, das die sinnlich gegebene Wirklichkeit (sinnliche Erscheinung) zur Objectivität verarbeitet.

In der Philosophie sind ein mehr objectiver und ein mehr subjectiver Begriff der Erscheinung zu unterscheiden.

DEMOKRIT sieht in den sinnlichen Eigenschaften der Dinge (Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme) Erscheinungen, Wirkungen der Atomeigenschaften auf die Seele (s. Atom, Qualität). Aus den *φαινόμενα* ist auf die *ἄδηλα* (die verborgenen Factoren) zu schließen (Sext. Empir. adv. Math. VII, 140; so auch ANAXAGORAS). In einigen Eigenschaften (Ausdehnung u. s. w.) gleichen die Dinge an sich (Atome) den Erscheinungen. Nach PROTAGORAS erkennen wir die Dinge stets nur so, wie sie uns gerade erscheinen (vgl. Plat., Theaet. 157 A). ARISTIPP lehrt, wir wüßten nur um Bewußtseinserscheinungen: *τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὑτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις* (Plut. Adv. Colot. 24); *μόνα τὰ πάθη καταληπτά* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 215; Diog. L. II, 92). *„Praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii“* (CICERO, Acad. II, 46, 142). PLATO sieht in den Sinnesobjecten Erscheinungen der wahren, seienden Welt von Ideen (s. d.) (Theaet. 13). ARISTOTELES versteht unter *φαινόμενον* das sinnenfällig Gegebene (Met. IV 5, 1010b 1). Nicht alles Erscheinende ist wirklich (Met. IV 6, 1011a 19). Im Traume z. B. erscheint etwas, ohne wirklich zu sein (De an. III 3, 428a 7, III 3, 428b 1 squ.). CHRYSIPP unterscheidet die

Erscheinung vom Ding an sich (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 11; Pyrrhon. hypot. II, 7). Nach PLOTIN ist die sinnliche Welt die Erscheinung der intelligiblen (s. d.), geistigen Welt, des Reiches der Ideen und deren Einheit, des *νοῦς* (s. Geist).

Ähnlich auch die Gnostiker (s. d.). AUGUSTINUS nennt die Offenbarungen „*Dei apparitiones*" (De trin. III, p. 867 f.). SCOTUS ERIUGENA erklärt: „*Deum . . . intellectuali creaturae mirabili modo apparere*" (Div. nat. I, 10, p. 450 A). Die Sinnenwelt ist nur Erscheinung einer geistigen Wirklichkeit („*iste mundus sensibus apparens*", l. c. I, 30). „*Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi apparentis apparitio, occulti manifestatio*" (l. c. III, 4). „*Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeis sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt*" (l. c. V, 25). Bei Scholastikern, z. B. PETRUS AUREOLUS, heißt „*esse apparens*" des Dinges, das Sein des Dinges im Bewußtsein, im „*mentis conceptus sive notitia obiectiva*" (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 323). Nach WILHELM VON OCCAM sind die Qualitäten (s. d.) der Dinge nur Zeichen der Wirklichkeit. G. BIEL nennt „*apparentia*" jede „*veram speciem seu ostensionem*" (IV dist. 1, 1). GOCLENIUS unterscheidet: „*apparentia vera — inanis* (*φανταστική*)", „*interior — exterior*". „*Apparentia seu δόκησις veritati opponitur*" (Lex. phil. p. 110 f.).

Nach G. BRUNO ist die Vielheit (s. d.) der Dinge Erscheinung des Einen, Ewigen (De la causa V). Nach GASSENDI sind „*apparentiae*" die „*phantasiae*" (Exerc. II, 6). „*Secundum naturam — secundum apparentiam*" wird unterschieden. HOBBES versteht unter Erscheinungen („*phaenomena*") Bewußtseinstatsachen, Principien des Erkennens (De corp. 25, 1). Erscheinungen sind die Empfindungen (s. d.), die als „*phantasmata*" (s. d.) bezeichnet werden, die Sinnesqualitäten (ausgenommen Bewegung und Größe, die auch real sind), auch der Raum (s. d.). Es sind Bilder, die sich auf Objecte beziehen (l. c. 10). Als ein Äußeres erscheint jedes Bild infolge eines „*conatus*" des Empfindenden (l. c. 2). Die Subjectivität der Sinnesqualitäten betont DESCARTES, ferner LOCKE, welcher bemerkt, bei anderer Organisation der Sinne würde uns die Welt anders erscheinen (Ess. II, ch. 23, § 12). Nach COLLIER und BERKELEY sind die Körper nur Vorstellungen, Erscheinungen („*appearances in the soul or mind*"), die von Gott uns aufgenötigt werden, so daß sie uns als wirkliche Dinge (s. d.) gelten (Princ. XXXIII). Alles Sein ist Vorgestelltsein, „*esse = percipi*" (l. c. XXXIV). Nach HUME kennen wir nur die Wirkungen der Körper auf die Sinne, die Impressionen (Treat. II, sct. 5). Raum und Zeit sind Arten, wie die „*impressions*" erscheinen („*appear to the mind*"), Ordnungen derselben (l. c. sct. 3). CONDILLAC und BONNET unterscheiden Erscheinung und „*Ding an sich*" (s. d.).

LEIBNIZ prägt den Begriff der objectiven, „*wohlbegründeten Erscheinung*" („*phaenomenon bene fundatum*"). Die „*phaenomena realia*" sind von den „*ph. imaginaria*" wohl zu unterscheiden. Die Körper mit ihren Qualitäten (s. d.) und mit dem Raum (s. d.) sind Erscheinungen einer geistigen Welt von Monaden (s. d.). Dem Materiellen, Räumlichen entspricht etwas (Kraft, Ordnung) in den Dingen an sich. CHR. WOLF bestimmt: „*Phaenomenon dicitur quicquid sensui obvium confuse percipitur*" (Cosmol. § 225). Und BAUMGARTEN: „*Das Wahr-*

zunehmende (phaenomenon, observabile) ist dasjenige, was wir durch unsere Sinne (verworrener) erkennen können" (Met. § 307).

KANT lehrt erst die Existenz objectiver Erscheinungen, später neigt er sich dem Begriffe eines Phänomens zu, das nur seine Existenz dem Ding an sich (s. d.) verdankt, im übrigen rein subjectiv, d. h. Product des Intellectes, ist. „*Phaenomenon*" ist das Wahrnehmbare („*sensibile*", De mund. sens. sct. II, § 3). „*Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*" (l. c. § 4). „*In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur apparentia*" (l. c. § 5). „*Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt phaenomena*" (l. c. § 12). „*Quamquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem exprimant, nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima*" (l. c. § 11). Die Erscheinungen sind als solche den geistigen Gesetzen unterworfen. „*Res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante*" (l. c. sct. III, § 15). — Auf dem Standpunkte der Kritik (s. d.) ist Erscheinung die subjective Form der Existenz der Wirklichkeit, zu der das Ding an sich das Correlat bildet, das Ding, „*sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist*" (Krit. d. r. Vern. S. 23). Die Gegenstände „*erscheinen*" uns, d. h. sie sind „*Gegenstände der Sinnlichkeit*" (l. c. S. 55). Aber auch die Objecte des Verstandes sind nur Phänomene. „*Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen und von Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung*" (l. c. S. 73). Erscheinungen sind „*bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen*", sie haben „*selbst noch Gründe, die nicht Erscheinungen sind*" (l. c. S. 431). Die Erscheinungen haben empirische Realität (s. d.), sind objectiv (s. d.), nicht Schein (s. d.). „*Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemütes, beides vor, so wie es unsere Sinne afficiert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingungen ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege*" (l. c. S. 73). Erscheinung ist „*empirische Anschauung, die durch Reflexion und die daraus entspringenden Verstandsbegriffe zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird*" (Anthrop. I, § 7). Von den Dingen kennen wir nur die Art, sie wahrzunehmen; anderen Wesen mögen sie anders erscheinen (Krit. d. r. Vern. S. 66). Auch das Ich (s. d.) wird nur als Erscheinung erkannt. Die Materie (s. d.), die Bewegung (s. d.) sind nur Erscheinungen. Die „*nach der Einheit der Kategorien*" gedachte Erscheinung ist „*Phaenomenon*" (l. c. S. 231). Die Dinge der Erfahrung sind „*Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht*" (Prolegom. § 13). Alles in

Raum und Zeit Befindliche ist als solches Erscheinung (l. c. § 13, Anm. I). Erscheinungen sind die Vorstellungen, welche die Dinge (an sich) *„in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren"* (l. c. Anm. II). Erscheinung, solange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, bringt Wahrheit, sonst aber Schein hervor (l. c. Anm. III). Die Gesetze (s. d.) der Erscheinungen entstammen dem Verstande.

Nach BECK sind Erscheinungen *„die Objecte unserer Erkenntnis, die auf uns wirken und Empfindungen in uns hervorbringen"* (Erl. Ausz. III, 159). Was nach Wegfall aller Intelligenzen von der Außenwelt noch bliebe, ist unerfindlich (l. c. S. 399). Bei J. G. FICHTE wird die Erscheinung ganz subjectiv, zum Producte der Tätigkeit des Ich (s. d.). — Bei den extremen Neukantianern sind die Erscheinungen nichts als kategorial (s. d.) verknüpfte Erfahrungsinhalte (NATORP, H. COHEN u. a.). Der subjective Idealismus (s. d.) kennt nichts als Erscheinungen im Bewußtsein. So z. B. BRADLEY. Nach HODGSON gibt es kein Ding an sich, *„because there is no existence beyond consciousness"* (Phil. of Refl. I, 219). *„Our actual phenomenal world is a part of a larger, but still phenomenal world which we must conceive as possible, possible in our view, but actual to other modes of consciousness than ours"* (l. c. I, 213). Ähnlich J. ST. MILL, B. BAIN u. a. Keinen Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich kennt der Empiriokriticismus (s. d.), ferner die Immanenzphilosophie (s. d.). SCHUPPE z. B. nennt die *„Elemente des Gegebenen"* auch *„Erscheinungselemente"*, dabei ist aber *„Erscheinung nicht im Gegensatze zu dem wirklich Gegebenen, sondern eben im Sinne desselben gemeint, in welchem das Wort sehr oft gebraucht wird"*, als das *„Sinnfällige"* (Log. S. 79). Ähnlich E. MACH. Nach H. CORNELIUS sind die Erscheinungen eins mit den Sinnesobjecten, sie sind von den Noumena (s. d.) nur relativ unterschieden: *„Die Erscheinungen sind die einzelnen Fälle der in dem νοούμενον gegebenen allgemeinen Regel"* (Einl. in d. Philos. S. 263). Die Einzelerscheinung der Sinneswahrnehmung ist von der begrifflich fixierten, objectiven Erscheinung zu unterscheiden (Psychol. S. 246 ff.).

In mehr oder weniger bestimmter Weise wird die Erscheinung auf etwas in den Dingen an sich bezogen von verschiedenen Philosophen. BARDILI sieht in der Vorstellungswelt eine *„Spiegelung"* der *„Wirklichkeitsverhältnisse"* (Gr. d. erst. Log. S. 92). SCHELLING nennt Erscheinung das *„relative Nichtsein des Besondern in Bezug auf das All"* (WW. I 6, 187). Für HEGEL ist die *„Erscheinung"* nur ein Moment (s. d.) im dialektischen Processe der Wirklichkeit, deren Wesen durch den Begriff erfaßt wird. Erscheinung ist *„das Wesen in seiner Existenz"* (Log. II, 144). *„Das Wesen muß erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so Bestehen (Materie) ist, als sie Form, Reflexion-in-anderes, sich aufhebendes Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung"* (Encykl. § 131). *„Erscheinung . . . heißt nichts anderes, als daß eine Realität existiert, jedoch nicht unmittelbar ihr Sein an ihr selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist"* (Ästh. I, 157). K. ROSENKRANZ erklärt: *„Das Wesen setzt sich als Existenz; die Existenz setzt sich als ein Existierendes; das Existierende führt sich aber durch die Auflösung seiner Existenz in seinen*

Grund, in das gegen seine Existenz freie Wesen zurück. So ist die Existenz zur Erscheinung des Wesens geworden." „*Das Wesen ist es, welches erscheint*" (Syst. d. Wiss. S. 64 ff.). HERBART nennt „*objectiven Schein*" den „*Schein, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung dem Subjecte darstellt, daß bloß die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subject sich muß gefallen lassen*" (Met. II, S. 320). „*Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein*" (l. c. S. 351). Ähnlich CASPARI (Zusammenh. d. Dinge S. 428). Nach BENEKE ist die Außenwelt Erscheinung einer geistigen Wirklichkeit (Log. II, 288). So auch nach SCHOPENHAUER, der in den Dingen „*Objectitäten*" (Sichtbarwerdungen) des Ding an sich, des Willen (s. d.) sieht. „*Object-sein und Erscheinung sind synonyme Begriffe*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 22). „*Erscheinung heißt Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Object ist Erscheinung*" (l. c. § 2), ein subjectiver „*Spiegel*" des „*An-sich*" (l. c. § 29). Der „*Wille*" als Ding an sich „*ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er erst eingeht, indem er erscheint*" (l. c. § 23). Der Leib (s. d.) ist unmittelbare Erscheinung des Ding an sich. Auch J. H. FICHTE, FECHNER und PAULSEN betrachten die Außenwelt als (unmittelbare oder mittelbare) Erscheinung („*Selbsterscheinung*" = Ich, s. d.) einer geistigen Wirklichkeit, eines „*Innenseins*". Erscheinung ist nach FECHNER nicht bloßer Schein, sondern objectiv durch die Welt ausgebreitet und schließt sich in einem einheitlichen Bewußtsein zusammen (Tagesans. S. 13). In der Erscheinung gibt sich das Ding selbst kund (vgl. Zend-Av.). A. LANGE bemerkt: „*Je mehr sich das Ding an sich zu einer bloßen Vorstellung verflüchtigt, desto mehr gewinnt die Welt der Erscheinungen an Realität. Sie umfaßt überhaupt alles, was wir wirklich nennen können*" (Gesch. d. Mat. II[3], 49). Nach LOTZE, auch nach RENOUVIER spiegelt die Außenwelt bestimmte Verhältnisse im An-sich der Dinge subjectiv ab. Ähnlich (aber subjectiver) A. LANGE (Gesch. d. Material. II[3], 49), HELMHOLTZ (Tatsach. in d. Wahrn. S. 39), H. SPENCER, der im Materiellen ein „*Symbol*" des Absoluten erblickt. RIEHL erklärt: „*Die mechanische Natur ist nicht die Natur an sich, sondern die Erscheinung der Natur für die äußeren Sinne*" (Phil. Krit. II 2, 194). Die Erscheinungen sind abhängig von Wirklichkeiten, denen alle ihre Bestandteile der Empfindung wie die besonderen Formen der „*Existenz und Succession entsprechen*" (l. c. II 1, 22). „*Das Subject und das Object in der Wahrnehmung ist Erscheinung, nicht bloße Vorstellung, und zwar Erscheinung in dem einzig verständlichen Sinne des Wortes, wonach dasselbe die Beziehung auf das, was erscheint, in seiner Bedeutung einschließt. Ich erkenne mich selbst, wie ich im Gegenverhältnis zu den Objecten meines Bewußtseins erscheine*" (l. c. S. 152). Die Erscheinung bedeutet für uns mehr als das unbekannte Ding an sich, das ein bloßer „*Grenzbegriff*" ist (l. c. S. 29). Nach WUNDT sind die Objecte der Außenwelt, da sie nur „*mittelbare Realität*" haben, in begrifflichen Symbolen erkannt werden, Erscheinungen, das denkende Subject aber ist nicht Erscheinung (Log. I[2], S. 549, 552, 555; Syst. d. Philos.[2], S. 143 ff.). Raum und Zeit haben ein Correlat im Ding an sich, das geistiger Art, Wille (s. d.) ist. Im Gegensatz zum Materialismus (s. d.) betont BERGMANN, das Bewußtsein könne nicht Erscheinung sein, „*denn wenn es nicht wirklich da wäre, so könnte ihm auch nicht ein Bewußtseinsvorgang als Ton*

oder als Farbe oder als Wärme oder als Bewußtsein erscheinen“ (Unters. üb. Hauptp. d. Philos. S. 336). So auch L. BUSSE (Geist u. Körp. S. 28 ff.).

Nach CZOLBE erkennen wir die Dinge an sich durch hypothetische Schlüsse aus ihren Wahrnehmungen als „*vielfach bewegte Atomcomplexe*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 107). ULRICI bestimmt „*Erscheinung*“ als das „*unmittelbare Für-anderes-sein, welches zugleich das eigene Äußere, die eigene Form und Teilheit des Dinges ist, in welchem es aber zugleich unmittelbar auf anderes einwirkt und damit sein Dasein kundgibt*“ (Log. S. 333). ÜBERWEG erklärt: „*Unsere Vorstellung von räumlichen Dingen und ihren Bewegungen ist das Resultat einer solchen Organisation unserer Empfindungsanlagen, welche die Harmonie, nicht Discordanz zwischen dem An-sich und der Erscheinung in mathematisch-physikalischem Betracht ergibt*“ (Log.[4], S. 87). E. v. HARTMANN unterscheidet die „*Existenzformen*“ der Wirklichkeit von deren „*Subsistenzform*“ (Krit. Grundleg. S. 159). Von den subjectiven sind die „*objectiv-realen Erscheinungen*“ zu unterscheiden, in denen sich das Wesen der Dinge durch eine bestimmte Tätigkeit oder Kraftäußerung unmittelbar manifestiert (Mod. Psychol. S. 332, s. Realismus). R. STEINER nennt Erscheinung „*die Weise, in der uns die Welt entgegentritt, bevor sie durch das Erkennen ihre rechte Gestalt gewonnen hat, die Welt der Empfindung im Gegensatz zu der aus Wahrnehmung und Begriff einheitlich zusammengesetzten Wesenheit*“ (Philos. d. Freih. S. 108). BRENTANO, UPHUES, H. SCHWARZ u. a. halten die Dinge der Außenwelt für objectiv fundierte Erscheinungen, so auch W. JERUSALEM. HUSSERL macht auf die verschiedene Bedeutung von „*Erscheinung*“ aufmerksam (Log. Unt. II, 706 ff., vgl. 705, 328 f.). Vgl. Object, Realität, Phänomenalismus, Ding an sich, Tagesansicht, Wirklichkeit.

Erschleichung s. Subreption.

Erste Philosophie s. Metaphysik.

Erwägung s. Überlegung.

Erwägungssätze sind nach CHR. WOLF Sätze, welche aussagen, „*daß einem Dinge etwas zukomme oder nicht*“, im Unterschiede von den „*Übungssätzen*“ (s. d.) (Vern. Ged. von der Kr. d. m. Verst.[9], S. 77).

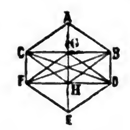
Erwartung ist ein (durch Spannungsempfindungen und Gefühle charakterisierter) Act der Aufmerksamkeit, der auf einen nicht actuell präsenten, in Aussicht gestellten Inhalt gerichtet ist. Im Zustande der Erwartung ist das Bewußtsein für einen (mehr oder weniger bestimmten) Reiz gleichsam eingestellt, disponiert, parat, indem die Vorstellung des Erwarteten den Aufmerksamkeitswillen beständig zur Intention motiviert. Ein Factor der Erwartung ist die Gewohnheit (s. d.).

Nach LEIBNIZ ist die Erwartung ein Erkenntnisfactor, bei den Tieren vertritt er die Vernunft (Erdm. p. 296). HUME führt auf die Erwartung des Gleichen den Begriff der Causalität (s. d.) zurück. VOLKMANN erklärt die Erwartung als „*den Zustand des Emporgetriebenwerdens einer als künftig gedachten Vorstellung gegen die sie abweisende Gegenwart*“ (Lehrb. d. Psychol. II[4], 21). Nach NAHLOWSKY ist die Erwartung ein „*formelles Gefühl*“ (Das Gefühlsleb. S. 95). Sie ist „*die Vorwegnahme (Anticipation) eines zukünftigen Erfolges durch die demselben voraneilenden Reproductionen*“ (l. c. S. 96). Man könnte sie auch als „*einen dunklen, sozusagen instinctiven Analogieschluß*

erklären: denn es findet sich immer dabei eine gewisse, wenn auch nur halbbewußte Folgerung" (ib.). Die Hauptstadien der Erwartung sind die „*Spannung*" und die „*Auflösung*" (l. c. S. 97 ff.). Nach LAZARUS ist Erwarten „*Bereitschaft zur Apperception*" (Leb. d. Seele II², 51). WUNDT zählt das Gefühl der Erwartung zur Richtung der spannenden, meist auch zu der der erregenden Gefühle, es pflegt mit ziemlich intensiven Spannungsempfindungen verbunden zu sein. Im Moment des Eintritts wird das Erwartungsgefühl durch das meist nur sehr kurzdauernde „*Gefühl der Erfüllung*", das den Charakter eines lösenden Gefühls hat, abgelöst (Gr. d. Psychol.⁵, S. 260). Bei der Bildung der zeitlichen Vorstellungen (s. d.) spielt das Erwartungsgefühl eine Rolle. KÜLPE bestimmt: „*Einen Reizunterschied oder einen Reiz erwarten heißt die innere Wahrnehmung eines solchen oder das ihr entsprechende Urteil vorbereiten. Diese Vorbereitung kann in sehr mannigfaltiger Weise geschehen, etwa durch eine günstige Stellung und Spannung des Sinnesapparates . . . oder durch central erregte Empfindungen, die das Erwartete anticipieren (Vorstellung des Reizes oder Reizunterschiedes), oder durch eine besondere Bereitschaft für die Anwendung des entsprechenden Urteils (inneres Vorsprechen der betreffenden Laute) u. a. Es ist klar, daß die Erwartung, wenn sie auf die der Aussage des Beobachters unterliegenden Vorgänge gerichtet ist, die E. (s. d.) und U. E. (s. d.) vergrößern muß. Denn sie ist eigentlich nichts anderes, als eine vorbereitende Aufmerksamkeit*" (Gr. d. Psychol. S. 41). H. CORNELIUS erklärt, wir können „*keinen Inhalt ohne jede Beziehung zu folgenden Erlebnissen denken; die Einordnung jedes neuen Inhaltes unter den allgemeinsten Begriff eines Erlebnisses, den wir auf Grund unserer bisherigen Erfahrungen besitzen, schließt vielmehr stets den Gedanken an noch nicht gegebene, erst zu erwartende weitere Erlebnisse mit ein*" (Einl. in d. Philos. S. 251 ff.; Psychol. S. 87 ff.). Nach W. JERUSALEM ist Erwartung ein Urteil. Zugrunde liegt ihr „*eine durch die gegenwärtige Constellation veranlaßte Phantasievorstellung, und diese veranlaßt uns zu dem Urteile: ‚Das oder das wird jetzt geschehen*'". Ein solches Urteil ist ein „*Erwartungsurteil*" (Urteilsfunct. S. 134). Durch dasselbe wird „*die durch die gegenwärtigen Wahrnehmungen geweckte Phantasievorstellung dahin gedeutet, daß wir dem wahrgenommenen Objecte eine bestimmte Tendenz, eine Willensrichtung zuschreiben*". „*Jede Aussage über ein zukünftiges Geschehen ist ein Urteil über eine den gegenwärtigen Objecten innewohnende Willensrichtung. Die Zukunft wird als ein in seiner Richtung erkennbarer, aber noch nicht ausgeführter Willensimpuls der Gegenwart aufgefaßt*" (l. c. S. 136). Später treten an die Stelle von Willensimpulsen Kraftrichtungen und Tendenzen (l. c. S. 137). Vgl. Object, Causalität.

Erzählende (historische) Urteile sind Urteile, deren Prädicat ein Geschehen oder eine Handlung in bestimmter Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft u. s. w.) bedeutet (z. B. die Sonne schien).

Eselsbrücke *(„pons asinorum"):* Name einer Figur, welche logische Verhältnisse veranschaulicht. Sie findet sich zuerst bei PETRUS TARTARETUS (ca. 1480). „*Ut ars inveniendi medium cunctis sit facilis, plana atque perspicua, ad manifestationem ponitur sequens figura, quae communiter propter eius apparentem difficultatem pons asinorum dicitur*" (bei PRANTL, G. d. Log. S. 206).



A — C = antecedens ad praedicatum
A — B = consequens ad praedicatum
E — F = antecedens ad subiectum
E — D = consequens ad subiectum
C — F = Darapti, Disamis, Datisi (s. d.)
F — G = Felapto, Bocardo, Feriso (s. d.)
G — D = Celarent, Cesare, Ferio, Festino (s. d.)
F — B = Bamalip (s. d.)
C — D = Barbara, Darii (s. d.)
H — B = Cesare, Camestres, Baroco (s. d.).

Esoterisch s. Exoterisch.

Essäer (*Ἐσσαῖοι* bei PHILO) oder Essener (*Ἐσσηνοί* bei JOSEPHUS): Name einer jüdischen Secte, im 2. Jahrh. v. Chr. schon bekannt. Mönchische Lebensweise, Askese, Sittenreinheit zeichnete sie aus (ZELLER, Phil. d. Griech. III[3], 2, 278 ff.). Sie hatten eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 355). Verwandt sind die Therapeuten in Ägypten.

Essenz (essentia): Wesen (s. d.), Wesenheit.

Ethelismus (*ἐθέλω*) = Voluntarismus (s. d.)

Ethik (*ἡ ἠθική*, ethica, philosophia moralis bei SENECA, philosophia practica, moral philosophy, „*Sittenlehre*" zuerst bei MOSHEIM) heißt die Wissenschaft vom Sittlichen, d. h. vom sittlichen Wollen und Handeln. Sie bestimmt analytisch den Begriff des Sittlichen (s. d.) als solchen, fragt nach dem Wesen und dem Werte der Sittlichkeitstatsachen, deren Entwicklung genetisch verfolgt wird. Aus dem ethischen Befunde gewinnt die Ethik allgemeine Normen (s. d.), die befolgt werden müssen, soll ein Handeln das Prädicat „*sittlich gut*" verdienen; der normative Charakter der Ethik hebt sie über die (Social-)Psychologie des Sittlichen, auf die sie sich gründet, hinaus. Die Ethik fragt 1) nach dem Ursprung des Sittlichen. Je nach der Antwort unterscheidet man heteronomistische (theologische, politische) und autonomistische (s. d.) Moral; ethischen Apriorismus (Intuitionismus, s. d.), Empirismus, Evolutionismus (s. d.). Die Ethik fragt 2) nach der Art der Motive des sittlichen Handelns. Danach gibt es Reflexions- (Verstandes-, Vernunft-) und Gefühls-Moral. Ferner fragt die Ethik nach dem Object des sittlichen Handelns. Da sind Individualismus (Egoismus, Altruismus) und Universalismus zu unterscheiden. Endlich fragt man nach dem Zwecke des Handelns und unterscheidet Eudämonismus (Hedonismus, Utilitarismus), Perfectionismus, Evolutionismus, Rigorismus. Nach der Methode und der Aufgabe der Ethik sind speculative und empirische, metaphysische und positive, descriptive und explicative, normative und darstellende Ethik zu unterscheiden. Einer Gruppe angehörende Richtungen verbinden sich mit solchen anderer Gruppen (vgl. KÜLPE, Einleit. in d. Philos.[2],

S. 227 ff.). Nach dem Object der Beurteilung lassen sich Gesinnungs- (Absichts-) und Erfolgsmoral unterscheiden. — Die Individualethik ist von der Socialethik (s. d.) zu unterscheiden.

In den Sprüchen der „*sieben Weisen*" beschränkt sich das Ethische auf einfache Lebensregeln, Klugheitsmaximen. Die Pythagoreer wenden den Maß- und Harmoniebegriff (s. d.) auch auf das Handeln des Menschen an. HERAKLIT betrachtet als ethisch die Unterordnung der Individuen unter die Gesetze der Allgemeinheit. DEMOKRIT sieht in der Glückseligkeit (s. d.) das höchste Gut und legt Wert auf die sittliche Gesinnung (*ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐθέλειν*, Stob. Floril. IX, 3). Die Sophisten betonen (teilweise) die Relativität des Sittlichen, begründen den ethischen Skepticismus (s. d.); PROTAGORAS macht davon eine Ausnahme. SOKRATES betont die Allgemeingültigkeit der Moral, er ist der Begründer der Ethik (*Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών*, Diog. L. Prooem. 14). Der Mensch und sein Handeln sind ihm wichtiger als die Natur (ARISTOTELES, Met. I 6, 987 b). Seine Ethik ist intellectualistisch — die Tugend (s. d.) ist ein Wissen — und eudämonistisch — das Gute (s. d.) ist das Zweckvolle. Die Cyniker (s. d.) sind Eudämonisten, so auch die Kyrenaïker (s. d.). PLATO überwindet den Eudämonismus durch den Begriff des „*Guten an sich*" (s. d.). ARISTOTELES begründet die Ethik systematisch (Nikom. Eth.), ist Eudämonist, aber ein solcher, der die Glückseligkeit auf das der Seele und der Vernunft gemäße Leben bezieht (s. Tugend). Die Ethik ist eine praktische, erziehende Wissenschaft (*ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα*, Eth. Nic. II 2, 1103 b 26 squ.). Die Stoiker verlegen die Sittlichkeit in das natur- und vernunftgemäße Leben, der Begriff der Pflicht (s. d.) wird betont. Die Ethik handelt vom Begehren, vom Guten und Bösen, von den Affecten und deren Beherrschung, von der Tugend und Pflicht (Diog. L. VII 1, 84; Stob. Ecl. II, 6). Eine eudämonistische (zugleich auch social-utilitaristische) Ethik lehren die Epikureer (s. d.). Das *ἠθικὸν* handelt *περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους* (Diog. L. X, 30). Die Neuplatoniker haben eine mystische Ethik, die zur Reinheit der Gesinnung, zur Vergottung antreibt.

Die (ur-)christliche Ethik ist theologisch, altruistisch, asketisch veranlagte Liebesmoral. Die Kirchenväter und die Scholastiker bilden diese Ethik, unter dem Einflusse platonisch-aristotelischer Lehren aus. ABAELARD betont die gute Gesinnung, THOMAS die Tugenden (s. d.) und das Gewissen; „*scientia ethica*" findet sich bei ihm (3 sent. 23, 1. 4, 2 c). DUNS SCOTUS unterscheidet natürliches und göttliches Sittengesetz (In lib. sent. 3, d. 37, qu. 1). Die Lehre von der „*Synteresis*" (s. d.) spielt in der mittelalterlichen Ethik eine Rolle. Nach Vergottung streben die Mystiker.

In der Renaissanceethik kommen stoische (und epikureische) Elemente wieder zur Geltung. So auch bei DESCARTES und SPINOZA. Auf den Selbsterhaltungstrieb gründen die Moral TELESIUS, HOBBES, auf den Nutzen F. BACON, auf die Demut (humilitas) GEULINCX. Die Ethik ist ihm Tugendlehre (Eth. I, C. 1, § 1; vgl. p. 161). Ethisches Princip ist: „*Ubi nihil vales, ibi nihil velis, seu nihil frustra ferendum est*" (l. c. p. 164).

Ethische Intellectualisten und Aprioristen (Intuitionisten) sind R. CUDWORTH, der angeborene sittliche Ideen annimmt (The true int. syst. I, ch. 4), H. MORE (Enchir. III), BUTLER, REID, DUGALD STEWART u. a. Eine empiristische Ethik lehrt LOCKE, der die Ethik für eine demonstrative Wissen-

schaft hält (Ess. IV, ch. 3, § 18), nämlich für diejenige Wissenschaft, welche *„die Regeln und den Anhalt für die menschlichen Handlungen, die zur Glückseligkeit führen, sowie die Mittel, sie zu erlangen, aufsucht“* (l. c. ch. 21, § 3). Eine Gefühlsmoral, welche die socialen Neigungen als Quelle des Sittlichen (s. d.) betrachtet, begründen SHAFTESBURY, CUMBERLAND, HUTCHESON. Auf Sympathiegefühle (s. d.) gründen die Ethik HUME und A. SMITH. Den empirischen Charakter der Ethik betonen besonders auch HOLBACH und HELVETIUS, welcher sagt: *„J'ai cru qu'on devoit traiter la Morale comme toutes les autres sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale“* (De l'espr. I, p. 4).

Den Perfectionismus, die Auffassung des Sittlichen als des der Vervollkommnung des Ich gemäßen Handelns, lehrt LEIBNIZ. So auch CHR. WOLF. Die Ethik ist *„scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus sui iuris est homo nulli alterius potestati subiectus“* (Phil. rat. § 64). *„Philosophia moralis sive Ethica est scientia practica, docens modum, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest“* (Eth. I, § 4; vgl. § 2; *„Ethik oder Sittenlehre“*: Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V. 9, S. 8). J. EBERT erklärt: *„Die Ethik, welche auch die Moral im engeren Verstande genannt wird, lehrt die Pflichten, welche der Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, und die Mittel zur Tugend“* (Vernunftl. S. 12).

KANT begründet eine aprioristische, formalistische Ethik, einen *„Rigorismus“* (s. d.), für den das Sittliche Selbtszweck ist; Quelle des Sittlichen ist nicht die Erfahrung, sondern die praktisch gesetzgebende (autonome) Vernunft. Die Ethik ist *„die formale Philosophie, welche sich mit den Gesetzen der Freiheit beschäftigt“* (Prolegom.). Ihr Endziel ist *„die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität“* (Grdl. zur Met. d. Sitt. 8). Formalistisch, später universalistisch ist die Ethik J. G. FICHTES. *„So wie die theoretische Philosophie das System des notwendigen Denkens, daß unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat; so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, daß mit unseren Vorstellungen ein Sein übereinstimme und daraus folge, zu erschöpfen“* (Syst. d. Sitt. Einl. S. III). SCHELLING betrachtet das Sittliche als ein Entwicklungsproduct des Absoluten, so auch HEGEL, der eine universalistische Ethik, die zwischen subjectiver Moral und objectiver Sittlichkeit unterscheidet, lehrt. Nach SCHLEIERMACHER ist die Ethik ein *„Erkennen des Wesens der Vernunft“*, nicht normativ, sondern *„beschauliche Wissenschaft“* (Phil. Sitt. § 60 ff.). Sie ist ein *„Ausdruck des Handelns der Vernunft“* (l. c. § 75). Sie stellt dar *„ein potentiiertes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur“* (l. c. § 81). Sie zerfällt in Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre (l. c. § 110 ff.). Ähnlich in manchem ist die Ethik von A. DORNER (Das menschl. Handeln 1895). SCHOPENHAUER lehrt eine (metaphysisch begründete) Mitleidsmoral, A. COMTE den Altruismus (s. d.). HERBART bestimmt die Ethik (praktische Philosophie, s. d.) als einen Teil der Ästhetik, als Lehre von den Billigungen und Mißbilligungen von *„Willensverhältnissen“* (WW. IV, 105, II, 350). Verwandt sind die Lehren von STEINTHAL (Allg. Eth.) und ALLIHN. Nach diesem hat die Ethik *„unter den mannigfachen Urteilen des Lobes oder Tadels, des Vorziehens und Verwerfens, die charakteristische Eigentümlichkeit derer, welche auf absolute Geltung Anspruch machen, hervorzuheben und die einzelnen Arten derjenigen Verhältnisse, welche die objectiven Gründe des absoluten Beifalls oder Mißfallens bilden, auf-*

zusuchen" (Gr. d. allg. Eth. S. 12 ff.). BENEKE gründet die Moral auf die gefühlsmäßig zum Ausdruck kommenden Wertverhältnisse des Psychischen. Nach CZOLBE lassen sich die moralischen Gesetze nur aus der Erfahrung entwickeln (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 14). FEUERBACH lehrt eine eudämonistische Gefühlsmoral. So auch FECHNER.

Den Individualismus (s. d.) betonen in der Ethik M. STIRNER, NIETZSCHE, der „*Herrenmoral*" und „*Sklavenmoral*" unterscheidet und sich als „*Antimoralisten*" bezeichnet, auch R. STEINER (Philos. d. Freih. S. 154 ff.).

Den neueren Utilitarismus (s. d.) begründet J. BENTHAM. Nach ihm ist die Ethik „*the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness, on the part of those whose interest in the view*". „*Private ethics*" = „*the art of self-government*" (Introd. II, ch. 17, p. 234). (Socialer) Utilitarier ist J. ST. MILL (für die Entstehung des Sittlichen, s. d.), ferner SIDGWICK, der zugleich Intuitionist ist; Aufgabe der Ethik ist „*to render scientific the apparent cognitions that most men have of the rightness or reasonableness of conduct*" (Meth. of Eth.[3], 71); ferner V. GIZYCKI (Moralphil. S. 1) u. a. Biologisch-evolutionistisch ist die Ethik von CH. DARWIN (Abst. d. Mensch. C. 4), H. SPENCER. Nach ihm ist Ethik „*die Wissenschaft vom guten Handeln*", entscheidet, „*wie und warum gewisse Handlungen verderblich und gewisse andere wohltätig sind*". Hauptaufgabe der Moralwissenschaft ist, „*aus den Gesetzen des Lebens und den Existentialbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben*" (Princ. d. Eth. I 1, § 21). Ferner J. FISKE (The destiny of Man 1884), S. ALEXANDER (Moral Order and Progress 1889), WILLIAMS (Evolutional Ethics 1893), LESLIE STEPHEN (The Science of Ethics 1882/1893), CARNERI. Er versteht unter Ethik „*die Zusammenfassung der letzten Resultate der gesamten philosophischen Wissenschaften in ihrer Anwendung aufs praktische Leben, auf die Gesittung überhaupt. Während die Moralphilosophie bestimmte Sittengesetze aufstellt und zu halten befiehlt, damit der Mensch sei, was er sein soll, entwickelt die Ethik den Menschen, wie er ist, darauf sich beschränkend, ihm zu zeigen, was noch aus ihm werden kann*" (Sittl. u. Darwin. S. 1). Die Entwicklungsethik von A. TILLE ist ganz biologisch (Von Darwin bis Nietzsche). Evolutionistisch ist auch die Ethik von H. HÖFFDING. Die Ethik hat zwei Aufgaben: a. die historische oder vergleichende, b. die philosophische der Wertschätzung auf Grundlage der biologisch-psychologisch-socialen Natur des Menschen (Ethik[2], S. 8 ff.). Die „*positivistische Ethik*" von E. LAAS will den psychologischen und geschichtlichen Ursprung der moralischen Gesetze und die Richtung ihrer Fortbildung zeigen (Ideal. u. Posit. II). Die „*positive Ethik*" von G. RATZENHOFER entnimmt das Seinsollende „*der Natur des Menschen und der Socialgebilde, fußend auf den Naturgesetzen*" (Posit. Eth. S. 22). Sie bedient sich der evolutionistischen Methode (l. c. S. 31). Nach UNOLD hat die Ethik 1) „*eine auf vernünftiger Einsicht beruhende Lebensanschauung zu begründen, die imstande ist, das sittliche Leben und Streben eines Volkes zu tragen und zu fördern*", 2) „*die Gesichtspunkte, Regeln und Methoden für eine richtige, tüchtige und würdige Lebensführung zu untersuchen und auszuarbeiten*" (Grundleg. f. e. mod. pr.-eth. Lebensansch. S. 47). Die Ethik hat eine biologische, evolutionistische Basis (l. c. S. 60 ff.). Evolutionisten sind auch G. SIMMEL (Einl. in d. Moralwiss. 1892—93), W. STERN (Krit. Grundleg. d. Eth. 1897), JODL.

Einen evolutionistischen Universalismus (universalen Evolutionismus) lehrt

E. v. HARTMANN (Phänom. d. sittl. Bewußts.; Sociale Kernfr.). In anderer Weise WUNDT. Die Ethik ist normativ, sofern sie ihre Objecte *„mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen"*, betrachtet (Eth.², Einl.). Jedes Einzelwollen muß sich einem Gesamtwillen als realer sittlicher Macht unterwerfen (l. c. S. 432). Das Sittliche entwickelt sich, und die geistige Höherentwicklung selbst ist der Inhalt des Sittlichen (s. d.).

Perfectionismus (Energismus, s. d.) ist die Ethik PAULSENS: *„Es hat die Ethik auf Grund der Erkenntnis der menschlichen Natur überhaupt, besonders auch der geistigen und socialen Seite dieser Natur, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, daß dasselbe die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht"* (Syst. d. Eth. I, S. 3). Die Ethik ist *„eine Wissenschaft von den Sitten"*, sie gehört zu den praktischen Disciplinen (l. c. I⁵, 1), ist *„Theorie der Lebenskunst"*, basierend auf Anthropologie und Psychologie, ist *„allgemeine Diätetik"* (l. c. S. 2). Sie zerfällt in Güter- und Pflichtenlehre (l. c. S. 4 f.). Sie will nicht bloß begründen, sondern auch ergänzen und verbessern (l. c. S. 10). Ähnlich LIPPS (Eth. Grundfrag. 1899). Seine Ethik ist formal, perfectionistisch, individualistisch, Persönlichkeits- und Gesinnungsmoral.

Auf das Gefühl der Achtung vor der Autorität gründet die Ethik v. KIRCHMANN (Kat. d. Philos.³, S. 172). P. RÉE leitet das Sittliche (s. d.) aus dem Autoritativen, Gesetzlichen ab (Entst. d. Gewiss.).

Unbedingt verpflichtende Ideale liegen nach LOTZE dem sittlichen Handeln zugrunde. *„Pflichtenlehre"* ist die Ethik nach C. STANGE. Sie ist nicht normativ (Einl. in d. Eth. I, 11), daher kann sie nicht selbst sittliche Normen aufstellen (l. c. S. 12), auch nicht deren Inhalt begründen (l. c. S. 39). Sie hat bloß das Sittliche darzustellen (l. c. S. 40). Sie ist eine *„auf empirischer Grundlage ruhende speculative Wissenschaft"* (l. c. S. 55). Sie sucht den Inhalt des Sittlichen zu bestimmen, die allgemeinen Merkmale der als sittlich beurteilten Handlungen, die Factoren des sittlichen Inhalts, die Quelle der sittlichen Urteile, auch die Entstehungsbedingungen des Sittlichen zu finden (l. c. S. 194; II, 1 ff.).

Eine *„idio-psychologische"* Gesinnungsmoral mit einer Rangordnung von Motiven lehrt MARTINEAU. Ähnlich auch H. SCHWARZ, der einen *„Normzwang"* anerkennt (Grdz. d. Eth. 1896; Psychol. d. Will. 1900; Das sittl. Leben 1901). Im Kantschen Sinne lehren H. GREEN (Prolegom. to Ethics), J. MACKENZIE (Manual of Ethics 1892) u. a. Eine *„idealistische"* Ethik lehrt WENTSCHER. Die Ethik soll *„die möglichen Ziele menschlichen Wollens und Handelns"* zeigen und für deren Wert oder Unwert Maßstäbe an die Hand geben (Eth. I, 2). Die Ethik ist eine *„Idealwissenschaft"*, normativ (l. c. S. 3). Der Grundbegriff der Ethik ist der der Freiheit (l. c. S. 4 ff.).

Eudämonistische Gefühlstheorien stellen auf SCHUPPE (Grdz. d. Eth. u. Rechtsphilos. S. 1, 4 u. ff.), ADICKES, DÖRING (Philos. Güterlehre 1888), SIGWART (Vorfr. d. Eth., Festschr. f. E. Zeller, 1886), welcher die Aufgabe der Ethik darin setzt, *„einen allumfassenden, in sich einstimmigen Zweck als Aufgabe des menschlichen Handelns so zu construieren, daß seine Erreichung von den gegebenen Bedingungen aus möglich ist"* (Log. II, 745). RIEHL unterscheidet Ethik und Moralwissenschaft. *„Die Ethik gibt der Moral die Ziele, die Moral ist ein Weg zu diesen Zielen"* (Zur Einf. in d. Philos. S. 175).

Einen psychologischen Intuitionismus vertritt F. BRENTANO, der evidente ethische Gefühlsurteile annimmt (Vom Urspr. sittl. Erk.) Zur Werttheorie (s. d.)

gestalten die Ethik A. MEINONG (Werttheor. S. 85), EHRENFELS, KREIBIG, O. KRAUS. UPHUES definiert die Ethik als *„die Wissenschaft von der Güte oder Schlechtigkeit des Wollens oder von dem Grunde der Wertunterschiede zwischen unseren Handlungen oder Gesinnungen“* (Psych. d. Erk. I, 10).

Den Bestrebungen nach einer freien, von metaphysischen, religiösen, politischen Voraussetzungen unabhängigen Ethik dient die *„Gesellschaft für ethische Cultur“* (F. ADLER, ST. COIT, JODL u. a.).

Auf katholischer Grundlage ruht die Ethik von V. CATHREIN (Moralphilos.[3], 1899). — Eine Socialethik gibt R. GOLDSCHEID (Zur Eth. d. Gesamtwill. I). Die Ethik muß auf dem Gefühl von Lust und Unlust aufgebaut werden (l. c. S. 66, 73), psychologisch fundiert sein (l. c. S. 82), nicht bloß formal sein (l. c. S. 98), sie muß zugleich rationalistisch sein (l. c. S. 103). Sie ist Werttheorie und fragt: *„Wie schaffen wir einen Zustand, wo die Vorstellungen vom Bösen unlustbetont auftreten; resp. welche Vorstellungen sind es, an die wir Lustmomente knüpfen müssen, und welche Vorstellungen sind es, bei denen wir ein unlustbetontes Functionieren zu erstreben haben“* (l. c. S. 103).

Von Historikern der Ethik seien genannt: P. JANET (Histoire de la philos. morale et polit. 1858), H. SIDGWICK (Eth. 1879), TH. ZIEGLER (Gesch. d. Eth. 1881/1886), K. KÖSTLIN (Gesch. d. Eth. I, 1887), F. JODL (Gesch. d. Eth. in d. neueren Philos. 1882/1889) u. a. Vgl. Sittlichkeit.

Ethikotheologie s. Moralbeweis.

Ethisch (*ἠθικός*, bei CICERO: moralis): 1) sittlich (s. d.), 2) sittlich gut, 3) zur Ethik (s. d.). gehörig. ARISTOTELES nennt *ἠθικόν* alles, was aus der Sitte (*ἦθος*) entspringt oder auf (allgemeiner) Gewohnheit (*ἔθος*) beruht (*ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους*, Eth. Nic. II 1, 1103a 17). KANT stellt ethisch und juridisch in Gegensatz. Sofern die moralischen Gesetze *„auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch. Fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch“* (WW. VII, 11). H. SCHWARZ nennt ethisch die *„in das Gebiet der Ethik schlagenden sittlichen und widersittlichen Verhaltungsweisen“* (Grdz. d. Eth. S. 45).

Ethische Causalität: das Wirken sittlicher Factoren (vgl. R. GOLDSCHEID, Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 93).

Ethische Tugenden s. Tugend.

Ethischer Apriorismus: die Lehre, daß es ursprüngliche, apriorische (s. d.), in der Vernunft als solcher wurzelnde ethische Forderungen, Grundsätze gibt (KANT u. a.). Vgl. Ethik.

Ethischer Empirismus: die Ansicht, daß das Sittliche ein Product der (Gattungs-) Erfahrung sei. Vgl. Ethik.

Ethischer Idealismus s. Idealismus.

Ethischer Monismus s. Monismus.

Ethischer Skepticismus s. Skepticismus.

Ethischer Theismus s. Theismus.

Ethnographie: Völkerkunde, eine wichtige Grundlage für Psychologie und Philosophie. Vgl. Völkerpsychologie, Sociologie.

Ethologie (J. St. Mill): Wissenschaft von der socialen Bedingtheit des Ethos (Charakter) = Charakterologie (s. d.). Ribot unterscheidet *„Ethologie des individus“* und *„Ethologie des races“* (Psychol. Angl.[2], p. 42). Jetzt auch Wissenschaft vom Ursprung der sittlichen Begriffe.

Ethos (ἦθος): Temperament, Gesinnung, Gemütsart, dann (sittl.) Charakter. Heraklit: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (Fragm. 121), des Menschen Sinnesart, Charakter bedingt das Geschick des Menschen. Die Stoiker erklären: ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι (Stob. Ecl. II 6, 36).

Etwas (aliquid) = unbestimmtes Object, unbestimmter Inhalt eines Denkens, eines Bewußtseins. Nach Chr. Wolf ist *„aliquid“* das, *„cui notio aliqua respondet“* (Ontol. § 59). Nach Baumgarten ist es *„possibile, res“* (Met. § 8). Hegel definiert: *„Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectiert, ist Daseiendes, etwas“* (Encykl. § 90). *„Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß etwas zu anderem, und das andere überhaupt zu einem andern wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem andern selbst schon ein anderes gegen dasselbe“* (l. c. § 95). Gegensatz: Nichts (s. d.).

Eubulie (εὐβουλία): richtiges Überlegen, Klugheit, Einsicht (Aristoteles, Eth. Nic. VI 10, 1142 a 32 squ.). Thomas: *„Eubulia“* = *„habitus, quo bene consiliamur“* (Sum. th. I. II, 57, 6 ob. 1).

Eudämonie (εὐδαιμονία): Glückseligkeit (s. d.).

Eudämonismus (εὐδαιμονισμός, Aristoteles, Eth. Nic. IV 13, 1127 b 18) ist jede ethische Anschauung, nach welcher Motiv und Zweck des sittlichen Handelns die Gewinnung oder Förderung eigenen oder fremden Glückes (d. h. andauernder, wahrer Glückseligkeit) ist. Der Eudämonismus im weiteren Sinne umfaßt den Hedonismus (s. d.) und den Utilitarismus (s. d.), im engeren Sinne ist er vom Utilitarismus verschieden.

Eudämonisten sind Demokrit, Sokrates, die Cyniker, Kyrenaiker, teilweise Plato, Aristoteles, Epikur, Spinoza, Chr. Wolf, die meisten englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts, die Aufklärungsphilosophie (besonders die deutsche), Condillac, La Mettrie, Helvetius, Holbach, Bentham, J. St. Mill, Comte, Feuerbach, Fechner, Schuppe, Adickes, Döring, Sigwart u. a., teilweise auch H. Cornelius. Ein schroffer Gegner des Eudämonismus ist Kant. *„Eudämonist“* ist ihm jeder Egoist, der *„bloß im Nutzen und in der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt“*. *„Alle Eudämonisten sind . . . praktische Egoisten“* (Anthr. I, § 2). Gegner des Eudämonismus sind auch Kirchner, Wundt, Nietzsche, C. Stange, Unold u. a. Wentscher erklärt: *„Nicht die selbstverständlich mit jedem Willen verbundene, in seinem Begriff ‚analytisch‘ schon eingeschlossene Lust, sondern nur eine ‚synthetisch‘ zu ihm hinzutretende, als Endwirkung erhoffte Lust“* stempelt eine ethische Theorie zur eudämonistischen (Eth. I, 146; vgl. S. 148). Vgl. E. Pfleiderer, Eudämon. u. Egoism. 1880. Vgl. Glückseligkeit.

Euhemerismus: die Lehre des Kyrenaikers Euhemerus, welcher den Götterglauben aus der Verherrlichung menschlicher Heroen ableitet (Cicero, De nat. deor. I, 42). *„Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur“* (Min. Felix, Octav. 21, 1). Eine partielle Wahrheit enthält der noch heute von einigen vertretene Euhemerismus sicher. Vgl. Religion.

Eukolie: Heiterkeit, Frohsinn. Gegensatz: Dyskolie (Stoiker).

Eukrasie (*εὐκρασία*): gute, normale Mischung der Säfte im Organismus. Gegensatz: Dyskrasie (GALEN, Opp. II, 609, IX, 331). Vgl. Temperament.

Eupraxie (*εὐπραξία*): Rechttun, richtiges Handeln. Es ist ein ethisches Princip des SOKRATES (Xen. Memor. III, 9, 14). ARISTOTELES stellt die Eupraxie der *δυσπραξία* gegenüber (Eth. Nic. I 11, 1101 b 7; VI 5, 1140 b 7). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Eupraxia est eorum qui prosperantur in boni electione*“ (Sum. th. I, 68, 4).

Eusebie (*εὐσέβεια*): Gottesfurcht.

Euthymie (*εὐθυμία*): Wohlgemutheit, Seelenruhe, Frohsinn, Seelenharmonie: nach DEMOKRIT das Endziel des Handelns, die wahre Glückseligkeit (*τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ . . . ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι*, Diog. L. IX 7, 45; *τὴν δ' εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ*, Stob. Ecl. II, 6, 76). SENECA nennt die *εὐθυμία* „*stabilem animi sedem, tranquillitatem*“ (De tranqu. 2, 3).

Eutonie: Spannkraft der Seele (Stoiker; vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa II, 128).

Evidenz (evidentia): Augenscheinlichkeit, Einsicht, intuitiv fundierte Gewißheit, unmittelbare Gewißheit des anschaulich Eingesehenen oder des notwendig zu Denkenden.

EPIKUR setzt alle Evidenz (*ἐνάργεια*) in die Sinneswahrnehmung (Diog. L. X, 52), die als solche immer wahr sei (l. c. 32; Sext. Empir. adv. Math. VII, 203, VIII, 63 squ.). DESCARTES verlegt die Evidenz in die „*Klarheit und Deutlichkeit*“ (s. d.) des Denkens. Auch MALEBRANCHE erklärt: „*Evidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré*“ (Rech. I, 2). LEIBNIZ erklärt die Evidenz als lichtvolle Gewißheit, die aus der Verbindung von Vorstellungen resultiert (Nouv. Ess. IV, ch. 11, § 10). Nach LOCKE beruht alle Evidenz auf der Anschauung: „*It is in this intuition that depends all the certainly and evidence of all our knowledge*“ (Ess. IV, ch. 2, § 1). COLLIER (Clav. univ. p. 12) und die schottische Schule sprechen von apriorischen (s. d.) „*self-evident truths*“, von in sich evidenten Wahrheiten. Nach REID ist Evidenz alles, was einen Grund des Glaubens bildet (Ess. on the int. pow. of man I, p. 323). D'ALEMBERT bemerkt: „*L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup*“ (Disc. prél. p. 51). J. EBERT: „*Man pflegt diejenige Deutlichkeit eines Satzes, die hinlänglich ist, die Wahrheit desselben einzusehen, Evidenz zu nennen*“ (Vernunftl. S. 127). Bei KANT führt die Evidenz auf ein Apriori (s. d.) des Erkennens zurück. Vgl. MENDELSSOHN, Üb. d. Evidenz in metaph. Wiss., Ges. Schrift. II.

Von einem „*Evidenz- oder Überzeugungsgefühl*“ spricht SCHLEIERMACHER (Dial., zu § 88). A. LANGE beschränkt die unmittelbare Evidenz auf die Raumanschauung (Log. Stud. S. 9 f.). ULRICI versteht unter Evidenz „*die objective Denknotwendigkeit*“ (Log. S. 32). Nach SIGWART bekundet sich im Bewußtsein der Evidenz „*die Fähigkeit, objectiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden*“ (Log. I², 94). WUNDT betont, daß „*nie den einzelnen Be-*

standteilen des Denkens, den Begriffen, für sich Evidenz zukommt, sondern daß die letztere immer erst aus der Verknüpfung der Begriffe hervorgehen kann" (Log. I, 74). *„Die unmittelbare Evidenz unseres Denkens hat . . . ihre Quelle stets in der unmittelbaren Anschauung"* (l. c. S. 75). Doch ruht die Evidenz, d. h. die logische Gewißheit, auf der Sicherheit der Denkergebnisse. Das Denken muß *„zwischen den Gliedern der Vorstellung hin und her gehen und sie messend miteinander vergleichen, damit aus der Anschauung die Evidenz hervorgehe"*. *„So ist überhaupt die Anschauung nur die Gelegenheitsursache der unmittelbaren Evidenz, der eigentliche Grund derselben liegt aber in dem verknüpfenden und vergleichenden Denken"* (l. c. S. 77). Während sich die unmittelbare Evidenz auf das ursprüngliche Denkmaterial bezieht, geht die mittelbare auf den bereits verarbeiteten Stoff (ib.). SCHUPPE setzt Evidenz und Anschaulichkeit einander gleich (Log. S. 89). BRENTANO nimmt (wie schon HERBART, ALLIHN, Gr. d. allg. Eth. S. 38, u. a.) eine Evidenz der sittlichen (s. d.) Urteile an (Intuitionismus, s. d.). Nach HUSSERL ist überall da von Evidenzen im laxen Sinne die Rede, *„wo immer eine setzende Intention (zumal eine behauptende) ihre Bestätigung durch eine correspondierende und voll angepaßte Wahrnehmung, sei es auch eine passende Synthesis zusammenhängender Einzelwahrnehmungen, findet"* (Log. Unt. II, 593). Im engeren Sinne ist Evidenz der Act der vollkommensten *„Erfüllungssynthesis"* zur Intention (s. d.) (ib.). Ihr objectives Correlat ist das Sein im Sinne der Wahrheit (ib.). Vgl. Gewißheit.

Evolution: Entwicklung von niederen, einfacheren zu höheren, complicierteren, vollkommener angepaßten Seins- und Lebensformen. Es gibt eine physische und eine psychische (geistige), ferner eine ethische, sociale, sprachliche, philosophische, religiöse Entwicklung. Die biologische Entwicklung beruht auf inneren und äußeren Factoren; zu den ersteren gehören: Organbetätigung, Übung, Willensintentionen aller Art, Vererbung allmählich erworbener und eingewurzelter Eigenschaften, zu den äußeren: Wechsel der Lebensbedingungen, Kampf ums Dasein und Auslese. Die Auffassung der Dinge unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung heißt Evolutionismus. Die biologische Entwicklungstheorie überhaupt heißt Descendenztheorie (Transmutationshypothese), die in verschiedenen Formen (Lamarckismus, Darwinismus u. a.) auftritt. — *„Evolutio"* kommt bei NICOLAUS CUSANUS vor, im mathematischen Sinne (*„Linea est puncti evolutio"*). *„Auswickelung"* findet sich bei J. BÖHME, *„évolution"* und *„involution"* (im psychischen Sinne) bei LEIBNIZ.

Der Entwicklungsgedanke, dem in letzter Linie das Postulat der Continuität des Geschehens zugrunde liegt, ist sehr alt, wenn es auch zu einer Entwicklungstheorie erst spät kommt. Im *„ewigen Werden"* des HERAKLIT ist der Entwicklungsgedanke schon enthalten. Aus Feuer wird Wasser, aus diesem Erde, dann wird alles wieder Feuer u. s. w. in infinitum (Diog. L. IX, 9). Der Kampf ist der treibende Factor der Entwicklung (*πόλεμος πατὴρ πάντων*, Fragm. Mull. I, 44, 62). Nach EMPEDOKLES traten durch Urzeugung erst die Pflanzen, dann die Tiere auf, und zwar so, daß sie stückweise entstanden (Tiere mit Augen allein, Armen allein u. dgl.). Viele Mißbildungen entstanden durch zufällige Vereinigungen; diese gingen zu Grunde, während die lebensfähigen Formen sich erhielten und fortpflanzten (Plut., Plac. V, 19, 26; Aristot., De coel.

III 2, 300b 28; Simplic. Comm. zu De coel. 587 Heib.). Nach DEMOKRIT und ANAXAGORAS entstanden die Organismen aus Schlamm (Diog. L. II, 9); so auch nach ARISTOTELES. Nach ANAXIMANDER ist der Mensch aus einer Tierart entstanden (*ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη*, Plut., vgl. Euseb., Praep. ev. I, 8, 2). Landtiere und Menschen gingen aus dem Wasser hervor (wo sie fischartig lebten), indem sie sich den neuen Lebensbedingungen anpaßten (*ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους — καὶ τραφέντας — καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι*, Plut., Quaest. symp. VIII, 1, 4; Plac. V, 19, 4). SPEUSIPP betrachtet das Gute, Vollkommene als Höhepunkt der Entwicklung (*τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι*, Arist., Met. XII 7, 1072b 32). Eine beständige Weltentwicklung lehren die Stoiker. Von den Neuplatonikern und den von ihnen beeinflußten Philosophen (PLOTIN, DIONYSIUS AREOPAGITA, SCOTUS ERIUGENA, ECKHART, NICOLAUS CUSANUS, G. BRUNO, J. BÖHME u. a.) wird eine Emanation (s. d.) gelehrt. — Betreffs LUCREZ' s. Selection.

SWAMMERDAM, LEEUVENHOEK, MALPIGHI stellen eine „*Präformationstheorie*" (s. d.) für die individuelle Entwicklung auf (Ovulisten, Animalculisten). Dagegen lehrt C. F. WOLF die „*Epigenese*" (s. Präform.). Er erklärt: „*Evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam eius et attributa species, omni quidem tempore, at inconspicuum, existit, denique vero, speciem prae se ferens, si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur*" (Theor. gener. § 50). Den Begriff der psychischen Entwicklung (von inneren Zuständen der Monaden (s. d.) führt LEIBNIZ ein (Monadol. 11, 22). Überall gibt es Entwicklung und Einwicklung. „*Il semble qu'il n'y a ni génération ni mort à la rigueur, mais seulement des développements, augmentations ou diminuations des animaux déjà formés*" (Gerh. IV, 474; Monad. 73; Theod. § 30; Princ. de la nat. § 6). Eine stufenmäßige Entwicklung nimmt ROBINET an; auch LESSING und HERDER machen sich den Entwicklungsgedanken zu eigen als historische, culturliche Evolution.

KANT nimmt eine Entwicklung der Erde und des Sonnensystems aus einem Gasballe an (Allg. Naturgesch. u. Theor. d. Himm. 1755; ähnlich LAPLACE, Exposition du système du monde 1796). Kant erklärt ferner, die Analogie der Lebensformen verstärke „*die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen . . . die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint*" (Krit. d. Urt. § 80). Man kann hypothetisch „*den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen*" (ib.). GOETHE lehrt eine „*Metamorphose*", bedingt durch den „*Bildungstrieb*" und äußere Einflüsse (WW. Hempel II, 230). „*Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es anderes von seinem Platz und verkürzt seine Dauer*" (WW. XIX, 212;

XXXIII, 121). Den höheren Typen liegt ein „*Urbild*" zugrunde (l. c. XXX, 261). ERASMUS DARWIN erklärt: „*Wenn wir die große Ähnlichkeit des Baues bedenken, welche bei allen warmblütigen Tieren schon in die Augen fällt . . ., so kann man sich des Schlusses nicht enthalten, daß sie alle auf ähnliche Art aus einem einzigen lebenden Filamente entstanden sind.*" „*Von diesem ersten Rudimente bis zum Ende ihres Lebens erleiden alle Tiere eine beständige Umbildung.*" „*Sollte es wohl zu kühn sein, sich da vorzustellen, daß alle warmblütigen Tiere aus einem einzigen Filamente entstanden sind, welches die erste große Ursache mit Animalität begabte, mit der Kraft, neue Teile zu erlangen, begleitet mit neuen Neigungen, geleitet durch Reizungen, Empfindung, Willen und Associationen, und welches so die Macht besaß, durch seine ihm eingepflanzte Tätigkeit sich zu vervollkommnen, diese Vervollkommnung durch Zeugung der Nachwelt zu überliefern*" (Zoonom. sct. XXXIX, 4, 8). Die veränderten Lebensbedingungen wirkten anpassend auf die Lebewesen (Templ. of nat.). Infolge der „*Überproduction*" an Lebewesen herrscht ein Kampf um die Existenz (Zoonom. XXXIX, 4 u. Templ. of nat.). LAMARCK nimmt an, daß die höheren aus niederen Arten abstammen. Die Ursachen der Transformation sind: directe Wirkung der äußeren Lebensbedingungen, Kreuzung, besonders aber Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, welche durch Übung verändert werden (Philos. zool. 1809). G. ST.-HILAIRE erklärt die Umwandlung der Arten aus dem Einflusse der Umgebung, dem „*monde ambiant*".

Eine Entwicklung der Lebewesen lehrt in speculativer Weise die Naturphilosophie der SCHELLINGschen Schule, besonders L. OKEN und STEFFENS. SCHELLING selbst erklärt: „*Der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortschreitenden . . . Sieg des Subjectiven über das Objective*" (WW. I 10, 231). Eine dialektische (s. d.), logische „*Entwicklung*" lehrt HEGEL. Alles Endliche ist nur ein Moment (s. d.) im dialektischen Processe der Begriffsevolution des Absoluten. Vom „*An-sich*" durch das „*Anderssein*" zum „*Für-sich*" und „*An-und-für-sich*" entwickelt sich der Geist (Encykl. § 442). Das Treibende in allem ist der „*Widerspruch*" (s. d.), von einer Entstehung einer Form aus einer andern ist nicht die Rede, das wäre eine „*nebulose Vorstellung*" (Encykl. § 249). „*Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert: aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist*" (Naturphil. S. 32 f.). „*Die Entwicklung des Begriffs . . . ist zu fassen als ein Setzen dessen, was er an sich ist,*" als Äußerung, Heraustreten, Außer-sich-kommen, zugleich aber als „*In-sich-gehen ins Centrum*" (l. c. S. 39). Auch SCHOPENHAUER sieht im Absoluten (Willen, s. d.) den Quell aller Entwicklung. Auf das Kommen und Gehen der Vorstellungen im Bewußtsein wendet HERBART den Begriff der Evolution und Involution (s. d.) an (Psychol. II, § 136; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I[4], 460).

CUVIER (später AGASSIZ) nimmt Schöpfungskreise, niedere und höhere Typen der Organismen an; er vertritt geologisch die „*Katastrophentheorie*". Diese ersetzt CH. LYELL durch die Continuitätstheorie, durch die Annahme einer ruhigen, stetigen Entwicklung der Erde. Heute macht man der Katastrophentheorie wieder einige Zugeständnisse.

Die Selectionstheorie (s. d.) begründet CHARLES DARWIN (gleichzeitig mit ihm WALLACE). An Stelle der (biblischen) Lehre von der „*Constanz der Arten*" setzt er die Anschauung, daß Arten durch Stabilisierung von Varietäten entstehen und neue Arten aus sich heraus erzeugen. Als Vorläufer seiner Theorie nennt er BUFFON, LAMARCK, G. ST. HILAIRE, ERASMUS DARWIN, GOETHE, W. C. WELLS, W. HERBERT, GRANT, MATTHER, BUCH, RAFINESQUE, HALDEMANN, OWEN, FREKE, H. SPENCER (s. unten), NAUDIN, KEYSERLING, SCHAAFHAUSEN, K. E. V. BAER, HUXLEY, HOOKER u. a. Für die Idee des Kampfes ums Dasein ist vorbildlich gewesen MALTHUS (Essay on Population 1798), welcher lehrt, die natürliche Neigung der Menschen gehe dahin, sich im geometrischen Verhältnis zu vermehren, während die Erhaltungsmittel nur im arithmetischen Verhältnisse anwachsen. DARWIN bekämpft die Ansicht, als ob die Zweckmäßigkeit der Lebewesen durch Planmäßigkeit, Zweckursachen entstanden sei. Sie ist vielmehr Resultat einer Entwicklung, die allerdings großer Zeiträume bedarf. Auch variieren nicht alle Arten einer Gattung, andere erlöschen gänzlich. Die Zweckmäßigkeit der Lebewesen ist die Folge der „*Anhäufung unzähliger geringer Veränderungen*" im nützlichen Sinne (On the orig. of spec. 1859, dtsch. von Haeck, Reclam, S. 621). In der Natur wirken die Principien der künstlichen Domestication (l. c. S. 631). Es finden Variationen von Lebewesen statt. Unter ihnen sind solche, die für die Erhaltung der Individuen nützlich sind. Im Wettbewerbe um die Existenz und die Lebensbedingungen *(„struggle for life")* erfolgt eine natürliche Auslese *(„natural selection")*, d. h. die lebensfähigen, gut ausgestatteten, bevorzugten Rassen erhalten sich und pflanzen sich fort, vererben ihre Eigenschaften, und nach wiederholter Wirkung der Auslese erfolgt eine Anpassung der Lebewesen an ihre (relativ) bleibenden Lebensbedingungen. „*In dem Überleben der begünstigten Individuen und Rassen im stets wiederkehrenden Kampf ums Dasein sehen wir eine mächtig und immer wirkende Form der natürlichen Zuchtwahl. Der Kampf ums Dasein erfolgt unvermeidlich aus der allen organischen Wesen gemeinsamen hohen Vermehrung im geometrischen Verhältnisse. . . . Es werden mehr Einzelwesen geboren, als möglicherweise fortwähren können . . . Da die Einzelwesen einer und derselben Art in jeder Beziehung in engsten Mitbewerb zueinander treten, so wird gewöhnlich der Kampf zwischen ihnen am heftigsten sein.*" „*Bei Tieren mit gesonderten Geschlechtern wird in den meisten Fällen ein Kampf der Männchen um den Besitz der Weibchen stattfinden*" (l. c. S. 632 = sexuelle Auslese, „*selection in relation to sex*"). Die Tendenz der natürlichen Auslese ist, die am meisten divergierenden Nachkommen einer jeden Art zu erhalten (l. c. S. 635). Große oder plötzliche Modificationen kann sie nicht hervorbringen (l. c. S. 636; dagegen die „*Mutationstheorie*" von DE VRIES). Jede einmal erworbene Eigentümlichkeit ist lange erblich (ib.). Die Zuchtwahl der Natur paßt immer nur relativ, den jeweiligen Lebensbedingungen, an (l. c. S. 637 f.). Die Production von Varietäten (und Arten) scheint bedingt zu sein durch: physikalische Bedingungen (directe Anpassung), ferner: Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, wobei die „*correlative Veränderung*" eine Rolle spielt, auch Migration (l. c. S. 638 ff.). Die Auslese ist das Haupt-, aber nicht das einzige Mittel der Variation (l. c. S. 647). Alle höheren Tierformen stammen schließlich von vier bis fünf Vorfahren ab, vielleicht haben sich Pflanzen und Tiere aus einer Urform entwickelt (l. c. S. 652). Die Gesetze der Variation sind also: „*Wachstum nebst Fortpflanzung, Erblichkeit, die fast in der Fort-*

pflanzung enthalten ist; Variabilität zufolge indirecter und directer Wirkungen der Lebensbedingungen, und Gebrauch und Nichtgebrauch; ein so hohes Vermehrungsmaß, daß es zum Kampf ums Dasein führt, und infolgedessen zur natürlichen Zuchtwahl die Divergenz des Charakters und Erlöschen der minder verbesserten Formen enthält" (l. c. S. 659; vgl. C. 2, 3, 4, 5). Zu den Anhängern Darwins gehören viele Naturforscher und Philosophen, besonders in England (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], 439); in Deutschland besonders E. HAECKEL (s. Biogenet. Grundges.), CARUS STERNE (E. KRAUSE), O. CASPARI u. a. „*Neo-Darwinismus*" heißt die Lehre A. WEISMANNS, nach der es keine Vererbung erworbener Eigenschaften gibt; das „*Keimplasma*" variiert infolge der natürlichen Auslese (Das Keimpl. 1892; später Concessionen an die Lehre von der Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften, wie diese von HAECKEL, EIMER, HERTWIG, ROMANES, RIBOT u. a. vertreten wird). — Mit der Constanztheorie (bezw. dem Platonismus, s. d.) verbinden den Entwicklungsgedanken in verschiedener Weise TEICHMÜLLER (Darwin. u. Philos.) und O. LIEBMANN (Anal. d. Wirkl., und Platon. u. Darwin., Philos. Monatshefte IX, 1873, S. 441).

Gegen die „*Allmacht*" der Selectionstheorie erklären sich verschiedene Forscher, die im übrigen dem Evolutionismus huldigen, aber auch innere Factoren der Entwicklung und eine directe Anpassung (s. d.) annehmen, teilweise sich den Ansichten Lamarcks nähern („*Neu-Lamarckismus*"). Nach H. SPENCER ist das „*Überleben des Passendsten*" eine mitwirkende, aber nicht die Hauptursache der Entwicklung, die vor allem auf der directen Wirkung der Lebensbedingungen beruht (Psychol. I, § 189). Entwicklung überhaupt ist die Gesetzmäßigkeit des Seienden. In der Evolution zeigt sich eine Ansammlung (Integration) der Materie und eine Ausbreitung (Dissipation) der Bewegung; in der Dissolution tritt eine Absorption von Bewegung und eine Zerstreuung von Materie ein: „*Evolution under its simplest and most general aspect is the integration of matter and concomitant dissipation of motion; while dissolution is the absorption of motion and concomitant disintegration of matter*" (First Princ. § 97). Es gibt eine „*simple*" and „*composed evolution*" (l. c. § 98). Von unzusammenhängender Gleichartigkeit geht die Entwicklung zu zusammenhängender Mannigfaltigkeit über, das Homogene differenziert sich, und die Mannigfaltigkeit integriert sich zu einer höheren Einheit u. s. w. Das gilt für das Anorganische, Organische, Psychische und Sociale (Psychol. I, § 75 u. Princ. of Sociology I). Mit der Psychologie (s. d.) und Metaphysik verbinden den Evolutionismus SULLY, ROMANES, J. CROLL, J. C. S. SCHILLER u. a., mit der Ästhetik GRANT ALLEN, mit der Ethik (s. d.) LESLIE STEPHEN, S. ALEXANDER u. a., mit der Sociologie (s. d.) B. KIDD, LUBBOCK, TYLOR, mit der Religionsphilosophie (s. d.) E. CAIRD, M. MÜLLER u. a. Auf die Sprachwissenschaft wenden den Evolutionsbegriff an SCHLEICHER u. a. Einen geistigen Evolutionismus (vermittelt durch „*idée-forces*", s. d.) lehrt A. FOUILLÉE (ähnlich DURAND DE GROS, GUYAU). SIMMEL: „*Es ist allenthalben das Schema höherer Entwicklungsstufen, daß das ursprüngliche Aneinander und die unmittelbare Einheit der Elemente aufgelöst wird, damit sie, verselbständigt und voneinander abgerückt, nun in eine neue, geistigere, umfassendere Synthese vereinheitlicht werden*" (Philos. d. Geld. S. 517).

Eine Entwicklung der Welt in zweckmäßiger Weise nimmt CZOLBE an (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 176), so auch L. GEIGER, L. NOIRÉ, CARNERI

(Sittl. u. Darwin. S. 17 ff.). Nach E. v. HARTMANN ist die natürliche Auslese *„geeignet, das mit der Umgebung nicht Harmonierende zu beseitigen und nur das mit der Umgebung Harmonierende bestehen zu lassen"*. Sie wirkt aber nur negativ, setzt die Existenz des Zweckmäßigen schon voraus (Kategorienl. S. 460 ff.). In der organischen Natur ist es *„offenbar, daß das Zweckmäßige, was in der Auslese sich bloß bestandfähig erweist, aus einer unbewußten Abänderungstendenz stammt, die nach Richtung und Intensität beschränkt ist und final bestimmt sein muß, um zu einer Steigerung der Organisationshöhe zu führen"*. Der Kampf ums Dasein ist nur ein *„Handlanger der Idee"* (l. c. S. 461; Philos. d. Unbew. III[10], 331 ff.). Ähnlich lehrt REINKE (Einl. in d. theoret. Biol.). WUNDT betont, die *„Auslese"* setzt schon Zweckmäßigkeit voraus, um ansetzen zu können, sie ist nur ein *„Hilfsprincip"*. Die organische Entwicklung ist das Erzeugnis äußerer und innerer Factoren, die Selbsttätigkeit der Organe spielt hierbei eine wichtige Rolle. Die Anpassung erfolgt durch wiederholte, sich vererbende functionelle Übung von Generationen. Allmählich erworbene, beharrlich gewordene Abänderungen müssen vererbt werden. Vermöge der *„Heterogonie der Zwecke"* häuft sich die Zweckmäßigkeit, ohne daß ein Vorauswissen, Vorauswollen des Endstadiums nötig ist (Syst. d. Philos.[2], S. 315 ff., 542 ff.; Log. I[2], S. 659, II[2], 1, S. 551 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 642 f.; Eth.[2], S. 206). Die physische Entwicklung ist die Wirkung einer psychischen, durch Trieb und Willen bedingten allgemeinen Evolution. Der Wille (s. d.) ist der Erzeuger objectiver Naturzwecke. Die Willensimpulse sind das primum movens, sie modificieren die Lebensweise, diese Modificationen befestigen, mechanisieren, vererben sich (Syst. d. Phil.[2], S. 322 ff., 329 ff.). Die organische ist die Vorstufe der geistigen Entwicklung des Menschen (Gr. d. Psychol.[5], S. 335 ff.). Die geistigen Entwicklungsgesetze sind: das Gesetz des geistigen Wachstums, der Heterogonie der Zwecke (s. d.), der Entwicklung in Gegensätzen (s. d.). R. HAMERLING betrachtet als Principien und Hebel der Entwicklung den Lebenswillen als Gestaltungstrieb, das Bestreben der Wesen, ihren Zustand im Sinne der möglichst geringen Unlust und der möglichst größten Lust zu verbessern, die Anstrengung der Organe (Übung), den Kampf ums Dasein, das M. WAGNERsche Migrationsprincip (Atomist. d. Will. II, 132). JODL erklärt: *„Der bewußte, denkende Wille des Menschen ist nicht bloß Product der Welt, sondern auch Factor, eine Kraft unter andern Kräften. Die Evolution des Menschen ist nicht . . . das Werk blinder Naturkräfte . . ., sondern das Ergebnis stetigen Zusammenwirkens der blinden Naturkräfte mit den sehend gewordenen Naturkräften, d. h. menschlichen Zweckgedanken"* (Lehrb. d. Psychol. S. 160). L. STEIN überträgt den Evolutionsgedanken auf die geistigen Vorgänge (An d. Wende d. Jahrh. S. 21). Über sociale Auslese handeln GIZYCKI (Moralphilos. S. 516), O. AMMON, A. TILLE, K. JENTSCH (Socialauslese) u. a.

Gegen die Allgemeinheit des Kampfes ums Dasein erklärt sich E. DÜHRING. *„Äußerstenfalls findet eine Art gegenseitiger Abgrenzung statt, indem eigene Bereiche gegen fremde Ausnützung verteidigt werden"* (Wirklichkeitsphilos. S. 98 f.). ROLPH setzt statt des Kampfes ums Dasein als Entwicklungsprincip den *„Kampf um Mehrerwerb"*, Kampf um Lebensmehrung (Biol. Probl.[2], 1884, S. 97). In der Ethik wird er zum Kampf um Bevorzugung, Macht u. dgl. Das *„Streben nach stetiger Verbesserung der Lebenslage ist der charakteristische Trieb von Tier und Mensch"* (l. c. S. 222 f.). NIETZSCHE betrachtet als Lebensziel den

Willen zur Macht. Die Organismen kämpfen um Macht, Vorrang, Ausbeutung. Die von innen her gestaltende Gewalt, welche die äußeren Umstände ausnützt, ist der treibende Factor der Entwicklung. Selection ist nicht von tiefer und dauernder Wirkung; jeder Typus hat seine Grenze, über die er nicht hinaus kann. Zufällige Variationen können nicht von Vorteil sein. Der Kampf ums Dasein ist *„nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriction des Lebenswillens; der große und der kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“* (WW. V, S. 285, XV, 296, 303, 314 ff., 317, 319, 322 f., VII, 2, S. 370 ff.). — Nach STUMPF ist *„einer im ganzen stetig fortschreitenden Entwicklung auf physischem Gebiet eine unstetige auf psychischem zugeordnet“* (Der Entwicklungsged. S. 58). Es gibt einen *„Entwicklungsplan“* (KÖLLIKER), *„ein solches mechanisches Verhältnis gegebener Elemente, demzufolge sie sich zu zweckmäßigen Endgebilden weiter entwickeln können bez. müssen“* (l. c. S. 63). L. BUSSE betont die Rolle, die Wille und Gefühl im Kampf ums Dasein und für die Anpassung spielen (Geist u. Körp. S. 244 f.). Wir haben *„eine unstetige — deshalb doch nicht planlose und ungeordnete — Entwicklung auf der psychischen Seite, verknüpft mit einer stetigen und allmählichen Entwicklung auf der physischen Seite“* (l. c. S. 476 f.). *„Nicht aus primitiven psychischen Atomen gehen die höheren geistigen Wesen hervor, sondern mit bestimmten Stufen, welche die Entwicklung in ihrem fortschreitenden Gange erreicht, ist das Auftreten neuer, aus den bereits vorhandenen Formen nicht folgender Formen geistigen Lebens verknüpft“*, die nun die physische Entwicklung beeinflussen (l. c. S. 477). Vgl. Erkenntnis, Ethik, Psychologie, Sociologie, Selection.

Evolutionismus s. Evolution, Ethik.

Ewigkeit: unbegrenzte Dauer, zeitloses Sein. Im Begriff des (absoluten) Seins liegt schon das Nicht-entstanden-sein und Nicht-zunichte-werden, die Beharrung, das Währen durch alle Zeit hindurch. Die Zeit betrifft nur das Geschehen, nicht das Seiende, den Grund (die Substanz) des Geschehens. Der Begriff der Ewigkeit beruht auf einem logisch-ontologischen Postulat.

Die Eleaten lehren die Ewigkeit des Seins (s. d.). Nach XENOPHANES ist nur das einzelne Ding vergänglich (*πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι*, Diog. L. IX, 19). HERAKLIT lehrt ein ewiges Werden (s. d.). Die Welt war immer, immer wird sie sein (Mull. Fragm. I, 20), ewig ist das Gesetz des Werdens (l. c. 8). Ewig ist das Apeiron (s. d.) des ANAXIMANDER, ewig sind die Atome (s. d.) des DEMOKRIT, die Ideen (s. d.) PLATOS (Phaedo 211 A, B; *ἀεὶ ὄν, ἀίδιον, αἰών*: Lach. 198 D, Men. 86 A, Tim. 29 A). ARISTOTELES versteht unter Ewigkeit (*αἰών*) das unvergängliche, die Zeit einschließende Sein (*τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται*, De coel. I 9, 279a 24). Das Ewige wird von der Zeit nicht berührt (*τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ, οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου*, Phys. IV 12, 221b 4). Das Weltall ist ewig (*οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον*, De coel. II 1, 283b 28). Ewig ist Gott (s. d.), der unbewegte Weltbeweger (*τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον*, Met. XII 7, 1072b 29). Ewig ist die kreisförmige Himmelsbewegung (De gener. et corr. II 11, 338a 18). Die Stoiker lehren die Ewigkeit des *πνεῦμα* (s. d.),

der Weltsubstanz (*ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος*, Diog. L. VII, 137); ewig ist auch die Wiederkehr des Gleichen, die Apokatastasis (s. d.). Nach PLOTIN ist die Welt ewig, denn die Zeit (s. d.) entstand erst in und mit der Welt. Ewigkeit ist „*Leben, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat*", ewig ist, „*was weder war noch sein wird, sondern nur ist, also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in der Zukunft hat*" (Enn. II, 7, 3). BOËTHIUS definiert Ewigkeit als „*nunc stans*", „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*". „*Sempiternitas et aeternitas differunt. Nunc enim stans et permanens aeternitatem facit; nunc currens in tempore sempiternitatem.*" Gott ist ewig, die Welt nur unbegrenzt dauernd (Consol. philos. V).

ORIGENES lehrt eine „*creatio continua*" (s. Schöpfung) der Welt. Nach AUGUSTINUS ist die Welt in Gott ewig gewesen, da die Zeit erst mit ihr entstand. „*Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret*" (De civ. Dei XI, 4, 6; Confess. XI, 11). Die Ewigkeit der Welt behaupten NEMESIUS, AVICENNA, AVERROËS u. a. GILBERTUS PORRETANUS erklärt: „*Aeternitas est mora indeficiens et immutabilis.*" Nach RICHARD VON ST. VICTOR ist Ewigkeit „*diuturnitas sine initio, carens omni mutabilitate.*" ALBERTUS MAGNUS bestimmt das „*aevum*" als „*mensura eorum, quae facta sunt, sed finem non habent*" (Sum. th. I, qu. 23). Ewig ist nur Gott, der durch und in sich ist (l. c. II, 1, 3). Wäre die Welt ewig, so würde sie Gott gleichen. Dagegen ist THOMAS, doch ist es Glaubenssache, die Erschaffung der Welt (mit der Zeit zugleich) anzunehmen. „*Deus est omnino extra ordinem temporis*" (in l. perih. 1, 14 f.). Das „*aevum*" ist die Dauer der unvergänglichen Dinge, nicht Zeitlosigkeit. So auch SUAREZ (Met. disp. 50, set. 5, 1). „*Aeternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem essendi et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis*" (l. c. 50, sct. 3).

Nach G. BRUNO ist das All ewig, nur dessen Gestaltungen sind vergänglich (De la causa V). HOBBES definiert Ewigkeit als „*non temporis sine fine successio, sed nunc stans*" (Leviath. 46). DESCARTES läßt die Frage nach der Ewigkeit der Welt unentschieden. SPINOZA betrachtet die Substanz (s. d.) als ewig, als in und durch sich seiend. „*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*" (Eth. I, def. VIII). „*Ad naturam substantiae pertinet existere*" (l. c. prop. VII), denn sie ist „*causa sui*" (s. d.). „*Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere*" (l. c. dem., vgl. Ep. 29). Auch die Attribute (s. d.) der göttlichen Substanz sind ewig. „*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*" (l. c. prop. XIX). „*Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit*" (l. c. prop. XVII). „*Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna*" (l. c. prop. XIX, dem.); „*sequitur Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia*" (l. c. prop. XX, coroll. II). Die Vernunft (s. d.) betrachtet alles, die Dinge in ihrer ewigen Notwendigkeit, „*sub quadam aeternitatis specie*", so, wie sie dem göttlichen Urgrunde folgen (l. c. II, prop. XLIV), d. h. zeitlos (De emend. int.), so wie sie in Gott ideell sind.

„Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus eadem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt“ (Eth. V, prop. XXIX, schol.). Ewigkeit ist nicht mit Dauer (s. d.) zu verwechseln. *„Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur“* (l. c. I, def. VIII, explic.).

Nach Locke gelangt man zur Idee der Ewigkeit durch das Vermögen, Vorstellungen von Zeitlängen, so oft man will, in Gedanken zu wiederholen, ohne hierbei zu einem Ende zu kommen (Ess. II, ch. 14, § 31). Nach Condillac entsteht die Idee der Ewigkeit, indem wir eine Dauer als unbestimmt, ohne Anfang und Ende auffassen (Trait. d. sensat. I, ch. 4, § 14). Nach Leibniz entspringt der Ewigkeitsbegriff nicht aus den Sinnen (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 27). Ewig ist Gott, ewig werden die Monaden von Gott geschaffen (Monadol. 6, 47), ewig bleiben sie, im Wandel ihrer Complexionen, bestehen (l. c. 76 f.). — Kant sieht in der Zeit (s. d.) eine subjective Anschauung, daher muß er das Sein als ewig (zeitlos) setzen (s. Antinomien). Schelling bestimmt Ewigkeit als *„Sein in keiner Zeit“* (Vom Ich S. 105 f.), Hegel als *„absolute Zeitlosigkeit“* des Begriffes, Geistes (Naturphil. S. 55). Der dialektische Proceß des Absoluten ist ewig, setzt erst die Zeit (s. d.). Das Endliche ist vergänglich, zeitlich. *„Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.“ „Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraction von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere“* (Encykl. § 258). K. Rosenkranz erklärt: *„Die Zeit als absolute Totalität gedacht, wie sie ohne Anfang und Ende mit dem absoluten Continuum des Raumes identisch ist, also das Abstractum ihres Begriffs, das weiter keine Bestimmung zuläßt, nennen wir Ewigkeit“* (Syst. d. Wiss. S. 192). Wer ein Absolutes annimmt, bestimmt dieses als ewig (Schopenhauer, Fechner, E. v. Hartmann, H. Spencer, E. Haeckel, Wundt u. a.). Nach Lotze hat nur das Wertvolle Ewigkeit (Psychol. § 81). Ähnlich wie Herbart (Psych. als Wiss. II, § 148) erklärt Volkmann: *„Die . . . nach beiden Seiten hin über jede Grenze hinaus construierte leere Zeitreihe nennen wir die Ewigkeit. Sie ist . . . das Vorstellen eines Vorstellens, d. h. ein Gefühl. Die Ewigkeit ist ein, ja das dem reinen Begriff der Zeit gemäß construierte Schema: der Begriff der Zeit ist der Begriff des Nacheinander, und die Vorstellung der Ewigkeit ist der Versuch, dies Nacheinander in einer Anschauung darzustellen“* (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 29). G. Spicker betont: *„Der Begriff ‚Ewigkeit‘ schließt . . . die Zeitlichkeit aus; man kann sich darunter nichts anderes vorstellen, als ein Sein mit dem Attribut der Aseïtät, d. h. eine absolute Realität, die sich aus keiner höheren Ursache ableiten läßt, sondern die Kraft zu existieren in sich selbst trägt“* (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 106 f.). Nach O. Caspari ist Ewigkeit nicht Zeitlosigkeit, sondern *„die real fortschreitende ewige Zeit“* (Zusammenh. d. Dinge S. 170). Renouvier (wie Dühring) nimmt nur eine

Ewigkeit a parte post, nicht a parte ante an; es gibt einen Anfang der Phänomene (Nouv. Monadol. p. 16). Vgl. Zeit, Unendlich, Schöpfung, Materie.

Exact: vollendet, genau. Exacte Wissenschaften im engeren Sinne sind nur diejenigen, die auf Mathematik (und Logik) direct beruhen, im weiteren alle Disciplinen, in welchen Gesetze (s. d.) sich aufstellen lassen.

LEIBNIZ spricht von *„idées exactes“*, *„qui consistent dans les définitions“* (Nouv. ess. II, ch. 9). BERKELEY hält es *„unter der Würde des Geistes“*, *„allzusehr nach Exactheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweise, wie sie aus denselben folge, zu streben“* (Princip. CIX). E. DÜHRING bemerkt: *„Die wahre Exactheit, also Genauigkeit in einem allgemeineren Sinne des Wortes, muß sich überall schaffen lassen, wo man sich nur entschließen will, redlich das, was man weiß, von dem zu unterscheiden, was man nicht weiß, und die Art, wie und woher man etwas weiß, genau festzustellen und anzugeben“* (Log. S. 24; vgl. RIEHL, Phil. Krit. II, 2, S. 23; LIEBMANN, Anal. d. Wirkl.[2], S. 282).

Exaltation: Aufgeregtheit, Übererregung, Vorwalten der erregenden, sthenischen Affecte (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 327). Mit den Depressions- (s. d.) bilden Exaltationszustände charakteristische Symtome allgemeiner psychischer Störungen (vgl. KRAEPELIN, Psychiatrie I[5]).

Excentrischen Empfindung, Gesetz der, s. Projection.

Exclusi tertii (medii) principium: Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Mittleren): A ist B oder Nicht-B, ein Drittes ist unmöglich. Von zwei Urteilen, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, muß eines wahr sein; es können nicht beide Urteile zugleich und in derselben Beziehung wahr oder falsch sein. Der Satz folgt unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches (s. d.).

Schon ARISTOTELES spricht das Princip aus: *τῶν δ' ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ* (Met. X 7, 1057a 33). Bei den Scholastikern findet es sich wiederholt (vgl. PRANTL, G. d. Log. IV). Nach G. E. SCHULZE drückt der Satz *„diejenige Einrichtung des Verstandes aus, vermöge welcher der einander unmittelbar entgegengesetzten Begriffe immer nur zwei (nicht drei, non datur tertium, oder noch mehrere) möglich sind“* (Grunds. d. allg. Log.[3], S. 34). Nach FRIES lautet der Satz: *„Jedem Gegenstand kommt entweder ein Begriff oder dessen Gegenteil zu“* (Syst. d. Log. S. 176). Nach HEGEL: *„Von zwei entgegengesetzten Prädicaten kommt dem Etwas nur das eine zu, und es gibt kein Drittes“* (Encykl. § 119). *„Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will und, indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das ebensowohl auch als + A und als — A gesetzt ist“* (ib.). HERBART erörtert den Satz ausführlich (De princ. log. excl. med. 1833). SCHOPENHAUER formuliert: *„Jedem Subject ist jegliches Prädicat entweder beizulegen oder abzusprechen.“* *„Hier liegt im Entweder-Oder schon, daß nicht beides zugleich geschehen darf, folglich eben das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruches besagen: Diese würden also als Corollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C 9). Nach SIGWART besagt der Satz, *„daß von zwei contradictorisch entgegengesetzten*

Urteilen das eine notwendig wahr ist" (Log. I, 196); nach B. ERDMANN: „*Wenn ein bejahendes Urteil als wahr gegeben ist, so ist das widersprechende verneinende falsch und umgekehrt*" (Log. I, 366). WUNDT bestimmt den Satz als „*Grundgesetz der disjunctiven Urteile*". „*In der Formel ‚A ist entweder B oder non-B' ist das Ideal einer logischen Disjunction aufgestellt, insofern die Begriffe B und non-B einerseits schlechthin voneinander verschieden sind, anderseits aber ein dritter Begriff zwischen ihnen nicht existiert*" (Log. I, 509). SCHUPPE meint, es lasse sich „*bei der Unbestimmtheit der Begriffe und der Mehrdeutigkeit der Worte nur behaupten, daß jeder in einem Ganzen ins Auge gefaßte Einzelzug mit jeder Prädicatsvorstellung entweder identisch ist oder nicht*" (Log. S. 43). Nach SCHUBERT-SOLDERN spricht der Satz nur aus, daß „*zwei Inhalte oder die Beziehungen zweier Inhalte entweder vereinbar oder unvereinbar, trennbar oder untrennbar, unterscheidbar oder ununterscheidbar seien*" (Gr. e. Erk. S. 175). Vgl. HAGEMANN, Log. u. Noet.[5], S. 23).

Exclusive Urteile *(„propositiones exclusivae")* heißen Urteile, die einem Subject mit Ausschluß aller andern ein Prädicat zuschreiben *(„nur S ist P")*.

Exemplarisch: urbildlich, vorbildlich (so bei KANT, Krit. d. Urt. § 17).

Exercitation s. Übung.

Existential s. Sein.

Existentialgefühl s. Sein.

Existentialität: Wirklichkeitscharakter.

Existentialurteile sind Urteile, welche die Existenz, das Sein (s. d.) eines Objects aussagen, behaupten: A ist, existiert, es gibt ein A, d. h. A gehört zur Klasse der vorfindbaren, physischen oder psychischen Wesenheiten, nicht zu bloßen Wörtern oder Phantasieproducten. Vgl. Sein.

Ex mere negativis et particularibus nihil sequitur: Aus lauter particulär verneinenden Prämissen ist kein richtiger Schluß zu ziehen.

Exoterisch (*ἐξωτερικός*, nach außen hin; ARISTOTELES, Top. VIII 1, 151b 9): „*für die Außenstehenden, Nicht-Eingeweihten, Laien*", „*populär*". ARISTOTELES versteht unter *ἐξωτερικοὶ λόγοι* „*außerphilosophische, d. h. nicht streng philosophische, wenigstens nicht streng methodische Erörterungen, ohne Rücksicht darauf, ob sie von ihm oder anderen angestellt waren*" (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 228). „*Exoterisch*" heißen die dialogisch verfaßten Schriften des ARISTOTELES im Unterschiede von den „*esoterischen*". Das Wort „*esoterisch*" bedeutet jetzt so viel wie fachlich, in die Tiefe gehend.

Experientia: Erfahrung (s. d.), Kunde, Forschung.

Experiment (experimentum, Erfahrung, Versuch): willkürliche, planmäßige Beobachtung unter künstlich hergestellten Bedingungen; Herstellung von „*Wirkungen*", um daraus die bestimmten Ursachen, von „*Ursachen*," um die Wirkungen kennen zu lernen. Das Experiment wird in den Naturwissenschaften und in der Psychologie verwandt.

Experimente werden schon im Altertum angestellt, auch im Mittelalter (Alchymie), systematisch erst seit dem 17. Jahrhundert. Auf die Notwendigkeit des Experimentierens weisen philosophischerseits im Mittelalter ALBERTUS MAGNUS, ROGER BACON, J. BURIDAN, später PARACELSUS, L. VIVES, GALILEI

u. a. hin. dann DESCARTES, besonders aber F. BACON. Nur der methodische Versuch hat Wert (Nov. Organ. I, 70, 82, 100). Eine Vergleichung der Fälle nach gradweisen *„Instanzen“* (s. d.), endlich die Bestätigung durch das *„experimentum crucis“* ist notwendig. CHR. WOLF definiert: *„Experimentum est experientia, quae versatur circa facta naturae, quae nonnisi interveniente opera nostra contingunt“* (Psychol. empir. § 456). WUNDT versteht unter Experiment *„eine Beobachtung, die von willkürlichen Einwirkungen des Beobachters auf die Erscheinungen begleitet wird“* (Log. II, 277). Durch das (directe oder indirecte) Experiment erfolgt ein *„Isolieren und Variieren“* der Umstände (l. c. S. 278). JEVONS erklärt: *„Experiment is . . . observation plus alteration of conditions“* (Princ. of science², p. 400). Vgl. Psychologie.

Experimentell (experimentalis: erfahrungsmäßig): auf dem Wege des Experimentes. Experimentelle Psychologie s. Psychologie.

Experimentum crucis: entscheidendes Experiment (s. d.).

Explication: 1) Erklärung (s. d.), 2) Entfaltung, Auseinanderlegung der Einheit in die Vielheit, Gottes in die Welt. So bei PLOTIN, der die Dinge die *„entfaltete Zahl“* nennt (Enn. VI, 6, 9). Dann bei NICOLAUS CUSANUS. Die Zahl ist nach ihm *„explicatio unitatis“*, die Bewegung *„explicatio quietis“* (Doct. ignor. I, 3). In Gott (s. d.) ist alles zur Einheit *„compliciert“* (s. Complicatio), die Dinge sind die Entfaltung *(„explicatio,“ evolutio“)* Gottes (l. c. II, 2, 3; De poss. f. 175). HEGEL lehrt eine dialektische, logische Selbstentfaltung der Wirklichkeit (des *„Begriffes,“* s. d.) in eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen. *„Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede andre gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Übergehen in anderes. Diese Formbestimmung ist in einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das In-sich-gehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explication des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebensosehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird“* (Encykl. § 84).

Explicite: entfaltet, ausdrücklich, in einem besonderen Urteile gesetzt. Implicite: mit eingeschlossen, mit gesagt, ohne besonderen Bewußtseinsact.

Exponibilia: erklärungsbedürftige Wörter (Scholastik).

Exponible Sätze *(„propositiones exponibiles, explicabiles“):* Sätze, die erklärungsbedürftig sind. KANT: *„Urteile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckterweise, enthalten ist, so daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze“* (Log. S. 711). *„Eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen“* heißt sie *„exponieren“*. Die ästhetische Idee (s. d.) ist eine *„inexponible Vorstellung der Einbildungskraft“*, sie kann *„keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann“* (Krit. d. Urt. § 57, Anm. I).

Exposition (logische): Erörterung (s. d.).

Ex praecognitis et praeconcessis sc. argumentatio: Schluß oder Beweis aus allgemein Anerkanntem, Zugegebenem (vgl. LOCKE, Ess. IV, ch. 2, § 8; LEIBNIZ, Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 8).

Ex pure negativis et particularibus nihil sequitur: Aus rein negativen oder particulären Obersätzen folgt nichts.

Extension: Ausdehnung (s. d.).

Extensität: Ausgedehntsein, Flächenhaftigkeit. Vgl. Raum.

Extensiv: ausgedehnt. Extensive Schwelle, s. Schwelle.

Extensivität: der Charakter der Ausdehnung, des Auseinander-seins.

Exteriorität: Äußerlichkeit, Außer-uns (s. d.). Nach RENOUVIER ist die *„altérité“*, *„extériorité“* der Monaden (s. d.) unmittelbar im Bewußtsein gegeben (Nouv. Monadol. p. 7 ff.).

Externalisation s. Localisation.

Externe, das. R. WAHLE nennt so *„alle Farben, Gestalten der an sich bestehenden Dinge, auch die Töne“*. Unser Leib, unsere Empfindungen auf demselben, unser Wahrnehmen des Externen sind das *„Subjective“* (Das Ganze d. Philos. S. 169).

Extramental: außer dem Geiste, außerhalb des Bewußtseins, nicht im Bewußtsein gegeben (CLIFFORD, HODGSON u. a.). Vgl. Object.

F.

Factum: Geschehnis, Tatsache (s. d.).

Fähigkeit *(„facultas“)*, s. Vermögen, Kraft, Disposition, Anlage.

Fallacien: Trugschlüsse (s. d.).

Fälle, richtige und falsche, s. Methode.

Falsch ist jedes Urteil, das: 1) einem als wahr anerkannten Urteil widerspricht, 2) etwas aussagt, was a. den Denk- oder Anschauungsgesetzen (Axiomen), b. der methodisch verarbeiteten Erfahrung (direct oder indirect) widerspricht. Vgl. Wahrheit, Irrtum.

Farbenblindheit (Daltonismus): 1) totale, besteht darin, daß jeder Lichtreiz farblos, als reine Helligkeit empfunden wird, 2) partielle *(„Dichromasie“)*, besteht in der Unempfindlichkeit für bestimmte Farben (Rot-, Grün-, Violettblindheit). Vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 88 f., KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 138; HOLMGREN, Die Farbenblindh. 1878; Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. Bd. 3, 4, 5, 13, 19, 20.

Fatalismus: Lehre von der unbedingten Herrschaft des Schicksals (s. d.), des Fatums, von der absoluten Vorherbestimmung (Prädestination, s. d.) alles Geschehens, derart, daß es gleichgültig ist, wie man handelt, da ein bestimmter Effect auf jeden Fall — infolge des Willens Gottes, des Schicksals, des Causalnexus — eintreten muß. Vom Determinismus (s. d.) unterscheidet sich der Fatalismus darin, daß er die causale, active Rolle des Willens verkennt, der doch auch ein nicht zu übergehender Factor des Geschehens ist. Dem Fatalismus huldigen in verschiedener Weise einige Stoiker (Diog. L. VII, 149; CICERO, De nat. deor. I, 25, 70) und der Islam. Gegen den Fatalismus erklärt sich u. a. GIZYCKI (Moralphilos. S. 313 ff.). Vgl. Willensfreiheit.

Fatum: Schicksal (s. d.).

Faule Vernunft (*ἀργὸς λόγος*, ignava, pigra ratio): die fatalistische Meinung, daß das Handeln des Menschen keinen Einfluß auf sein Schicksal habe, weil alles vorherbestimmt sei (vgl. CICERO, De fato 12, 28). KANT versteht unter der „*faulen Vernunft*“ „*jeden Grundsatz, welcher macht, daß man seine Naturuntersuchung, wo es auch sei, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe*“ (Krit. d. r. Vern. S. 534).

Fechnersches Gesetz s. Webersches Gesetz.

Feeling bedeutet in der englischen Psychologie bald ein zwischen Empfindung und Gefühl schwankendes, bald ein Empfindung und Gefühl (sensation and emotion) einschließendes Bewußtseinselement („*Gefühl*“ im allgemeinen Sinne, s. d.), bald ein Gefühl selbst. (Vgl. A. BAIN, Sens. and Int.[3], p. 3; SPENCER, Psychol. I, § 48).

Fehler s. Methode.

Fehlschluß s. Paralogismen, Sophismen.

Feinheit der Empfindlichkeit und der Unterschiedsempfindlichkeit steht im reciproken Verhältnis zur „*mittleren Variation*“ (m V) der Aussagen über Reize und Reizdifferenzen (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 52).

Felapton ist der zweite Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Feld der Aufmerksamkeit, s. Aufmerksamkeit, Blickfeld.

Ferio ist der vierte Modus der ersten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferison ist der sechste Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferment nennt J. B. VAN HELMONT die „*causa excitans*“, welche die in der Materie schlummernden Anlagen entwickelt.

Fernwirkung, psychische, s. Telepathie.

Fertigkeit (*ἕξις*, habitus) heißt jede durch Übung (s. d.) erworbene günstige Disposition (s. d.) zu Handlungen bestimmter Art. ARISTOTELES sieht in den Tugenden (s. d.) *ἕξεις ψυχῆς* (Eth. Nic. I 13, 1103a 9; II 2, 1104b 19). Von der *ποιητικὴ ἕξις* ist die *πρακτικὴ ἕξις* zu unterscheiden (l. c. VI 4, 1140a 4; VI 13, 1144b 8). SCHLEIERMACHER betrachtet die Tugend (s. d.) auch als Fertigkeit. „*Wenn die Gesinnung diejenige Qualität ist, wodurch überhaupt die Einigung der Natur mit der Vernunft produciert wird: so ist die sittliche Fertigkeit diejenige Qualität, wodurch diese Einigung in einem Menschen in einem bestimmten Grade besteht, und von diesem aus sich in allen wesentlichen Richtungen weiter entwickelt*“ (Philos. Sittenl. § 310). Die Fertigkeit besteht aus einem „*combinatorischen*“ und einem „*disjunctiven*“ Factor (l. c. § 311). Nach W. JERUSALEM sind Fertigkeiten „*automatisch gewordene Bewegungsreihen*“ (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 187). Vgl. Vermögen.

Fesapo ist der vierte Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz

allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Festino ist der dritte Modus der zweiten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Fetischismus: Verehrung von irgendwie auffallenden Gegenständen, bezw. der Geister, die in diesen hausen (vgl. FR. SCHULTZE, Der Fetisch. 1871). — J. ST. MILL, E. MACH, NIETZSCHE sehen im Kraft- bezw. Causalbegriff einen Rest von Fetischismus. Vgl. Causalität.

Fiat s. Wille.

Fictionen (wissenschaftliche) heißen Annahmen, die wir nur zu heuristischem (s. d.) Zwecke machen. Vgl. HUME, Treat. II, sct. 4; LOTZE, Gr. d. Log. S. 87.

Fidential heißt bei R. AVENARIUS der „*Charakter*“ (s. d.) der „*Heimhaftigkeit*“, das Bekanntheitsgefühl (Krit. d. rein. Erf. II, 31).

Figuren s. Schlußfigur.

Finalität: die Kategorie des Zweckes (s. d.), die teleologische (s. d.) Wirksamkeit; „*final*“ ist, was auf Zwecke sich bezieht, zielstrebig ist.

Finis: Zweck (s. d.), Endzweck.

Fixe Idee s. Zwangsvorstellung.

Fließen der Zeit s. Zeit. Fließender Raum s. Raum.

Fluenten: Raum und Zeit als „*fließende*“ Größen. Die Momente der Fluenten sind „*Fluxionen*“ (NEWTON, Meth. flux. Opusc. I, p. 54).

Fluidum: Flüssigkeit. Bei PATRITIUS eines der Elemente (s. d.). Im 18. Jahrhundert glaubt man an Nervenfluida.

Folge (*ἀκολούθησις*, consecutio) s. Grund.

Folgerung s. Conclusion, Schluß.

Form (*εἶδος*, *μορφή*, forma) und Stoff (s. d.) sind Correlata, Reflexionsbegriffe (s. d.). Die Form eines Objects ist allgemein das „*Wie*“ desselben im Unterschiede vom „*Was*“, vom Inhalte. „*Form*“ heißt jede (äußere oder innere, materielle oder geistige) Ordnungseinheit in einer Mannigfaltigkeit von Bestandteilen einer Sache, eines Geschehens, eines Gedankens, eines Kunstwerkes. Die Art und Weise des Zusammenhanges, der Verknüpfung von Teilen in einem Ganzen bildet die Form eines Objects. Die Form gilt jetzt als etwas Passives, als bloßes Product oder höchstens als Vorbild, früher (besonders im Mittelalter) hatte der Formbegriff einen höheren Wert, die Form war etwas Actives, Gestaltendes, Innerliches, Substantielles, Dynamisches.

DEMOKRIT nennt die Atome (s. d.) „*Formen*“ (*ἰδέαι*), PLATO die Ideen (s. d.) als Musterbilder der Dinge. ARISTOTELES prägt den Formbegriff neu. Die Form (*εἶδος*, *μορφή*) ist eines der Principien (s. d.), d. h. ein Seinsfactor, und zwar das Allgemeine, Typische, das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*, s. d.), der Begriff (*λόγος*, De an. I, 1), die erste Wesenheit von allem (Met. VII 7, 1032 b). Die Form ist das, was dem Dinge seine Eigentümlichkeit verleiht, was den Stoff (s. d.) zum *τόδε τι* (concreten Etwas), die *δύναμις* (Potenz) zur *ἐνέργεια* (Wirk-

lichkeit) gestaltet (l. c. VII, 7). Sie ist das begriffliche Sein der Dinge (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, Met. VII 10, 1035 b 15), die Entelechie (s. d.), die actuelle Verwirklichung (De an. II 1, 412 a 10). Sie ist den Dingen immanent (Met. VII 8, 1033 b 6). Die Formen sind ewig, unvergänglich, nur der *σύνοδος* von Form und Stoff entsteht und vergeht (Met. VII 8, 1033 b 16 squ.). Der Stoff, in seiner Abstractheit genommen, ist das Formlose, in Wirklichkeit gibt es nur Geformtes, und jedes Geformte ist Stoff im Verhältnis zu einer höheren Form; die höchste, reine (stofflose) Form ist Gott (s. d.). Die Seele (s. d.) ist eine Form, Denken und Wahrnehmen sind Formen (De an. III 7, 432 a 2). Beim Erkennen (s. d.) wird der Geist von den Objecten geformt, d. h. zur Production einer geistigen Form veranlaßt. Bei den Stoikern wird die „*Form*" zum „*Tätigen*" (*ποιοῦν*), das mit aller Materie zur Einheit verbunden ist (Diog. L. VII, 134). Als innere, gestaltende Kraft faßt die Form PLOTIN auf (Enn. II, 6). Von *ἔνυλα εἴδη* spricht JAMBLICH. BOËTHIUS bemerkt: „*A formis, quae sunt sine materia, veniunt formae, quae sunt in materia*" (De trin. 1). Die Dinge bestehen „*ex materia et forma*" (Porph. Isag. p. 37).

Bei AUGUSTINUS kommt „*forma*" im Sinne von „*species*" (s. d.) vor (De trin. XI, 12, 4; so schon bei CICERO). JOH. SCOTUS ERIUGENA nennt die Ideen (s. d.) „*species vel formae*" (Div. nat. II, 2). „*Forma substantialis*" ist jene Form, „*cuius participatione omnis individua species formatur et est una in omnibus et omnis in uno*" (l. c. III, 27). Bei den Scholastikern ist „*forma*" das Princip, das den Dingen ihre Eigentümlichkeit verleiht, das Wesenhafte, die Wirklichkeit, Actualität, das Ziel der Dinge. Nach GILBERTUS PORRETANUS ist die Form „*essentia simplex immutabilis*". „*Forma prima*" ist Gottes Wesenheit, „*formae secundae*" sind die Ideen (vgl. HAURÉAU I, p. 459 u. PRANTL, G. d. Log. II, 217). Nach AVERROËS ist die Form „*actus et quidditas rei*" (Ep. met. 2, p. 58). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet drei Gattungen von Formen: „*Unum (sc. genus) quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . ., aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia . . . Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus*" (De nat. et orig. an. I, 2; vgl. Sum. th. I, qu. 50). „*Formae primae separatae (Ideen) verae formae sunt formantes alias, sicut dicit Boëthius, et foris manentes, ut dicit Plato, et sunt formae, quae sunt ante rem: formae autem impressae in materiam non verae formae sunt, sed imagines formarum*" (Sum. th. I, qu. 6). Die „*forma substantialis*" ist die „*essentia, cuius actus est esse*", die Wesenheit (l. c. I, qu. 15, 2). Die Formen sind nicht „*actu*", sondern „*potentia*" im Stoffe (l. c. II, 4, 2). Die Form hat dreifache Wirksamkeit: 1) „*Totam extensionem potentiae terminat ad actum*", 2) „*discernit rem*", 3) „*finis est et inclinat in propriam et connaturalem finem*" (l. c. I, qu. 62). Nach THOMAS ist die Form „*actus, per quam res actu existunt*" (Cont. gent. II, 30; Sum. th. I, 105, 1 c), „*actus primus*" (2 cael. 4 c), „*principium agendi in unoquoque*" (Sum. th. III, 13, 1 c; Cont. gent. II, 47), „*finis materiae*" (1 phys. 15 e). „*Forma dat materiae esse simpliciter*" (De an. qu. 1, 9). Die „*forma substantialis*" (*εἶδος οὐσιώδης*) ist der Wesensgrund, die „*forma accidentalis*" bestimmt das „*quale vel quantum*". „*Formae separatae*" sind die reinen Intelligenzen, „*formae adhaerentes*" die mit einem Stoffe verbundenen Formen. Die Seele (s. d.) ist „*forma corporeïtatis*" als Lebensprincip. PETRUS AUREOLUS versteht unter „*forma specularis*" die „*species intelligibilis*" (s. d.) (in l. sent. 2, 12, qu. 1, 2). „*Formae intentionales*" kommt bei JOH. GERSON

vor (vgl. PRANTL, G. d. Log. IV, 145). SUAREZ unterscheidet von der *„forma physica“* die *„forma metaphysica“*, welche ist *„tota rei substantialis essentia“* (Met. disp. 15). *„Formae substantiales“* sind die die Dinge constituierenden Kräfte und *„qualitates occultae“* (l. c. 15, sot. 1, 6). Der Satz *„Forma dat esse rei“* auch bei NICOLAUS CUSANUS (De dat. patr. lum. 2). GOCLEN erklärt: *„Forma proprie dicitur, quod formet et poliat ruditatem et informitatem materiae“* (Lex. phil. p. 588). Es gibt: *„formae reales (assistentes, secretae seu separatae — informantes, substantiales), mentales (mathematicae, abstractae, logicae), immersae materiae, per se subsistentes“* (l. c. p. 589) Nach MICRAELIUS ist *„forma“* *„internum principium constitutionis activum“* (Lex. phil. p. 442).

Nach G. BRUNO wechseln nur die äußeren Formen der Dinge, die inneren Formen oder Kräfte beharren (De la causa II). Die *„forma prima“* gestaltet in räumlicher Ausdehnung, die Seelenform breitet sich nicht in der Materie aus, der Intellect ist eine vom Stoffe unabhängige Form. Wo Form, da Leben, Seele, Geist (ib.). Durch *„Eduction“*, d. h. Formenentlassung, entfaltet sich die Materie zu concreten Gebilden (l. c. Dial. IV). Bei F. BACON nähert sich der Formbegriff schon der modernen Auffassung, ohne den scholastischen Charakter ganz zu verlieren. *„Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur“* (Nov. Organ. II, 3). *„Forma naturae alicuius talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur“* (l. c. II, 4). Die Form ist die gesetzliche Anordnung in einem Dinge. *„Nos enim, quum de formis loquimur, nil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt“* (l. c. II, 17). HOBBES versteht unter Form die Wesenheit eines Körpers, nach der er seinen Namen hat (De corp. 8, 23). Die *„substantialen Formen“* kommen bei den englischen Platonikern (CUDWORTH, H. MORE), auch bei LEIBNIZ (s. Monaden) wieder zu Ehren, während HUME sie für philosophische Wahngebilde erklärt (Treat. IV, sct. 3). CHR. WOLF versteht unter *„formae“* die *„determinationes essentiales“* (Ontol. § 944).

Die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis beginnt bei TETENS: *„Empfindungsvorstellungen sind . . . der letzte Stoff aller Gedanken“*. *„Die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft“* (Phil. Vers. I, 336). LAMBERT unterscheidet Form und Inhalt der Erkenntnis (N. Organ.). In neuer Weise auch KANT. Form der Erkenntnis ist ihm alles, was nicht durch Empfindung gegeben ist, was nicht aus der Einwirkung der Dinge auf uns, sondern aus der Tätigkeit des Subjects selbst stammt: die Gesetzmäßigkeit, das Allgemeine, Einheit- und Ordnung-Setzende in der Erkenntnis. Die Form ist ein geistiges Gestaltungsprincip, zugleich ein Formendes, durch das der Stoff (s. d.) der Erfahrung erst zu Erkenntnissen, zu wirklicher Erfahrung (s. d.) verarbeitet wird. Die Anschauungsformen (s. d.) und Denkformen (Kategorien, s. d.) sind a priori (s. d.) und subjectiv, gelten nicht für die Dinge an sich (s. d.). Die Formen unseres Wollens bestimmt das Sittliche (s. d.). *„Form der Erscheinung“* ist *„dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird“* (Krit. d. r. Vern. S. 49). Diese Form liegt im Bewußtsein a priori, muß daher *„abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“* (ib.). Der Raum (s. d.) ist die Form des äußeren, die Zeit (s. d.) die Form des inneren Sinnes (s. d.). Die *„reine Form der Sinnlichkeit“* ist *„reine Anschauung“* (l. c. S. 49).

Die *„Form der Sinnlichkeit“* geht *„allen wirklichen Eindrücken“* vorher (Prolegom. § 9). Sie ist es, wodurch wir a priori Dinge anschauen können, und was das Dasein von synthetischen Urteilen (s. d.) a priori möglich macht (l. c. § 10). Raum und Zeit sind *„formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit“* (l. c. § 11). Die Formen unseres Bewußtseins sind Arten und Weisen, wie wir anschauen und denken müssen, um Erfahrung gewinnen zu können. KRUG betont, die Erkenntnisformen seien kein *„leeres Fachwerk im Gemüte“*. *„Da die Art und Weise, wie das Ich durch sein Vermögen tätig ist, eigentlich durch die Gesetze dieses Vermögens bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmäßigkeit desselben in Ansehung seiner Tätigkeit“* (Fundam. S. 151). Nach BOUTERWEK ist Form eines Dinges *„die Summe der Verhältnisse, die das bestimmte Vorhandensein eines Dinges in sich schließt“* (Ästh. I, 88). FRIES erklärt: *„Form und formell nennen wir immer, was zur Einheit gehört, Gehalt oder materiell, was zum Mannigfaltigen gehört“* (Syst. d. Log. S. 99 f.). Nach S. MAIMON haben die sinnlichen Formen ihren Grund in den allgemeinen Formen unseres Denkens (Vers. üb. d. Transcend. S. 16). J. G. FICHTE leitet Form und Stoff der Erkenntnis aus den Functionen des Ich (s. d.) ab. Nach HEGEL ist die Form das *„Setzende und Bestimmende“*, das *„Tätige gegenüber der Materie“* (Log. II, 80). Innere und äußere Form ist zu unterscheiden. *„Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst und, weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. In die Form als in-sich-nicht-reflectiert fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äußerliche Form“* (Encykl. § 133). K. ROSENKRANZ: *„In seiner Erscheinung setzt sich das Wesen als ein durch den Unterschied der Erscheinung von der Erscheinung beschränktes. Diese Beschränkung ist seine Form“* (Syst. d. Wiss. S. 66). Die Form wird selbst der Inhalt, insofern ohne sie das Wesen sich nicht als Existenz setzen kann (l. c. S. 69). Inhalt und Form sind an und für sich untrennbar voneinander, gehen ineinander über (ib.). Nach HILLEBRAND ist die Form das continuierliche Übergehen der Quantität in die Qualität (Phil. d. Geist. II, 49). Nach HEINROTH ist die Form *„eine bleibende, unveränderliche Begrenzung“* (Psychol. S. 165 f.). TRENDELENBURG bemerkt: *„Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergibt das, was im weitesten Sinne die Kategorie der Form heißt“* (Gesch. d. Kategor. S. 366). Nach HERBART werden uns die Empfindungen schon mit und in ihren Formen (Ordnungen, Reihen) gegeben (Met. II, S. 411). In der Ästhetik (s. d.) und Ethik (s. d.) ist die Form die Hauptsache. WAITZ betont: *„Die Form muß . . . in und mit dem Stoffe selbst gegeben werden“* (Lehrb. d. Psychol. S. 161). DROBISCH definiert: *„Das Viele und Mannigfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammenfaßt, heißt die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung seine Form“* (N. Darst. d. Log.[5], S. 6). Nach CARRIERE ist Form *„das durch das Innere bestimmte Äußere der Dinge“* (Ästh. I, 100). Nach VISCHER ist die ästhetische Form die *„Anordnung des Stoffes zur Einheit in der Vielheit, also Harmonie“* (Das Schöne u. d. Kunst[2], S. 48). Sie ist *„Gesamtwirkung aller Teile des Stoffes“*, *„Schein“* (l. c. S. 52). *„Im Schönen müssen wir immer von der Form ausgehen, doch wir empfinden an ihr ein Inneres“* (l. c. S. 77). Nach KIRCH-

MANN ist die Form von Wissen und Sein verschieden, der Inhalt der gleiche (Kat. d. Philos.[3], S. 53). COHEN betont, die „*Formen*“ der Anschauung seien nicht „*ein paar unendliche leere Gefäße*“, sondern bereit liegende Potenzen, die sich erst mit der Erfahrung, wenn auch nicht durch sie, verwirklichen (Kants Theor. d. Erf. S. 39 ff.). G. SPICKER bestreitet die Möglichkeit, daß die Erfahrungsobjecte ohne Formen an sich existieren (Kant, H. u. B. S. 24). O. LIEBMANN faßt die Form naturphilosophisch im Aristotelischen Sinne auf als Entelechie, Bildungsgesetz (Anal. d. Wirkl.[2], S. 328 ff.). Nach HÖFFDING gibt es im Bewußtsein keinen Stoff ohne Form; der Unterschied beider ist nur graduell (Psychol. S. 149 ff., 383 ff.). Ähnlich SULLY (The hum. Mind I, 175), JAMES (Princ. of Psychol. I, 224 ff., 449 ff., 483 ff.(, LADD (Psychol. p. 659): „*discrimination*“ (Analyse) und „*conception*“ (Synthese) gehören zusammen. So auch WUNDT. Raum und Zeit sind nicht ursprünglich gesonderte Formen, sondern stehen in Beziehung zu den Empfindungen (Einl. in d. Philos. S. 345). Erst die Abstraction scheidet die Form des Bewußtseins von dessen Inhalte: Form und Inhalt sind Reflexionsbegriffe (Syst. d. Phil.[2], S. 106, 111 ff., 208 ff.; Phil. Stud. VII, 14 ff., XII, 355), sind „*abstracte Correlatbegriffe*“ (Phil. Stud. II, 161 ff., VII, 27 ff.). Die „*reinen Formbegriffe*“ (Einheit, Mannigfaltigkeit; Qualität, Quantität; Einfaches, Zusammengesetztes; Einzelnes, Vielheit; Zahl, Function) gehören zu den „*reinen Verstandesbegriffen*“ (Syst. d. Philos.[2], S. 236 f., 238, 241 ff.; Log. I[2], S. 521 ff.). RIEHL versteht unter Form das „*Geordnetsein*“ der Wahrnehmungselemente, dasjenige, „*wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird*“ (Phil. Krit. II 1, 104 f., 235, 238). M. KAUFFMANN bestimmt die Form als „*die anschauliche Einheit des Mannigfaltigen*“ (Fundam. d. Erk. S. 13). Das Subject ist die „*höchste Form, die anschauliche Einheit der räumlichen und zeitlichen Welt*“ (l. c. S. 14). Der Atomismus (s. d.) versteht unter Form nur die Anordnung von Körperelementen. Vgl. Parallelismus (logischer).

Formal (formell): förmlich, zur Form gehörig, auf die Form bezüglich, in der Form begründet.

Bei den Scholastikern bedeutet „*formalis, formaliter*“ das wirkliche Sein (s. d.) im Unterschiede vom intentional-objectiven (vorgestellten, gemeinten). Bei THOMAS kommt das Wort „*formalis*“ auch im Sinne des Logischen gegenüber dem Realen vor. DUNS SCOTUS unterscheidet „*formaliter*“ von „*materialiter*“ und „*realiter*“ (s. Unterscheidung). „*Formaler*“ Begriff („*conceptus formalis*“) heißt bei SUAREZ das Denken, wirkliches Vorstellen als Act (Disp. met. II, 1, 1). GOCLEN bemerkt: „*Formale modo est habens formam, modo constituens seu praestans rei essentiam, modo forma ipsa, modo pertinens ad formam, modo rite constitutum*“ (Lex. phil. p. 594). Im scholastischen Sinne gebraucht „*formaliter*“ DESCARTES; so auch SPINOZA (Eth. II, prop. VII, coroll.). Gott ist als „*res cogitans*“ „*esse formale idearum*“ (l. c. prop. V, dem.). MENDELSSOHN erklärt: „*Wir können . . . die Erkenntnis der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten, entweder insoweit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das Materiale der Erkenntnis; oder insoweit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Mißbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das Formale der Erkenntnis genannt werden*“ (Morgenst. I, 7).

Nach KANT ist „*formal*“ alles zur Form (s. d.) des Erkennens Gehörende, das Vereinheitlichende, Synthetische des Anschauens und Denkens gegenüber

dem *„Materialen“* der Erfahrung. *„Das Formale der Natur . . . ist . . . die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung,“* die *„notwendige Gesetzmäßigkeit“*, sofern sie a priori (s. d.) erkannt wird (Prolegom. § 17). Das *„Formale in der Vorstellung eines Dinges“* ist *„die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem“*, gibt die *„subjective Zweckmäßigkeit“* des Ästhetischen (s. d.) (Krit. d. Urt. § 15). *„Formale Zweckmäßigkeit“* ist *„Zweckmäßigkeit ohne Zweck“*, d. h. ohne Zweckbegriff im Bewußtsein des ästhetisch Anschauenden (ib.). Praktische Principien sind rein *„formal“*, wenn sie nur auf die Form des (sittlichen) Willens, nicht auf Zwecke des Handelns, zielen (WW. IV, 275). SCHOPENHAUER setzt *„formal“* und *„im Intellect“* gleich (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24). HEGEL versteht unter *„formellem“* ein subjectives Denken (Encykl. § 466).

Formalbegriffe s. Form, Kategorien.

Formale Ästhetik s. Ästhetik.

Formale Einheit s. Einheit.

Formale Ethik s. Ethik.

Formale Logik s. Logik.

Formale Unterscheidung s. Unterscheidung.

Formale Wahrheit s. Wahrheit.

Formaler Idealismus s. Idealismus.

Formalismus: Betonen der Form (s. d.) als Erkenntnis- oder Seinsprincip, Wertung der Form des Seins, des Denkens, des Handelns, der Anschauungsinhalte in der Weise, daß der Inhalt (Gehalt) als unwesentlich betrachtet oder sonstwie zurückgesetzt wird (ontologischer, logischer, ethischer, ästhetischer Formalismus). G. E. SCHULZE hält *„Formalismus“* für einen passenden Ausdruck für die Kantsche Erkenntnislehre (Aenesid. S. 387). Vgl. Ästhetik, Ethik, Logik.

Formalismus, scholastischer: Ansicht der Scotisten (s. d.), daß zwischen dem allgemeinen Wesen und der Individualität der Dinge nur eine *„distinctio formalis“* (s. Unterscheidung) bestehe. Die Anhänger dieser Meinung heißen *„Formalisten“ („formalizantes“)* (vgl. DUNS SCOTUS, In l. sent. 1, d. 2, qu. 7; 2, d. 3, qu. 6, 15; PRANTL, G. d. Log. III, 220 ff., IV, 146; STÖCKL II, 959; RITTER VIII, 646).

Formalitas: der Begriff des Formalen, der Formcharakter (GOCLEN, Lex. phil. p. 593; MICRAELIUS, Lex. phil. p. 445).

Formalprincip: das die Form (s. d.) Bestimmende, Begründende. *„Formalia principia“* bei ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. II, 4, 2).

Formation: Formierung, Gestaltung. Nach ARISTOTELES (s. Wahrnehmung) und den Scholastikern wird der Intellect durch die Objecte formiert, so daß er Vorstellungen entwickeln kann. THOMAS: *„Intellectus . . . informatur specie intelligibili“* (Sum. th. I, 85, 2). *„Formatio“* ist auch die Tätigkeit, mittelst welcher die *„vis imaginativa“* *„format sibi aliquod rei absentis“* (ib.).

Formbegriffe sind Reflexionsbegriffe; sie entstehen durch Reflexion

auf die Ordnungen, in die das Denken seine Inhalte bringt. Vgl. Form, Kategorien.

Form des Bewußtseins, des Erkennens: die Art und Weise, wie wir uns der Dinge bewußt werden, wie wir sie appercipieren, erkennen, die Ordnung der Bewußtseins- oder Erkenntnisinhalte, die ebenso durch die Dinge selbst als auch durch das Subject bestimmt ist. Vgl. Form.

Formenenergie: die von der Form eines Körpers abhängige Energie (OSTWALD, Vorles. üb. Naturphil.[2], S. 168). „*Der ungestörte feste Körper behält seine Form, weil jede Änderung derselben mit einer Aufnahme von Energie verbunden ist*" (ib.).

Formgefühle sind die räumlich-extensiven Gefühle, besonders die optischen. Sie bekunden sich „*in der Bevorzugung regelmäßiger vor unregelmäßigen Formen, und dann bei der Wahl zwischen verschiedenen regelmäßigen Formen in der Bevorzugung der nach gewissen einfachen Regeln gegliederten*" (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 198). Vgl. Symmetrie, Goldener Schnitt. — Über Formgefühle im weiteren Sinn s. Gefühl.

Fortschritt s. Sociologie. Der Begriff des sittlichen Fortschrittes (προκοπή) schon bei den Stoikern (Stob. Ecl. II 6, 146).

Fortune morale s. Glück.

Frage ist eine Rede, die das Verlangen nach einer bestimmten Urteilsbildung ausdrückt. Nach FORTLAGE heißt fragen „*zweifeln zwischen verschiedenen möglichen zukünftigen Vorstellungen mit Beziehung auf die, welche sich wirklich einstellen wird*" (Psychol. I, S. 76). Die Frage besteht „*aus einer Disjunction, verbunden mit dem Bestreben, ihr ein Ende zu machen*" (l. c. S. 87). Nach LIPPS ist Frage „*der Wunsch, zu einem Urteil zu kommen*" (Gr. d. Log. S. 24). Nach W. JERUSALEM ist sie „*ein formuliertes Staunen*", „*das in Satzform ausgedrückte Verlangen, ein Urteil zu bilden oder zu vervollständigen*" (Urteilsfunct. S. 172). JODL sieht in der Frage ein Urteil. „*Wir setzen . . . hypothetisch zwei Vorstellungen in Function, um durch die Mitteilung dieser Function an ein anderes Bewußtsein . . . zu ermitteln, ob diese Vorstellungsverknüpfung in seinen Wahrnehmungen oder Erinnerungen sich vorfinde*" (Lehrb. d. Psychol. S. 632). Nach KIRCHNER ist die Frage „*die Äußerung eines Sprechenden mit der Aufforderung an den Hörenden, Auskunft zu erteilen*" (Wörterb. d. philos. Grundbegr.[4], S. 173). Vgl. R. WAHLE, Psychol. d. Frage.

Freidenker (freethinker, zuerst bei MOLYNEUX) heißen alle, die sich von der positiven Religion unabhängig machen, insbesondere aber die Deisten (s. d.) des 18. Jahrhunderts, die eine natürliche, d. h. eine Vernunftreligion zum Ideal haben. Zu ihnen gehören A. COLLINS (A discourse of freethinking 1713), TOLAND, BOLINGBROKE, SHAFTESBURY, VOLTAIRE u. a.

Freigeister nennen sich die deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts die nur dem eigenen Denken, nicht dem Dogma vertrauen wollen.

Freiheit ist das Gegenteil von Zwang, bedeutet Unabhängigkeit verschiedener Art. Die politische Freiheit bedeutet Autonomie (s. d.), Selbständigkeit des Tuns und Lassens des Bürgers im Rahmen der socialen und staatlichen Gesetzlichkeit. Physische Freiheit bedeutet Unabhängigkeit des Handelns von äußeren Kräften, die es verhindern könnten. Psychologische

Freiheit bedeutet Selbstentscheidung des Ich, d. h. Unabhängigkeit des Handelns und Wollens von momentanen Reizen, Fähigkeit der Überlegung und Wahl, Sich-bestimmen-lassen durch die eigene Persönlichkeit, durch den eigenen Charakter. Metaphysische Freiheit bedeutet Unabhängigkeit eines Wesens, eines Willens von irgend welchen Ursachen, Aseïtät (s. d.). Die beiden letzten Arten der Freiheit fallen unter den Begriff der Willensfreiheit (s. d.).

Freiheitsgefühl s. Willensfreiheit.

Freisteigend nennt HERBART eine Vorstellung, die ohne Association (s. d.) reproduciert wird, d. h. einfach durch Wegfall des Hindernisses, der Hemmung seitens einer andern Vorstellung, rein durch ihr eigenes Streben (Lehrb. zur Psychol.³, S. 15). Frei steigt die Vorstellung, *„wenn eine beengende Umgebung oder ein allgemeiner Druck auf einmal verschwindet“* (l. c. S. 21; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I⁴, 407). Gegen die Annahme freisteigender Vorstellungen sind WUNDT, JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 497 f.) u. a. Vgl. Reproduction.

Fremdsuggestion s. Suggestion.

Fresison ist der fünfte Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Freude (Vergnügen) ist ein Affect, der durch die Vorstellung eines Gutes erweckt wird. — DESCARTES: *„Consideratio praesentis boni excitat in nobis gaudium“* (Pass. an. II, 61; vgl. 91, 99, 104, 109, 115). SPINOZA: *„Gaudium . . . est laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus“* (Eth. III, prop. XVIII, schol. II). LOCKE (Ess. II, ch. 20, § 7), CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 446; Psychol. empir. § 614 ff.), G. E. SCHULZE (Psych. Anthrop. S. 377), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 335), RIBOT, (Psychol. des sentim.) u. a. Vgl. Gefühl.

Fühlen: 1) Tastempfindungen haben, 2) Lust- oder Unlustgefühle erleben, 3) ein unbestimmtes Bewußtsein haben. Nach CHR. WOLF heißt *„fühlen“* *„dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in unserem Leibe veranlasset, wenn ihn körperliche Dinge, oder er sie berühret“* (Vern. Ged. I, § 221). Vgl. Gefühl.

Fülle s. Pleroma.

Fünklein s. Synteresis.

Für-sich-sein (*„per se esse“*, Scholastik): das Sein eines Dinges, eines Wesens für sich, mit Beziehung auf sich selbst, das *„Eigensein“* im Unterschiede vom Sein für andere (in Bezug auf andere Dinge oder Subjecte). Nach HEGEL ist das *„Für-sich-sein“* eine Stufe in der dialektischen (s. d.) Selbstentwicklung des *„Begriffs“* (s. d.), es ist Beziehung auf sich selbst, Eigenbestimmtheit (Encykl. § 91, 95, 96). K. ROSENKRANZ: *„Das Dasein als das von anderem Dasein durch seine Bestimmtheit sich unterscheidende, sich von seinen eigenen Unterschieden unterscheidende und sie als ihre sie setzende Einheit sich unterwerfende Etwas ist für sich, was es ist. Das Dasein hat, logisch genommen, die Bedeutung des allgemeinen Seins; das Für-sich-sein hat die Bedeutung der Vereinzelung desselben als Selbstbeziehung des Daseins auf sich“* (Syst. d. Wiss. S. 24 f.). Vgl. Unendlichkeit.

Fürwahrhalten: 1) im Urteil implicite = Wahrheits- oder Geltungsbewußtsein, gehört primär zu jedem Urteile; 2) explicite = ein Urteil über die Wahrheit eines Urteils, also eine Art der Beurteilung. Nach KANT ist das Fürwahrhalten *„eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert“* (Krit. d. r. Vern. S. 620). *„Das Fürwahrhalten oder die subjective Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben, Wissen“* (l. c. S. 621 f.). G. E. SCHULZE erklärt: *„Wird von einer Erkenntnis, wenn sie aus Wahrnehmungen besteht, geurteilt, sie mache kein Erzeugnis der Einbildungskraft aus und sei auch kein Sinnenschein, sondern eine Wirkung der Sinnlichkeit, wenn dieselbe aber aus Vorstellungen zusammengesetzt ist, sie stimme mit dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht, überein, so ist dieses Urteilen das Fürwahrhalten der Erkenntnis“* (Allg. Log.[3], S. 158). WUNDT: *„Alles Fürwahrhalten stützt sich auf Zeugnisse, d. h. auf Tatsachen der inneren oder äußeren Erfahrung, und diese Zeugnisse können wieder doppelter, nämlich entweder subjectiver oder objectiver Art sein. Das subjective Fürwahrhalten nennen wir Glauben, das objective ist zunächst die Meinung, und diese wird, sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer tatsächlichen Wahrheit verbindet, zum Wissen“* (Log. I, 370). Vgl. Urteil, Glauben, Gewißheit.

Function bedeutet: 1) physiologisch eine Betätigungsweise, Ausübung von Organen (z. B. Nerven-, Gehirnfunctionen), 2) das Abhängigkeitsverhältnis mathematischer Art, wonach zwei *„Variable“* sich in Correlation miteinander verändern, ohne daß ein Causalverhältnis zwischen ihnen vorliegt: $y = f(x)$.

Von *„functiones animae“* ist bei CAMPANELLA (Univ. phil. I, 6, 3), L. VIVES u. a. die Rede. Von *„corporis functiones“* sprechen u. a. DESCARTES (Pass. an. I, 17), SPINOZA (Eth. III, prop. II, schol.). Den mathematischen Functionenbegriff bilden NEWTON und LEIBNIZ aus. KANT schreibt dem Begriffe (s. d.) eine *„Function“* zu, d. h. eine vereinheitlichende, ordnende Wirkung (Krit. d. r. Vern. S. 88). Der Materialismus (s. d.) betrachtet das Psychische als (physiologische) Function des Gehirns. Verschiedene Psychologen setzen das Psychische in ein dem mathematischen analoges Functionsverhältnis zum Physischen, an Stelle der Annahme einer Wechselwirkung (s. d.). So nennt FECHNER *„Functionsprincip“* die Darlegung der den psychischen Vorgängen parallel gehenden physischen Phänomene (Elem. d. Psychophys. II, 380). WUNDT anerkennt ein *„Functionsverhältnis“* nur zwischen Empfindung und Reiz (Phil. Stud. XII, 33). Die Function gehört zu den Formbegriffen (s. Form). Einige Forscher (MACH, AVENARIUS u. a.) wollen den Causalitätsbegriff (s. d.) durch den Begriff der (logischen) Function (wenn a sich verändert, so auch b; die Veränderung von b ist eine Function der Veränderung von a) ersetzen. R. AVENARIUS nimmt zwischen dem Psychischen (s. d.), den Aussagen eines Individuums und dessen Gehirnveränderungen ein Functionsverhältnis an in dem Sinne: *„Wenn sich das erste Glied ändert, so ändert sich auch das zweite“* (Bemerk. üb. d. Gegenst. d. Psychol. III; dagegen WUNDT, Phil. Stud. XIII, 359; XV, 404). Vgl. Parallelismus (psychophysischer), Seelenvermögen.

Functionelle Bedürfnisse s. Bedürfnis.

Functionelle Dispositionen s. Dispositionen.

Fundament (fundamentum): Grundlage in den Objecten, in den Erfahrungsinhalten, d. h. dasjenige in dem Angegebenen, worauf das Denken sich stützt, wenn es seine Begriffe bildet, also das, was dem Begrifflichen, Abstracten, Allgemeinen (s. d.) objectiv oder anschaulich entspricht. Der Ausdruck *„fundamentum“* in diesem Sinne bei den Scholastikern (besonders *„fundamentum relationis“*), so auch in der Schule BRENTANOS. Fundamentum divisionis ist der Einteilungsgrund (s. d.). Vgl. Fundiert.

Fundamentaleinheiten, Fundamentalformel s. Webersches Gesetz.

Fundamentalphilosophie: philosophische Principienlehre (vgl. KRUG, Fundam. S. 229; J. BALMES, Fundamentalphilosophie², 1861).

Fundiert: begründet, ein Fundament (s. d.) in der Erfahrung, in der Vorstellung, im Object habend.

Fundierte Inhalte s. Inhalt, Gestaltqualitäten.

Furcht als Affect, der durch die Vorstellung drohender Gefährdung des Ich entsteht (und physiologische Folgeerscheinungen aufweist): Vgl. ARISTOTELES (Rhetor. II, 5, 1), CICERO, AUGUSTINUS (De civ. Dei), HOBBES (Leviath. I, 6), L. VIVES (De an. III, p. 243), DESCARTES (Pass. an. II, 58), SPINOZA (Eth. III, def. aff. XIII, def. XXXIX), LOCKE (Ess. II, ch. 20, § 10), CHR. WOLF (Psychol. empir. § 882), G. E. SCHULZE (Psych. Anthrop. S. 382), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 336), MOSSO (Über die Furcht 1894) u. a. Vgl. Katharsis, Affect.

Furioso eroico (heroischer Enthusiast) ist nach G. BRUNO der von Sehnsucht und Liebe zum göttlichen All getriebene, nach Intuition der Einheit der Dinge begeistert verlangende Mensch (vgl. Degli eroici furori, 1585).

G.

Galenische Schlußfigur heißt die (wohl von GALENUS aufgestellte) vierte der Schlußfiguren (s. d.); sie ist nur die Umkehrung der ersten. Schema: P—M, M—S; S—P. Sie hat fünf Modi (s. d.). Der erste Bericht darüber findet sich bei den arabischen Philosophen (AVERROËS, Prior. resol. I, 8, PRANTL, G. d. Log. I, 571). Verschiedene Logiker halten diese Figur für eine Spielerei, für unnütz und unnatürlich.

Gallsche Theorie s. Localisation, Phrenologie.

Ganzes und Teile sind Correlatbegriffe, Producte der zerlegenden, unterscheidenden Denkfunction. Das *„Ganze“* ist die Gesamtheit aller Teile, in welche die Apperception (s. d.) eine Einheit zerlegt. PLATO (Theaet. 204 E), ARISTOTELES (nach welchem das Ganze den Teilen logisch vorausgeht) (Met. V 26, 1023 b 26) sprechen vom *ὅλον* im Unterschied vom *πᾶν*, beides wird auch von den Stoikern unterschieden (vgl. L. STEIN, Psych. d. Stoa I, 17; II, 222; s. Welt). Den Begriff des Ganzen *(„totum“)* definiert HOBBES (De corp. 7, 7), auch CHR. WOLF: *„Unum, quod idem est cum multis, dicitur totum“* (Ontol. § 341). HUSSERL versteht unter einem Ganzen einen *„Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Succurs weiterer Inhalte, umspannt werden“* (Log. Unt. II, 268). Vgl. Teil.

Gattung (Gattungsbegriff) ist ein Collectivbegriff, der eine Reihe untergeordneter (Art-) Begriffe umfaßt, deren gemeinsame Merkmale er zum Inhalte hat. Der Gattungsbegriff ist von Bedeutung bei der Einteilung (Classification) eines Wissensgebietes. In der Definition (s. d.) wird gewöhnlich die nächste Gattung *(„genus proximum")* angegeben. Die höchsten (allgemeinsten) Gattungen sind die Kategorien (s. d.). Um die Realität der Gattung dreht sich der Universalienstreit (s. d.). Die Gattung ist kein Ding, sondern ist in der Reihe gleichartiger Dinge vertreten, es entspricht also dem Gattungsbegriff etwas an den Dingen, eine Gruppe von Merkmalen oder Kräften.

PLATO hypostasiert die Gattungen der Dinge zu *„Ideen"* (s. d.). ARISTOTELES sieht in der Gattung eine den Dingen immanente Wesenheit. Gattung (Geschlecht, *γένος*) ist das Allgemeine, Wesentliche einer Gruppe ähnlicher Dinge, das ihnen zugrunde liegende gleiche Sein; z. B. heißt die Fläche die Gattung der ebenen Figuren (Met. V 28, 1024a 29 squ.; X 3, 1054b 30; X 8, 1057b 38). Die Gattung ist nur *δευτέρα οὐσία*, kein Einzelding (l. c. VIII 1, 1042a 22). Zu unterscheiden sind *γένη πρῶτα* und *γένη ἔσχατα* (l. c. III 4, 999a 31). Die Stoiker sehen in der Gattung nur ein Collectivum: *γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον ζῷον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῷα* (Diog. L. VII 1, 60). Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS ist die Gattung ein bloßer Name oder Begriff: *τό τε γένος ὡς γένος λαμβανόμενον οὐ πρᾶγμά τι ἐστιν ὑποκείμενον, ἀλλὰ μόνον ὄνομα, καὶ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον οὐκ ἐν ὑποστάσει τινί* (Quaest. nat. II, 28). Als eine Collection übereinstimmender Dinge bestimmt die Gattung PORPHYR; sie ist *τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον* (Isag. 2), oder *ἡ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις* (l. c. 1a, 17 ff.). Nach BOËTHIUS: *„Genus est quod praedicatur de pluribus specie differentibus in eo quod est, species vero est quam sub genere collocamus"* (De div. p. 640). *„Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio"* (Porph. Isag. p. 26).

JOHANNES SCOTUS ERIUGENA definiert: *„Genus est multarum formarum substantialis unitas"* (bei HAURÉAU I, 303). MARTIANUS CAPELLA: *„Genus est multarum formarum per unum nomen complexio"* (ib.). Die Scholastiker unterscheiden *„genus naturale"* (*„quod est commune multis, quae conveniunt in materia"*) und *„genus logicum"* (*„quod habet unum modum praedicandi communem univocum de multis speciebus"* (bei PRANTL, G. d. Log. III, 274). Nach HEIRICUS VON AUXERRE ist die Gattung *„cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum"* (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II, 142), nach REMIGIUS VON AUXERRE *„complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, i. e. specierum"* (HAURÉAU I, 145). GILBERTUS PORRETANUS definiert: *„Genus est subsistentiarum secundum totam earum proprietatem, ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio"* (STÖCKL I, 276). Nach ABAELARD sind die Gattungen *„sermones"*. *„Genus"* ist *„id quod natum est praedicari,"* nur in den Individuen hat es Subsistenz (Dial. 204). WILHELM VON OCCAM betont: *„Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur,"* sondern bloß *„intentio animae praedicabilis de multis"* (Log. I, 20).

Nach PETRUS RAMUS ist die Gattung *„totum partibus essentiale"* (Dial. inst. I, 27). Nach NICOLAUS CUSANUS existieren die Gattungen *„contracte in speciebus"* (Doct. ignor. III, 1). Die Logik von PORT-ROYAL erklärt: *„Genus*

idea dicitur, cum ita communis est, ut ad alias ideas etiam universales se extendat" (I, 6). Nach LOCKE ist die Gattung ein bloßer Collectivbegriff, die Zusammenfassung des Ähnlichen vieler Dinge unter einem Namen (Ess. III, ch. 3, § 13). CHR. WOLF erklärt: „*Genus est similitudo specierum*" (Ontol. § 234; Phil. rat. § 234). PLATNER: „*Diejenigen beständigen Merkmale oder sogenannten Eigenschaften eines allgemeinen Dinges oder Begriffs, welche zugleich auch zukommen den ihm entgegengesetzten einzelnen Dingen, nennt man . . . die Gattung*" (Phil. Aphor. I, § 510). KANT bestimmt: „*Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen Gattung (genus), der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art*" (Log. S. 150). Nach HEGEL existiert die (organische) Gattung „*nicht an und für sich, sondern nur in einer Reihe von einzelnen Lebendigen*". Die Gattung ist erst im Geiste an und für sich in seiner Ewigkeit (Naturphil. S. 648 f.). Nach CARRIERE ist die Gattung nicht vor den Individuen selbständig da, aber auch kein bloßes Wort; sie ist die „*wesengleiche Natur*", das „*gleiche Bildungsgesetz*" der Dinge (Ästh. I, 21 f.; vgl. DÜHRING, Log. S. 196 f.). Nach SCHUPPE ist das „*Gattungsmäßige*" (Allgemeine) mit dem Speciellen, Individuellen untrennbar verbunden, in ihm enthalten und mit wahrnehmbar (Log. S. 90 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist Gattung „*das Merkmal, welches ein Datum oder viele von anderen bekannten unterscheidet*" (Gr. e. Erk. S. 139). Vgl. Erkenntnis, Wahrheit, Apriori (SPENCER, NIETZSCHE u. a.).

Gattungsgedächtnis s. Gedächtnis.

Gattungstrieb s. Trieb.

Gattungsvernunft heißt bei Kantianern u. a. das allgemeine erkennende Bewußtsein (s. d.), das „*Bewußtsein überhaupt*", das die apriorischen (s. d.) Formen der Erkenntnis erzeugt.

Gebärden s. Sprache.

Gebilde, psychische, heißen bei BENEKE die Entwicklungsproducte seelischer Tätigkeit (Lehrb. d. Psychol. § 19). WUNDT versteht unter einem „*psychischen Gebilde*" „*jeden zusammengesetzten Bestandteil unserer unmittelbaren Erfahrung, der durch bestimmte Merkmale von dem übrigen Inhalte derselben derart sich abgrenzt, daß er als eine relativ selbständige Einheit aufgefaßt wird und, wo das praktische Bedürfnis es fordert, mit einem besonderen Namen bezeichnet worden ist*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 109). Diese Gebilde sind nur relativ selbständige Einheiten, die in durchgängigem Zusammenhang miteinander stehen; ferner sind sie „*niemals Objecte, sondern Vorgänge, die sich von einem Moment zum andern verändern*" (l. c. S. 110). „*Alle psychischen Gebilde sind in psychische Elemente, also in reine Empfindungen und in einfache Gefühle, zerlegbar*" (ib.). Aber die Eigenschaften der Gebilde werden niemals durch die Eigenschaften der psychischen Elemente erschöpft, die in sie eingehen. „*Vielmehr entstehen infolge der Verbindung der Elemente immer neue Eigenschaften, die den Gebilden als solchen eigentümlich sind*" (z. B. die räumliche Ordnung, l. c. S. 111). Es bilden sich so einerseits „*Formen der Ordnung der Empfindungen*", anderseits neue einfache Gefühle (ib.). Die Einteilung der Gebilde richtet sich nach ihren Elementen, sie ergibt: Vorstellungen (s. d.) und Gemütsbewegungen (s. d.).

Gebot s. Imperativ.

Gedächtnis ist die Fähigkeit zu gedenken, d. h. psychische Erlebnisse zu erneuern, zu reproducieren (s. d.). Ein besonderes Gedächtnis-Vermögen gibt es nicht, sondern nur specielle Erinnerungsmöglichkeiten, Dispositionen (s. d.) von Erlebnissen aller Art. Das (genügend intensiv oder wiederholt) Erlebte hinterläßt in der Psyche „*Spuren*", d. h. bei gegebenem Anlaß ist die Psyche nun befähigt, ein dem vergangenen mehr oder weniger ähnliches Erlebnis zu producieren. Gedächtnis und Phantasie (s. d.) sind nur graduell verschieden, da es keine unveränderte Reproduction (s. d.) gibt. Physiologisch betrachtet erscheinen die Dispositionen zur Reproduction als moleculare Veränderungen im Nervensystem. Das Gedächtnis tritt in verschiedenen Qualitäten (Sach-, Namen-, Zahlen-, visuelles, auditives u. a. Gedächtnis) und Wertigkeiten auf (Stärke, Umfang, Treue, Sicherheit des Gedächtnisses; mechanisches, judiciöses Gedächtnis). Gedächtnisbilder sind die anschaulichen Erinnerungsvorstellungen. Unter Erinnerung versteht man die actuelle Reproduction eines Erlebnisses mit dem Bewußtsein des Reproducierten. Erinnerungsbilder sind reproducierte Vorstellungen.

In der Geschichte des Gedächtnisbegriffes treten drei Haupttheorien auf: die psychologische, die physiologische und die psycho-physiologische, alle in verschiedenen Modificationen.

PLATO unterscheidet schon Gedächtnis (*μνήμη*) und Erinnerung (*ἀνάμνησις*). Die Seele gleicht einer wächsernen Tafel (*κήρινον ἐκμαγεῖον*), welche die Eindrücke behält (Theaet. 191 C). Das Gedächtnis ist eine Aufbewahrungsstätte der Wahrnehmungen (*σωτηρία αἰσθήσεως*, Phileb. 34 B). Die Erinnerung ist ein seelischer Act (*ὅταν ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅ τι μάλιστα ἀναλαμβάνῃ, τότε ἀναμιμνήσκεσθαί που λέγομεν;* ib.). Die *ἀνάμνησις* (s. d.) hat erkenntnistheoretische Bedeutung. ARISTOTELES erblickt in der *φαντασία* eine Nachwirkung der *αἴσθησις* in der Seele (De an. III, 3), ein Nachbild derselben (Rhetor. I 11, 1370a 28). Die *μνήμη* beruht auf dem Beharren (*μονή*) des Eindrucks (De memor. 1; Anal. post. II, 19; De an. I 4, 408b 17). Die *ἀνάμνησις* ist ein Willensact (De memor. 2). Nach STRATON beruht die Erinnerung auf der Bewegung, physischen Spur (*ὑπομονή*) der Empfindung (Plut., Plac. IV, 23); nach Ansicht der Stoiker auf einem Abdrucke (*τύπωσις*) in der (materiell gedachten) Seele (l. c. IV, 11; CICERO, Acad. II, 10, 30; EPIKTET, Diss. I, 14, 9). PLOTIN hingegen faßt die Erinnerung als einen geistigen Act auf (Enn. IV, 6, 3). Gott hat kein Erinnern (l. c. IV, 3, 25).

AUGUSTINUS verlegt das Gedächtnis in den Geist. Er nimmt auch ein Gefühlsgedächtnis an (Confess. VIII, 14), unterscheidet sinnliches und intellectuelles Gedächtnis (l. c. X, 7 f.; De quant. an. 33; De trin. IX, 3; XI, 2; XV, 23; De lib. arb. II, 3). So auch die Scholastiker. Das Gedächtnis ist ihnen ein Behalten der „*species*" (s. d.) seitens der Seele. AVICENNA definiert die „*virtus conservativa et memorialis*" als „*thesaurus eius, quod pervenit ad existimativam de intentionibus in perceptis sensu extra formas eorum sensu perceptas*" (bei STÖCKL II, 38). Die Erinnerung ist „*actus reflexus in id, quod prius per sensum acceptum est*" (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 15, 2). ALBERTUS MAGNUS versteht unter „*memoria sensibilis*" die „*recordatio prius accepti*" (l. c. I, 15, 2). „*Memoria quae mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, quae est actus reductionis in prototypum*" (ib.). „*Memoria duplex: una est habitus mentis, alia est coacervatio formarum sensi-*

bilium prius acceptarum" (l. c. I, 69, 1). Nach THOMAS hat die „*memoria*" die Function, „*conservare species rerum, quae actu non apprehenduntur*" (Sum. th. I, 79, 6c), das Gedächtnis ist „*thesaurus vel locus conservationis specierum*" (l. c. I, 79, 7a). Es gibt „*memoria sensitiva*" und „*intellectiva*" (l. c. I, 77, 8 ob. 4; I, 79, 6). „*Reminiscentia*" ist „*inquisitio alicuius, quod a memoria excidit*" (Memor. 5b).

CAMPANELLA sieht in den Gedächtnisbildern abgeblaßte Wahrnehmungen. „*Passio autem remanet, abeunte activo, sed languida. Haec autem remansio est memoria*" (Univ. phil. I, 6, 4). Nach L. VIVES ist das Gedächtnis ein „*receptaculum*" (De an. II, p. 50), „*facultas animi, qua quasi ea, quae sensu aliquo, externo aut interno, cognovit, in mente continet*" (l. c. p. 54). Zu unterscheiden sind: „*memoria*", „*recordatio*", „*reminiscentia*" (l. c. p. 55). Functionen des Gedächtnisses sind das „*apprehendere*" und das „*retinere*" (ib.). Es gibt verschiedene Arten des Gedächtnisses (für „*res*", „*verba*" u. s. w.) (l. c. p. 56). Die Aufmerksamkeit festigt das Gedächtnis („*memoriam confirmat*", l. c. p. 56). HOBBES definiert die Erinnerung als Bewußtsein des Wahrgenommenhabens: „*Sentire se sensisse est meminisse*" (De corp. 25, 1). SPINOZA erklärt „*memoria*" als „*quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani*" (Eth. II, prop. XVIII, schol.). Wie schon DESCARTES (De hom. p. 132; Princ. phil. IV, 196), nehmen MALEBRANCHE u. a. „*ideae materiales*" (s. Ideen) als Vermittler der Erinnerung an. LEIBNIZ nimmt bloß psychische Dispositionen (s. d.) an. Nach LOCKE ist das Gedächtnis eine Behaltungsfähigkeit („*retentiveness*"). Das „*Behalten*" der Vorstellungen bedeutet nur die Fähigkeit der Reproduction früherer Vorstellungen, wobei die Seele sich bewußt ist, sie gehabt zu haben (Ess. II, ch. 10, § 2; I, ch. 4. § 20). HUME versteht unter Gedächtnis die Fähigkeit der Reproduction von Eindrücken (Treat. I, sct. 3, S. 18). Die Hauptfunction der Erinnerung besteht im Festhalten der Ordnung und wechselseitigen Stellung der Vorstellungen (l. c. S. 19). Nach HARTLEY, BONNET u. a. beruht das Gedächtnis auf Dispositionen (s. d.) im Gehirn (s. Association), so auch nach HOLBACH: „*La mémoire est la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications qu'il a reçue*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 113). CONDILLAC bemerkt: „*Quand une idée se retrace à la statue* (s. d.), *ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'âme: c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionelle, se reproduit dans le cerveau*" (Tr. d. sens. I, ch. 2, § 38; Log. I, ch. 9). Von den Wahrnehmungen bleibt „*une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive*" (l. c. § 6). „*La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force: l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible*" (l. c. § 29). DESTUTT DE TRACY erklärt: „*La mémoire consiste à sentir les souvenirs des sensations passées*" (Elem. d'idéol. I, ch. 3, p. 41).

Nach CHR. WOLF ist „*Gedächtnis*" „*das Vermögen, Gedanken, die wir vorhin gehabt haben, wieder zu erkennen, daß wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen*" (Vern. Ged. I, § 249). „*Memoria in facultate ideas reproductas . . . et res per eas repraesentatas recognoscendi consistit*" (Psychol. rat. § 278; Psychol. empir. § 175). Erinnerung ist „*facultas perceptiones praeteritas mediate reproducendi et recognoscendi*" (Psychol. empir. § 230). Es gibt „*ideae*

materiales" (s. d.). BAUMGARTEN definiert: „*Memoria est facultas reproductas perceptiones recognoscendi*" (Met. § 579). PLOUCQUET: „*Memoria est ea vis repraesentandi, qua nexus posteriorum cum prioribus perceptionibus excitatur*" (Princ. de subst. p. 75). Nach CRUSIUS ist das Gedächtnis das „*Vermögen, die einmal gehabten Begriffe fortzusetzen und bei gewissen Umständen wiederum lebhaft zu denken*" (Vernunftwahrh. § 426). PLATNER definiert das Gedächtnis als „*Vermögen, mittelst dessen wir vormalige Ideen aufbehalten*" (Phil. Aphor. I, § 285). Erinnerung ist das „*Vermögen, mit Ideen der Phantasie zu verbinden das Bewußtsein ihrer vormaligen Darstellung*" (l. c. § 422). Sich erinnern heißt: „*Ideen des Gedächtnisses vergleichen mit ähnlichen Ideen entweder der Sinnen oder des Gedächtnisses*" (l. c. § 78). Auf Association (s. d.) führt JAMES MILL die Erinnerung zurück. — KANT erklärt: „*Das Gedächtnis ist von der bloß reproductiven Einbildungskraft darin unterschieden, daß es die vormalige Vorstellung willkürlich zu reproducieren vermögend, das Gemüt also nicht ein bloßes Spiel von jener ist*" (Anthrop. I, § 32). Es gibt ein mechanisches, ingeniöses, judiciöses Gedächtnis (ib.). Das erstere beruht bloß auf Wiederholung; das ingeniöse Memorieren ist „*eine Methode, gewisse Vorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft miteinander haben . . ., dem Gedächtnis einzuprägen*"; das judiciöse Memorieren ist „*kein anderes als das einer Tafel der Einteilung eines Systems in Gedanken*" (ib.).

FRIES nennt Gedächtnis das Vermögen der Fortdauer unserer Vorstellungen (Syst. d. Log. S. 51 f.). Die Erinnerung besteht darin, daß uns „*Erkenntnisse, die wir früher hatten, wieder zum Bewußtsein kommen*" (l. c. S. 63). HEGEL erklärt: „*Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producierten Anschauung und seiner Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Production, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Äußerlichen ist selbst äußerlich. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das Gedächtnis*" (Encykl. § 460). Es gibt ein „*behaltendes*" und „*reproducierendes*" Gedächtnis (l. c. § 462). Erinnerung ist „*die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als Subsumtion in der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als bereits ihrige erkennt, wobei sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung, und an solcher als bewährt weiß*" (l. c. § 454). K. ROSENKRANZ versteht unter „*Erinnerung*" (im Unterschiede von der „*Wiedererinnerung*") das Innerlichmachen der Anschauung als actives Erinnern, Verinnern, wodurch die Anschauung zum „*Bilde*" wird (Psychol.[3], S. 338 ff.). Das „*Gedächtnis*" entsteht mit der Sprache als „*das Erfassen der Sache in der Äußerlichkeit ihrer Bezeichnung. Es verknüpft mit einem Namen eine Sache*" (l. c. S. 398 ff.). Die Erinnerung im gewöhnlichen Sinne ist das Werk der „*reproductiven Einbildungskraft*", „*welche die Vorstellung ohne den äußeren Anreiz einer correspondierenden Anschauung durch die freie Macht der subjectiven Intelligenz plötzlich und unwillkürlich wieder hervorruft*" (l. c. S. 347 ff.; Syst. d. Wiss. § 638 f.). Nach HILLEBRAND ist das Gedächtnis „*das Streben der Seele, sich in dem zeitlich-bestimmten Denken als einfache freie Selbstheit in continuierlicher Identität mit sich . . . zu behaupten*" (Phil. d. Geist. I, 232). Es bezeichnet „*die Gedanken-Continuität in einem psychischen Individuum*" (ib.). Erinnerung ist „*die Reproduction eines psychischen*

Selbstbestimmungsactes ***mit der Bestimmtheit des abstracten Unterschiedes zwischen dem subjectiven Selbst und dem bezüglichen Objecte***" (l. c. I, 229). SCHOPENHAUER erklärt: „*Die Eigentümlichkeit des erkennenden Subjects, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. reine* ***Übungsfähigkeit***, *ist das* ***Gedächtnis***". „*Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild* . . ., *so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt.*" „*Keineswegs ist* . . . *eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältnis wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Übung*" (Vierf. Wurz. C. 7, § 45).

HERBART erklärt das Gedächtnis als „*unverändertes Wiedergeben früher gebildeter Vorstellungsreihen*" (Umr. päd. Vorles., I, C. 2, § 21). Es gibt kein allgemeines Gedächtnis, sondern jede Vorstellung (s. d.) hat das Streben, nach ihrer Hemmung (s. d.) wieder bewußt zu werden (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 16; s. Reproduction). Nach VOLKMANN kommt jeder Vorstellung ihr Gedächtnis zu. Man kann „*das Streben der Vorstellung nach unmittelbarer Reproduction deren* ***Gedächtnis im engeren Sinne***, *jenes, andere zur mittelbaren Reproduction zu bringen, deren* ***Erinnerungskraft*** *nennen und beide unter das* ***Gedächtnis im weiteren Sinne*** *zusammenfassen*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 490). Die Erinnerung besteht in der „*Reproduction der Reihen von einem gemeinschaftlichen Endgliede aus*" (l. c. S. 457). Nach BENEKE ist das Gedächtnis jeder Vorstellung die Kraft, mit welcher sie unbewußt (als „*Angelegtheit*", „*Spur*", s. d.) fortexistiert, die „*Kraft ihres psychischen Seins*" (Pragm. Psychol. I, 190; Lehrb. d. Psychol. § 101 f.). Die Erinnerung ist „*fortgesetzte Reproduction*" (Lehrb. d. Psychol. § 104). Nach H. RITTER ist Erinnerung „*das Bewußtsein einer vergangenen Erscheinung in der Gegenwart*" (Syst. d. Log. S. 202). Rein psychologisch erklärt auch GEORGE das Gedächtnis (Lehrb. d. Psychol.), so auch J. H. FICHTE (Psychol. I, 437 ff.) und ULRICI, nach welchen Erinnerung eine Eigenschaft der Seele ist (Leib u. Seele S. 477 ff., 497). Die Reproduction ist vom Gefühl abhängig (l. c. S. 491 f.); so auch HORWICZ (Psychol. Anal. I, 318). RENOUVIER erklärt Gedächtnis und Phantasie für nicht principiell verschieden (Nouv. Monadol. p. 116). Die Erinnerung (*„remémoration active"*) ist ein Suchen nach der Vorstellung, sie ist „*une fonction hégémonique de l'esprit*" (l. c. p. 120). L. NOIRÉ betont, wir können uns nur dessen erinnern, was wir wollen (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 204). Nach WITTE besteht das Gedächtnis „*in der Kraft des Ichs, alle Bewußtseinsinhalte und Vorgänge auf seine eigene schlechthin constante vorempirische Lebenseinheit zu beziehen*" (Wes. d. Seele S. 182). REHMKE bestimmt das Erinnern als „*in der Vorstellung etwas als Bekanntes wiederholen*" (Allg. Psychol. S. 532). Gedächtnis ist „*das Vorstellenkönnen von früher Gehabtem als früher Gehabtes*" (l. c. S. 496). M. MÜLLER sieht im „*Gedächtnis*" einen Namen für die Erhaltung geistiger Kraft; zu erklären ist nur das Vergessen (Das Denken im Lichte d. Sprache S. 63 f.). H. CORNELIUS bestimmt die „*Gedächtnisbilder*" als Nachwirkungen früherer Erlebnisse. Das „*Gedächtnisbild*" hat „*stets eine von ihm selbst zu unterscheidende* ***Bedeutung***", es gibt sich uns unmittelbar als „*Nachwirkung*" zu erkennen, enthält den „*Hinweis auf ein Nichtgegenwärtiges*" („*symbolische Function*" der Gedächtnis-

bilder: Einl. in d. Philos. S. 210 ff.). Das Gedächtnis besteht in einer „*Fortwirkung der vergangenen Inhalte*". Empfindung und Erinnerungsbild sind inhaltlich verschieden (Psychol. S. 20 ff.). Nach DESSOIR bedeutet „*Gedächtnis*" im allgemeinen Sinne „*die Tatsache, daß Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Triebe ohne bedeutende Änderung ihres Inhaltes unter gewissen Bedingungen wieder auftauchen*" (Doppel-Ich S. 65). Es gibt im Ich zwei „*Gedächtnisketten*", eine ober- und unterbewußte (l. c. S. 67).

Nach E. v. HARTMANN beruht die Erinnerung auf unbewußten psychischen Functionen und physischen Dispositionen (Mod. Psychol. S. 134). Nach HERING kommt aller organisierten Materie ein Gedächtnis zu (Üb. d. Gedächtn. 1870); er spricht von Gattungserinnerung durch Vererbung. So auch PREYER (persönliches — phyletisches Gedächtnis) (Seele d. Kind. S. 230). HAECKEL schreibt der Plastidule (s. d.) ein unbewußtes Gedächtnis zu (Perigenes. d. Plastid. 1876, S. 38 f.). OSTWALD betrachtet das Gedächtnis als Eigenschaft der lebenden Substanz (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 367 ff.). A. LASSON unterscheidet drei Arten des Gedächtnisses: materielles, seelisches, geistiges Gedächtnis (Phil. Vorträge III. Folge, 2. H. 1894, S. 67). Das leibliche Gedächtnis kommt aller Materie zu (l. c. S. 67, 69 f.). Die Seele hat ein Vermögen der Reproduction (l. c. S. 70). Der Geist reproduciert bewußt-activ (l. c. S. 71). Immer ist das Gedächtnis die Identität mit sich (l. c. S. 66, 72). Nach H. SPENCER ist das Gedächtnis „*eine Art von beginnendem Instinct*" (Psychol. I, § 199), es beruht auf Bewußtseinszusammenhängen (l. c. § 201); die Erinnerung beruht auf „*Assimilierung*" (l. c. § 120). SULLY erklärt das Gedächtnis als „*Function des Behaltens*" („*retentiveness*"); Erinnerung ist die „*active Seite der Reproduction*" (Handb. d. Psychol. S. 180, 183 ff.; Hum. Mind C. 9; vgl. JAMES, Psychol. C. 16, 18; TITCHENER, Outlin. of Psychol. C. 8, 11; STOUT, Anal. Psychol. II). Nach HÖFLER ist das Gedächtnis ein Fall der Übung, nämlich Vorstellungsübung (Psychol. S. 165). JODL erklärt das Gedächtnis als Tendenz des Fortbestehens jeder psychischen Erregung (Lehrb. d. Psychol. S. 460). Das „*primäre*" Gedächtnis besteht darin, daß alle Wahrnehmungen „*mit abgeschwächter Intensität noch in einer gewissen Nähe der Schwelle verharren*" (l. c. S. 113). W. JERUSALEM nennt Erinnerungen „*Vorstellungen von Ereignissen, die wir uns bewußt sind selbst erlebt zu haben*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 91). Das Gedächtnis ist „*die psychische Disposition, Erinnerungsvorstellungen zu erleben*" (l. c. S. 92). „*Die Zahl der Vorstellungen oder die Länge der Reihen, die immer zur Verfügung stehen, bestimmt den Umfang des Gedächtnisses oder seine Stärke. Die Güte des Gedächtnisses ist bestimmt durch die Zahl der Wiederholungen, die nötig sind, um eine Vorstellungsreihe zu behalten . . . Die Treue oder Verläßlichkeit des Gedächtnisses wird bestimmt durch den Grad der Genauigkeit, mit dem wir reproducieren*" (l. c. S. 92). Das Interesse kräftigt das Gedächtnis (ib.). Die „*Specialgedächtnisse*" beruhen auf bestimmten Richtungen des Interesses (ib.). Experimentelle Untersuchungen über die Treue des Gedächtnisses gibt es von EBBINGHAUS („*die Quotienten aus Behaltenem und Vergessenem verhalten sich etwa umgekehrt wie die Logarithmen der verstrichenen Zeit*", Üb. d. Ged. 1885, S. 107), MÜLLER und SCHUMANN (Exper. Beitr. zur Unt. d. Ged., Zeitschr. f. Psychol. d. Sinn. Bd. VI, 1894), W. LEWY (Exper. Unt. üb. das Gedächtn., l. c. VIII, 231), KENNEDY (Experimental Investigat. of Memory, Psychol. Review V). Über Specialgedächtnisse vgl. Phil. Stud. I, II. III, IV, VIII—XII,

XV, VIERORDT, Der Zeitsinn 1868, ferner Année psychol. I, 1894, J. COHN (Z. f. Psychol. XV). Über Gedächtnisstörungen: FOREL (Das Gedächtn. u. seine Abnorm.), RIBOT (Mal. de la mémoire 1881). Nach ihm ist das Gedächtnis eine biologische Erscheinung, es beruht auf dynamischen Associationen der Nervenelemente. Es gibt kein Gedächtnis im allgemeinen (ib.). Physiologisch bestimmt das Gedächtnis MEYNERT *(„Erinnerungszellen")*, ferner ZIEHEN. In Ganglienzellen-Gruppen werden *„Erinnerungsbilder"* niedergelegt, d. h. *„Residuen früherer sensibler Erregungen"* (Leitfad. d. phys. Psychol.[3], S. 14). Die Erinnerung beruht auf Association (l. c. S. 174 f.). So auch nach WUNDT. Er betrachtet die *„Erinnerungsvorgänge"* als einen Specialfall der *„successiven Association"* (s. d.). Erinnerung erfolgt, wenn die Hindernisse sofortiger Assimilation (s. d.), die den Übergang der simultanen in eine successive Association veranlassen, *„so groß sind, daß die der neuen Wahrnehmung widerstreitenden Vorstellungselemente . . . zu einem besonderen Vorstellungsgebilde sich vereinigen, das direct auf einen früher stattgefundenen Eindruck bezogen wird"*. Die so zur Apperception gelangende Vorstellung heißt *„Erinnerungsvorstellung" („Erinnerungsbild")* (Gr. d. Psychol.[5], S. 289). Die *„reproductiv entstandene"* Vorstellung ist eine neue Vorstellung (l. c. S. 290). Jeder Erinnerungsvorgang setzt sich aus einer Menge elementarer Processe zusammen (l. c. S. 293). Die Rückbeziehung der Erinnerungsvorstellung auf ein vorangegangenes Erlebnis gibt sich im *„Erinnerungsgefühl"* zu erkennen (ib.). Die Wirkungen der Erinnerungsassociationen werden unter dem Namen *„Gedächtnis"* zusammengefaßt (l. c. S. 296). Erinnerungsvorstellungen und Wahrnehmungen *„weichen nicht nur qualitativ und intensiv, sondern auch in ihrer elementaren Zusammensetzung durchaus voneinander ab"* (l. c. S. 298). Bei dem *„Altersschwund des Gedächtnisses"* ist besonders symptomatisch die Abnahme des Wortgedächtnisses, so daß *„am frühesten die Eigennamen, dann die Namen concreter Gegenstände der täglichen Umgebung, dann erst die ihrer Natur nach abstracteren Verba und zuletzt die ganz abstracten Partikeln vergessen werden"* (l. c. S. 300; Völkerpsychol. I, 1, C. 5; vgl. dazu RIBOT, Mal. de la mémoire: das Neuere wird vor dem Älteren vergessen, *„Regressionsgesetz"*). KÜLPE erklärt: *„Die Begriffe des Gedächtnisses und der Reproduction, z. T. auch der Erinnerung enthalten den einfachen Hinweis darauf, daß ein Eindruck, der einmal infolge bestimmter Reize stattgefunden hat, nicht schlechthin nach dem Aufhören der letzteren verschwindet, sondern irgendwie aufbewahrt wird und unter gewissen Bedingungen ohne eine Erneuerung des ursprünglichen äußeren Reizes wieder ein merklicher Inhalt des Bewußtseins zu werden vermag"* (Gr. d. Psychol. S. 175). Es handelt sich hier um *„central erregte Empfindungen"* (l. c. S. 176 ff.). Ohne nachahmende, deutende Bewegungen findet keine willkürliche Erinnerung statt (l. c. S. 189). An sich ist nichts eine Erinnerung, es wird es erst *„durch ein Urteil, das sich mit ihm verbindet"* (l. c. S. 190). Vgl. Disposition, Phantasie, Reproduction, Association.

Gedächtnis, falsches *(„illusory memory"*, vgl. HODGSON, Phil. of Reflect. I, 276 f.): eine Art der Illusion (s. d.), wobei eine Situation u. dgl. für schon einmal erlebt gehalten wird.

Gedächtnisbilder s. Gedächtnis.

Gedächtniskunst s. Mnemotechnik.

Gedanke: einzelner Denkact, Denkinhalt, Denkproduct, Begriff (s. d.). —

Nach den Stoikern wird das *φάντασμα* zum *ἐννόημα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ* (Galen., Hist. phil. 92, 305; Dox. 636). DESCARTES versteht unter „*cogitationes*" alle Vorstellungsarten (s. Denken). CHR. WOLF nennt „*Gedanken*" die „*Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist*" (Vern. Ged. I, § 194), PLATNER „*die bewußten Ideen der Phantasie — inwiefern sie verbunden sind mit dem Anerkenntnis der Merkmale der Sache*" (Phil. Aphor. II, § 33). FRIES unterscheidet den „*gedächtnismäßigen Gedankenlauf, der nach unwillkürlichen innern Gesetzen erfolgt*", und den „*logischen Gedankenlauf, den wir willkürlich lenken*" (Gr. d. Log. S. 13; Syst. d. Log. S. 53; N. Krit. I, 51). Nach HEGEL ist die Intelligenz „*für sich an ihr selbst erkennend; — an ihr selbst das Allgemeine, ihr Product, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven. Sie weiß, daß, was gedacht ist, ist; und daß, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist*". „*Das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand*" (Encykl. § 465). „*Objectiver Gedanke*" ist das Vernünftige in der Welt (l. c. § 24). Nach WUNDT entsteht durch die Zerlegung von Gesamtvorstellungen (s. d.) ein „*Gedankenverlauf*" von discursivem Charakter (Log. I², S. 33 ff.; Vorles. üb. d. Mensch.³, S. 340 ff.). „*Gedanke*" ist die Gesamtvorstellung, die einer beziehenden Analyse unterworfen wird (Gr. d. Psychol.⁵, S. 321). Nach SERGI ist der Gedanke die „*sensibilité transformée*" (Psychol. S. 155). AVENARIUS sieht im Gedanken ein „*Nach-Nachbild*" der Wahrnehmung (Kr. d. r. Erf. II, 77). „*Nachgedanke*" ist der „*unanschauliche Rest des verflüchtigten Gedankens*" (ib.). Nach NIETZSCHE sind Gedanken nichts als die „*Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese*", sie sind nur Zeichen, Symbole, Wirkungen von Triebbewegungen (WW. XI, 6, 250, 254 ff., 258; X, S. 194 f.). Vgl. Denken.

Gedankending (*„ens rationis"*) s. Ding, Wesen.

Gefallen ist der Ausdruck dafür, daß etwas Lust erweckt, daß ein Vorstellungsinhalt vom Ich gewollt, als für das Ich passend unmittelbar befunden wird. Mißfallen bezeichnet die Ablehnung eines Etwas durch das Ich. Auf dem Gebiete des Ästhetischen (s. d.), auch der Ethik (s. d.) ist das Gefallen bezw. das Mißfallen von Bedeutung.

HERBART leitet das Sittliche (s. d.) aus ursprünglichen Acten des Gefallens und Mißfallens ab. FECHNER erklärt: „*Wir sagen . . ., daß uns etwas gefällt oder mißfällt, je nachdem es, unserer Betrachtung oder Vorstellung dargeboten, derselben einen lustvollen oder unlustvollen Charakter erteilt*" (Vorsch. d. Ästhet. I, 7). TÖNNIES erklärt „*Gefallen*" als „*angeborene Lust an gewissen Gegenständen und zu gewissen Tätigkeiten*" (Gem. u. Gesellsch. S. 106). Nach WUNDT sind Gefallen und Mißfallen Gefühlsgegensätze, die „*nicht das eigene Wohl- oder Übelbefinden, sondern das Verhältnis der Gegenstände zum vorstellenden Subject*" zum Ausdruck bringen (Gr. d. Psychol.⁵, S. 195 f.). Es sind nicht Einzelgefühle, sondern allgemeine Gefühlsrichtungen (l. c. S. 196). H. SCHWARZ unterscheidet Gefallen und Mißfallen vom Gefühl, es sind die ersten und ursprünglichen Willensregungen (Psychol. d. Will. S. 92). „*Gefallen ist die Reaction der wollenden Seele, wenn die Gegenstände, von denen sie bewegt wird, genossen, besessen, verwirklicht sind*" (l. c. S. 94). Gefallen und Mißfallen lassen Unterschiede der „*Sättigung*" zu (l. c. S. 95). Das „*Centrierungsgesetz*" lautet: „*Alle Regungen des ungesättigten Gefallens und des Mißfallens wirken*

centrierend auf das Vorstellen, d. h. die Regungen ungesättigten Gefallens haben die Tendenz, solche Vorstellungen um sich zu scharen, durch deren Inhalt das Gefallen mehr und mehr gesättigt wird. Alle Regungen des Mißfallens anderseits haben die Tendenz, einen Kreis solcher Vorstellungen um sich zu versammeln, die das Mißfallen immer ungesättigter machen“ (l. c. S. 121).

Gefühl ist der subjective Zustand, in welchem das Ich Stellung nimmt zu den Modificationen, die es erfährt, zu seinen Erlebnissen. Lust und Unlust sind Collectivausdrücke für die mannigfachen Zustände, die objectiv eine Förderung oder Hemmung (Herabsetzung) des Organismus bedeuten. Jedes Gefühl enthält ein Streben oder Widerstreben, das unter Umständen kaum noch zum Bewußtsein gelangt. Gefühle sind daher schon Momente, Bestandteile, Symptome von Willenshandlungen, die sie einleiten und beendigen. Unterscheiden lassen sich sinnliche, intellectuelle (logische), ästhetische, ethische, sociale, religiöse Gefühle. Das Gefühl ist ein selbständiger, ursprünglicher Bewußtseinsbestandteil, nicht eine Modification oder Begleiterscheinung des Vorstellens.

Früher und noch jetzt bei Physiologen werden Gefühl und Empfindung (s. d.) nicht scharf unterschieden. Tastempfindungen werden nicht selten noch als „*Gefühle*“ bezeichnet. Ferner hat man nicht immer Gefühl und Affect (s. d.) getrennt.

Nach einer Ansicht gilt das Gefühl als eine eigentümliche Erkenntnis einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Seele, des Organismus. So definiert PLOTIN die Unlust als *γνῶσις ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου*, die Lust in analoger Weise. Die Affection ist nur im Leibe, das Bewußtsein derselben in der Seele (Enn. IV, 4, 19). Als unklare Erkenntnisse werden die Gefühle von den Stoikern bestimmt; *δοκεῖ δ'αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι* (Diog. L. VII, 111). *Τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον — ἡδονὴ δέ ἐστιν ἄλογος ἔπαρσις* (VII, 114); *ἡδονὴν δ'εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ'αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει ἐπαίρεσθαι* (Stob. Ecl. II 6, 174). LEIBNIZ (wie schon DESCARTES, Epist. 6, 1) erklärt die Lust als Empfindung der Vollkommenheit an uns oder an anderem (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42). Activität der Substanz befördert deren Lust, Passivität deren Schmerz (§ 72). Nach CHR. WOLF ist Lust ein „*Anschauen der Vollkommenheit*“, Unlust „*anschauende Erkenntnis der Unvollkommenheit*“ (Vern. Ged. von Gott . . . I, § 494, 517; Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V.[9], C. 9, § 5). „*Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscumque sive verae sive apparentis*“ (Psych. emp. § 511). BAUMGARTEN nennt die Lust „*status animae ex intuitu perfectionis*“ (Met. § 655).

Als Zustand und Wirkung von Vorstellungsbeziehungen faßt das Gefühl HERBART auf (Psych. a. Wiss. I, 68 f., 81 f.). „*Die Gefühle und Begierden sind . . . veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben*“ (Lehrb. z. E. in d. Ph. § 159). Nach NAHLOWSKY bezeichnen Gefühl und Streben „*nur besondere Modificationen, die sich mit den Vorstellungen, bei ihrem Zusammentreffen im Bewußtsein, ereignen*“. Sie resultieren aus den Vorstellungen (Das Gefühlsleb. S. 42). Das Gefühl ist „*unmittelbares Innewerden der Hemmung oder Förderung unter den eben im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen*“ (l. c. S. 48), oder „*das unmittelbare Bewußtsein der momentanen Steigerung oder Herabstimmung der eigenen psychischen Lebenstätigkeit*“ (ib.). Vom Gefühl ist der „*Ton*“ der Empfindung

(s. d.) zu unterscheiden. Die *„gemischten"* Gefühle sind *„Gefühlsoscillationen"* (l. c. S. 58). Die Einteilung der Gefühle ergibt sich nach dem Tone und nach den Ursprungsbedingungen des Gefühls (l. c. S. 49 ff.): Lust — Unlust; formelle, qualitative Gefühle. Nach LAZARUS bezieht sich das Gefühl immer auf eine Reihe von Vorstellungen, es ist der Zustand der Seele während des Vorstellens (Leb. d. Seele I², 285 ff.). So sagt auch VOLKMANN: *„Das Bewußtwerden des Spannungsgrades des Vorstellens"* ist das, was wir Gefühl nennen (Lehrb. d. Ps. II⁴, 302). Eine Begleiterscheinung des Erkennens (und Wollens) ist das Gefühl nach J. H. FICHTE (Psych. I, 227; II, 136). Nach LIPPS entstehen Gefühle in uns, *„wenn Vorstellungen sich unterstützen, im Gleichgewicht halten, hemmen"* (Grundt. d. Seel. S. 19 f.). Nach KROELL ist das Gefühl eine secundäre Form der psychischen Erscheinungen, eine Folge der Vorstellungen (Die Seele i. Lichte d. Mon. S. 27, 29). Nach MEINONG ist die Vorstellung für das Gefühl eine psychologische, das Urteil nicht selten eine Mit-Voraussetzung (Wertth. S. 34 f.). Es gibt Vorstellungs- und Urteilsgefühle (*„Gefühle, denen . . . auch ein Urteil wesentlich ist"*, S. 35). Ferner gibt es Wissens-, Wert-, Gefühls- und Begehrungsgefühle (S. 35, 38, 63). Ähnlich lehrt über das Wesen des Gefühls HÖFLER (Psychol. S. 19, 389 f., 387, 401).

Andere führen die Gefühle auf (organische und Spannungs-) Empfindungen zurück, so E. MACH (Anal. d. Empfd.⁴, S. 17), MÜNSTERBERG (Beitr. z. exp. Psychol. H. 4), der Lust und Unlust mit Streck- und Beugungsbewegungen in Zusammenhang bringt. Nach R. WAHLE sind Gefühle *„nur Körpererregungen mit dazu gehörigen Phantasien und Ideen"* (D. Ganze d. Ph. S. 378). *„Die durch gewisse Empfindungen und Vorstellungen angeregten Bewegungen, Bewegungstendenzen und Empfindungen, welche in ihrer completen Ausgestaltung die Affecte ergeben, bilden als Rudimente und in Verkürzungen die Gefühle"* (S. 339). Lust ist Elevation, Unlust ist Depression oder Unruhe (S. 369 f.). Vgl. Affect.

Das Gefühl wird ferner als eigenartiger, subjectiver Zustand, in welchem das Ich seiner selbst unmittelbar bewußt wird, bestimmt. TETENS unterscheidet das Gefühl von der Sinnesempfindung. *„Das Vermögen zu fühlen"* = *„Gefühl"* (Phil. Vers. I, 169). Gefühl ist etwas, *„wovon ich weiter nichts weiß, als daß es eine Veränderung in mir selbst sei, und es nicht . . . auf äußere Gegenstände beziehe"* (S. 215). Das Gefühl gehört zu den einfachen Zuständen der Seele (l. c. S. 166). Auch MENDELSSOHN (Briefe üb. d. Empfind.) und SULZER (Verm. ph. Sch. I, 227) trennen Gefühls- (Empfindungs-) und Vorstellungsvermögen. PLATNER definiert Gefühl als *„Bewußtwerden des eigenen gegenwärtigen Zustandes"* (N. Anthr. S. 245). KANT betont ausdrücklich, das Gefühl sei ein vom Erkennen verschiedener eigener Bewußtseinszustand. *„Dasjenige Objective aber an jeder Vorstellung, was gar keine Erkenntnis werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung einer Erkenntnis sein kann"* (Kr. d. Urt. Einl. VII). Gefühl ist *„das, was jederzeit bloß subjectiv bleiben muß"* (I, § 3). Das Gefühl geht auf die *„Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte"* (S. 137). *„Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das eines Hindernis des Lebens"* (Anthr. II, § 58). Nach CHR. E. SCHMID kann das Gefühl, *„ohne für sich selbst eine Vorstellung zu sein, doch ein Merkmal einer Vorstellung von seinem eigenen Zustande*

abgeben" (Emp. Ps. S. 263). Nach G. E. SCHULZE wird das Fühlen „*als unmittelbare Erkenntnis des Daseins gewisser Dinge*" dem Vorstellen entgegengesetzt (Ps. Anthr.[2], § 171). „*Alle Gefühle sind insofern Selbstgefühle, als sie sich immer bloß auf das fühlende Subject und dessen eigenen Lebenszustand beziehen*" (§ 172). Zu unterscheiden sind Lust, Unlust, gemischte, dunkle Gefühle (§ 177). Nach BOUTERWEK ist das Gefühl der „*Zustand unsrer selbst, der aller Wahrnehmung . . . zum Grunde liegt*" (Ästh. I, 27). Es gibt „*physische*" und „*geistige*" Gefühle (l. c. S. 30). Über sinnliche Gefühle handelt BIUNDE (Empir. Psychol. II, § 200 ff.). Nach J. H. ABICHT ist das Gefühl eine „*eigene Gattung der Modification des Bewußtseins*" (Met. d. Vergn. S. 50). FICHTE definiert das Gefühl als die „*bloß unmittelbare Beziehung des Objectiven im Ich auf das Subjective desselben, des Seins desselben auf sein Bewußtsein*" (Syst. d. Sitt. S. 44). „*Das Gefühl ist lediglich subjectiv*" (Gr. d. g. W. S. 280). DESTUTT DE TRACY: „*Dans nos sensations internes il faut comprendre toutes les impressions ou manière d'être que l'on appelle communément sentimens ou affections de l'âme*" (El. d'idéol. III, ch. 3, p. 204). SCHLEIERMACHER bestimmt das Gefühl als das „*unmittelbare Selbstbewußtsein*" (D. christl. Glauben I, § 8), als die „*relative Identität des Denkens und Wollens*" (Dial. S. 151). Nach FRIES ist Gefühl „*die unmittelbare Tätigkeit der Urteilskraft*" (N. Krit. I, 407; Syst. d. Log. S. 353). Nach HEGEL ist das Gefühl das „*dumpfe Weben*" des Geistes, „*in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat*" (Encykl. § 446; Phän. S. 308), es ist die „*Diremtion des Lebendigen in sich*" (Log. III, 2, 57). Nach K. ROSENKRANZ ist das Fühlen „*der unmittelbare Geist*" (Psychol.[3], S. 331). Lust und Unlust gehören zum „*praktischen*" Gefühl (l. c. S. 418). Lust ist das Selbstgefühl, das durch Befriedigung des Bedürfnisses entsteht (l. c. S. 421). HILLEBRAND erklärt das Gefühl als „*die bewußte Unmittelbarkeit des subjectiv-individuellen Bestimmtseins*". Es bezeichnet den „*psychischen Selbstzustand*" (Phil. d. Geist. I, 188 ff.). Es gibt Erkenntnis-, Willens-, Bildungsgefühle (l. c. S. 190), leiblich und geistig bestimmte Gefühle, Actual- und Existentialgefühle, Personalgefühle (l. c. S. 191 f.). CHR. KRAUSE erklärt: „*Gefühl ist Innesein der Wechselwirkungen des Wesentlichen mit dem Ich, und zwar in Beziehung zu dem Ich*" (Log. S. 50). BENEKE sieht im Gefühl eine besondere Form des Bewußtseins, keinen selbständigen Act (Pragm. Ps. I, S. 70). Es ist „*das unmittelbare Bewußtsein, welches uns in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens von der Beschaffenheit unserer Tätigkeiten und Zustände innewohnt*" (Lehrb. d. Psych. § 235; Log. I, 290 f.). Nach KIRCHMANN sind die Gefühle „*Zustände der Seele, welche den Gegenstand der Selbstwahrnehmung bilden*", sie bilden die „*seienden Zustände der Seele*", sie „*spiegeln kein anderes, sie wollen nur sie selbst sein*" (Kat. d. Ph. S. 23 f.). K. LASSWITZ bestimmt das Gefühl als „*die Eigentümlichkeit am Bewußtseinsinhalt, wodurch er als einem bestimmten Individuum zugehörig, als ein Zustand des Ich erlebt wird*" (Wirkl. S. 140), RITSCHL bemerkt: „*Das Gefühl ist nun einmal die geistige Function, in welcher das Ich bei sich selbst ist*" (Christl. Lehre III, 142). Nach RIEHL ist das Gefühl „*die Rückwirkung der Tätigkeit des Bewußtseins auf dieses selbst*" (Ph. Krit. II, 1, S. 39). KÜLPE erblickt im Gefühl einen selbständigen Bewußtseinsvorgang, die „*Reactionsweise der Apperception auf die Empfindungen*" (Gr. d. Ps. S. 236, 282). Nach REHMKE ist das Gefühl ein ursprünglicher Zustand des Bewußtseins (Allg. Psych. S. 149, 295 ff., 305, 314). Das Gefühl ist etwas Allgemeines, Abstractes, nur „*als*

Bestimmtheit eines Individuums Gegebenes“, ein Zustand von Lust oder Unlust (Zur Lehre v. Gem. S. 5 ff.). Es gibt keinen an ein Besonderes gebundenen „*Gefühlston*“ (l. c. S. 21; das Gefühl ist vom Gesamtinhalt des gegenständlichen Bewußtseins bestimmt, Allg. Psychol. S. 301; auch G. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 275), keine „*gemischten*“ Gefühle (Lehre vom Gem. S. 28 f.), nur einen raschen Wechsel von Lust und Unlust (S. 36). Gefühlswert ist der „*Anteil, welchen jedes Gegenständliche des Bewußtseinsaugenblicks an dieser ‚besondern‘ Bedingung des einen Gefühls hat*“ (S. 40). Nach H. SCHWARZ erleben wir in den Gefühlen nur sie, nichts außerdem, das Gefühl ist ein reines Zustandsbewußtsein (Psychol. d. Will. S. 36). Es gibt viele Qualitäten des Gefühls (l. c. S. 134). Nach HUSSERL gibt es intentionale (s. d.) und nicht-intentionale Gefühle (Log. Unters. II, 369 ff.). Nach H. CORNELIUS sind die Gefühle „*Gestaltqualitäten*“ (s. d.), abhängig vom jeweiligen Gesamtbewußtseinsinhalt (Psychol. S. 74 ff.). Lust und Unlust sind Eigenschaften unserer Erlebnisse, nicht Teilinhalte des Bewußtseins (l. c. S. 362 f.). Teilinhalte als Bedingungen einer bestimmten Gefühlsbetonung sind „*Gefühlsmomente*“ (l. c. S. 366 ff.).

Nach HORWICZ ist das Gefühl die psychische Elementarfunction, aus deren Complicationen und Steigerung das übrige Bewußtsein hervorgeht (Ps. Anal. III 2, 1, 3, 25, 28, 59). Auch TH. ZIEGLER betrachtet das Gefühl als einen primären, allem Bewußtsein zugrundeliegenden Zustand. Lust ist die psychische Seite „*des Lebens, d. h. der Betätigung des Vermögens, jedem als neu, als Contrast auftretenden Reiz gegenüber durch Gewöhnung und Assimilation sich selbst zu behaupten*“, Unlust entspricht dem Mangel an solcher Betätigung (S. 106). Gefühl ist also das psychische Zeichen für den Selbstbehauptungsact des Menschen (ib.). Auch BARATT (Physical Ethics 1869) sieht im Gefühl die primäre psychische Tätigkeit. SCHUBERT-SOLDERN unterscheidet Schmerz- und Lustempfindungen und -Gefühle; erstere gehören zum Leibe, letztere zur Seele (Gr. e. Erk. S. 341).

Nach einer Auffassung gilt das Gefühl als Bewußtsein oder Wirkung der Förderung oder Hemmung der Seelenkräfte. Schon bei PLATO findet sich diese Auffassung (*τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι*, Rep. IX, 585 D). Eine gewisse Stärke der Eindrücke ist nötig, um Lust oder Unlust hervorzurufen, je nachdem die naturgemäße Beschaffenheit des Organs wiederhergestellt oder verändert wird (Tim. 64 E squ., 65 A, 66 C, 67 A; Phileb. 31 D squ., 32 A u. B). Es gibt gemischte Gefühle (Gorg. 496 D u. E; Phileb. 36, 46 C). Zu unterscheiden sind wahre und falsche Lust oder Unlust (Phil. 38, 52 A). Ferner bei ARISTOTELES, der die Lust als *ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως* (Eth. Nic. VII 13, 1153a 14) bestimmt und auf die Förderung oder Hemmung der naturgemäßen Beschaffenheit des Organs hinweist (De an. 426a 30 f.). Die Lust ist *κίνησις τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητικὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν* (Rhet. I 11, 1369b 33). Jede Empfindung ist mit Gefühlen verbunden. So auch bei den Peripatetikern, die von der *διάχυσις* und der *συστολή* der Lebenstätigkeit sprechen (Alex. Aphr., Quaest. IV, 5, 241, 11); sie nehmen auch gemischte Gefühle (I, 12) und einen Indifferenzzustand an (IV, 14). — Nach AUGUSTINUS beruhen Lust und Unlust auf dem Grade der Anstrengung, welchen die Seele in dem Acte der Erhaltung ihrer Selbständigkeit gegenüber der Störung seitens des Leibes nötig hat, um den Eindruck mit ihrer Tätigkeit in Übereinstimmung zu bringen (SIEBECK,

Gesch. d. Ps. I 2, 394). THOMAS AQUINAS faßt unter „*passio*" Gefühl und Affect (s. d.) zusammen und führt die Unlust auf eine Störung der organischen Einheit und Harmonie zurück (Sum. th. I, 36, 3). MELANCHTHON: „*Laetitia est motus, quo cor praesenti bono suaviter fruitur*" (De an. p. 181). DESCARTES: „*Laetitia iucunda commotio animae, in qua consistit possessio boni, quod impressiones cerebri ei repraesentant ut suum*" (Pass. an. II, 91). Die Gefühle sind auf die Bewegungen der Lebensgeister (s. d.) zu beziehen, sind aber subjective Zustände, sie sind „*referri ad animam*" (Pass. I, 29). SPINOZA betrachtet die Gefühle als Zustände der Förderung oder Herabsetzung der seelischen Kraft, des Ich. „*Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem*" (Eth. III, aff. def. II). „*Per laetitiam . . . intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit: per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem*" (III, prop. XI, schol., s. Affect). L. VIVES: „*Delectatio sita est in congruentia, quam invenire non est sine proportionis ratione aliqua inter facultatem et obiectum, ut quaedam sit quasi similitudo inter illa*" (De an. III). Ähnlich LEIBNIZ (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42), CHARRON (De la sag. III, 38), BOSSUET, BATTEUX, VAUVENARGUES, SULZER, MENDELSSOHN, HUNGAR, WETZEL, VILLAUME, JERUSALEM, COCHIUS, HOFFBAUER (Dessoir, Gesch. d. n. Ps.[2], 435 f.), auch HERDER, CHR. SCHMID: „*Wenn die Gegenstände . . . unseres Vorstellungsvermögens so beschaffen sind und in einem solchen Verhältnisse zu uns stehen, daß sie der Empfänglichkeit desselben einen solchen und so vielen Stoff darbieten, als dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit seines tätigen Vermögens an denselben angemessen ist: so entsteht das Gefühl der Lust*" (Emp. Ps. S. 273, wie REINHOLD, Vers. e. Theor. S. 143). BENEKE: „*Gefühle . . . sind nichts anderes als das unmittelbare Bewußtsein, welches wir in jedem Augenblicke von den Bildungsverschiedenheiten oder den Abständen zwischen den Entwickelungen unseres Seins haben*" (D. n. Ps. S. 186; Skizz. z. Naturl. d. Gef. S. 19 ff.). Nach SCHALLER erklären sich Lust und Unlust aus der Übereinstimmung und dem Widerstreit, in welchem der empfundene Lebensproceß mit der Natur der Seele oder des „*Selbstgefühls*" steht (Psych. I, 210). Auch die Herbartianer sind hier zu nennen (s. oben), ferner JOUFFROY, W. HAMILTON (Lect. on Met. C. 41 ff.) sieht in der Lust einen Reflex der ungehinderten Ausübung eines Vermögens der Vermehrung der Energie. Nach BAIN beruht das Gefühl auf Harmonie oder Conflict zwischen unseren Empfindungen (Emot. and Will[3], C. 1 ff., p. 16 f.). Nach SULLY ist Gefühl der Ton der Erfahrung (Handb. d. Psychol. S. 310). Es ist das dynamische Element des Willens (l. c. S. 312). Lust beruht auf Erhöhung der psychischen Function durch eine normale, angemessene Übung (l. c. S. 315). Gefühle associieren sich, können auch reproduciert werden (l. c. S. 321). Es gibt auch Gefühlsdispositionen (l. c. S. 322 f.; vgl. Hum. Mind II, C. 13 u. 14; STOUT, Anal. Psychol. II, C. 12; TITCHENER, Outlin. of Psychol. C. 9; BALDWIN, LADD, HÖFFDING). Nach ULRICI stehen die Gefühle im Zusammenhang mit der Förderung und Hemmung, der Harmonie und Disharmonie des psychischen Lebens (L. u. S. S. 447). LIPPS meint das gleiche (Grundt. d. Seel. S. 60, 63 f.). „*Das Gefühl . . . ist der unmittelbare Bewußtseinsreflex der Weise, wie ein seelischer Vorgang ins Ganze der Seele . . . sich einfügt*" (Eth. Grundfr. S. 34). „*Das Gefühl der Befriedigung oder Lust ist die Art, wie die Einstimmigkeit eines psychischen Vorganges mit dem, was er in der Seele vorfindet, sich dem Bewußtsein unmittelbar kundgibt*" (ib.; vgl. Viertelj. f. w. Ph.

XIII, 160). Auf innerer Zusammenstimmung oder Harmonie von Bewußtseinsinhalten beruht die Lust nach (FECHNER und) CASPARI (Zusammenh. d. Dinge S. 470 f.). Nach WUNDT ist das Gefühl ein centraler psychischer Vorgang, die Reaction des Bewußtseins auf die in dasselbe eintretenden Vorstellungen, eine Reactionsweise der Apperception (s. d.), die Art und Weise, wie die Vorstellung vom Ich aufgenommen wird (Vorles.², S. 225; Grdz. d. ph. Ps. I⁴, 588 f., II⁴, 564; Essays 8, 212; 11, 294). Vgl. weiter unten. Nach ZIEGLER zeigt uns das Gefühl *„den Wert an, den ein Reiz für mich hat, und es erzwingt demselben durch diese Wertung und Wertschätzung den Eintritt in mein Bewußtsein“* (D. Gef.², S. 99, vgl. S. 106).

Das Gefühl wird auch als Symptom für die Erhöhung oder Erniedrigung der Lebenstätigkeit, der organischen, physischen Kräfte betrachtet. Anfänge der biologisch-physiologischen Gefühlsbestimmung zeigen sich bei DIOGENES VON APOLLONIA, der aus dem Maße der Mischung des Blutes mit Luft die Gefühle erklärt (Theophr., De sens. 43). ARISTIPP setzt die Lust in eine sanfte (*λεία κίνησις*), Unlust in eine heftige Bewegung (*τραχεία κίνησις*, Diog. L. II, 86). Die Lust ist das *κατὰ τὸ οἰκεῖον*, das dem Ich Naturgemäße (Plut. Qu. symp. V, 1, 2). HOBBES erklärt die Entstehung des Gefühls aus einer von den Sinneswerkzeugen zum Herzen dringenden Erregung (De corp. C. 25, 12), DESCARTES aus den Bewegungen der Lebensgeister (s. d.). Nach ZÖLLNER bewirkt der Übergang von potentieller in actuelle Energie Lust, das Umgekehrte Unlust, und zwar gilt das auch für das Anorganische, für die Atome (Üb. d. Nat. d. Kometen 1872). Nach LOTZE mißt das Gefühl die augenblickliche Übereinstimmung zwischen Reiz und Nervenfunction (Med. Ps. § 20, S. 239; vgl. S. 246, 253 ff., 564; Mikr. III, 525, I, 204; Gesch. d. Ästh. S. 214 f.). Es ist *„das Maß der Übereinstimmung oder des Widerstreites zwischen der Wirkung eines Reizes und den Bedingungen der von ihm angeregten Tätigkeit“* (Med. Psychol. S. 263). Es gibt auch gemischte Gefühle (Med. Ps. S. 262). Ähnliches lehrt SERGI (Psych. S. 304 f.; Dolore e piacere 1894), während MEYNERT Lust und Unlust auf Ernährungsverhältnisse der Großhirnrinde zurückführt. A. BAIN bemerkt (ähnlich wie HODGSON): *„States of pleasure are concomitant with an increase, and states of pain with an abatement of some or all of the vital functions“* (Mental and moral science 1875, p. 75; vgl. Emot. and Will C. 1—3, 4—13). L. DUMONT betrachtet als Ursache der Unlust ein starkes Abweichen von der molecularen Gleichgewichtslage der Nervensubstanz (Vergnüg. u. Schmerz 1876, S. 78 ff.). Lust entsteht, *„wenn an letzter Stelle ... eine Vermehrung der Kraft in der Sphäre des Bewußtseins zutage tritt“* (l. c. S. 97). Das Gefühl ist keine Empfindung besonderer Art, sondern nur ein Reflex von Empfindungen (l. c. S. 100). Nach A. LEHMANN ist Lust die Folge davon, *„daß ein Organ während seiner Arbeit keine größere Energiemenge verbraucht, als die Ernährungstätigkeit ersetzen kann“* (Hauptges. d. m. Gefühlsleb. S. 148 ff., 15 E; ähnlich G. ALLEN, Phys. Ästh. p. 21). Nach SPENCER sind Lust und Unlust Correlaterscheinungen von Vorgängen, die für den Organismus nützlich bezw. schädlich sind (Psych. I, § 124). Als Ausdruck organischer Zustände betrachten das Gefühl bezw. den Affect JAMES (Psychol. I, p. 143) und C. LANGE (Üb. Gemütsbeweg. 1887). Nach RIBOT ist das Gefühl (*„sentiment“*) eine *„tendance organique“*, ein Zeichen (*„signe, marque“*) für *„certains appétits, penchants, tendances“*, die befriedigt oder unbefriedigt sind (Psychol. de l'attent. p. 168 ff.; Ps. d. sentim. p. VIII; 32, 381, 434). Z. OPPENHEIMER: *„Lust*

und Unlust *entspricht dem sinnlichen Wohl- oder Übelbefinden des Subjects, der Förderung oder Hemmung des Lebens*" (Phys. d. Gef. S. 72). J. DUBOC meint, „*daß das, was in dem Lustgefühl . . . eigentlich vor sich geht, eine* Erhöhung der Lebensenergie *vorstellt*" (D. Lust S. 5). JODL erklärt das Gefühl als „*eine psychische Erregung, in welcher der Wert einer im Zustande des lebenden Organismus oder im Zustande des Bewußtseins eingetretenen Änderung für das Wohl oder Wehe des Subjects unmittelbar als Lust oder Schmerz wahrgenommen wird*" (Lehrb. d. Ps. S. 374). Er unterscheidet die geistigen Gefühle in Formal- und Persongefühle (l. c. II², 310 ff., 325 ff.). v. EHRENFELS erklärt Lust und Unlust aus der Annäherung bezw. Entfernung von Assimilations- und Dissimilationprocessen im Nervensystem an ein bezw. von einem Mittelmaß (Syst. d. Wertheor. I, 199). EBBINGHAUS sieht in den Gefühlen „*Nebenwirkungen derselben Ursachen, die den begleitenden Empfindungen und Vorstellungen zugrunde liegen*" (Gr. d. Psychol. I, 542). Sie haben Beziehungen zur Förderung und Schädigung des Organismus, eine teleologische Grundlage (l. c. S. 543 ff.), ohne unmittelbares Bewußtsein davon (l. c. S. 545). Die Arten der Gefühle ergeben sich aus den Unterschieden der Empfindungen und Vorstellungen (l. c. S. 553). Es gibt sinnliche und Vorstellungsgefühle (l. c. S. 554), Inhalts- und Beziehungsgefühle (l. c. S. 555). Nach W. JERUSALEM ist das Fühlen eine „*besondere Grundfunction des Bewußtseins*", der Anfang und die Grundlage des Seelenlebens (Lehrb. d. Ps.³, S. 148). Immer bleiben Lust und Unlust „*Symptome und Anreger, immer bleiben sie zur Erhaltung des Lebens in enger Beziehung*" (S. 149). Wie Wundt (s. unten) unterscheidet Jerusalem drei Grundrichtungen des Gefühls (S. 149). Allgemeine Eigenschaften des Gefühls sind: 1) „*Alle Gefühle bewegen sich in Gegensätzen, zwischen denen sich eine größere oder geringere Indifferenzzone befindet.*" Beide Gegensätze sind positiv. 2) „*Alle Gefühle zeigen starke Abstufungen der Intensität.*" 3) „*Alle Gefühle äußern sich in Bewegungen.*" 4) Durch Wiederholung stumpfen sich die Gefühle ab. 5) Alle Gefühle stehen mit der Erhaltung des Lebens in engem Zusammenhang (S. 150 f.). Biologisch erfolgt die Classification der Gefühle in: Individualgefühle, Familien-, patriotische Gefühle, Gefühle der Sympathie (Mitgefühl); sittliche, religiöse, ästhetische, intellectuelle Gefühle (S. 155 f.). Nach OSTWALD wird jede Förderung des Energiestroms im Organismus als angenehm, jede Störung als unangenehm empfunden. Nicht der Besitz, sondern der Verbrauch überschüssiger Energievorräte ist von Lust begleitet (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 388). Vgl. BEAUNIS, Sensat. Internes, ch. 17 ff.; KRÖNER, Das körperl. Gefühl.

Zum Streben und Wollen wird das Gefühl in verschiedener Weise in Beziehung gebracht. So von den Scholastikern (im Anschlusse an ARISTOTELES, De an. I, 7) zu den Begehrungen des Guten und Verabscheuungen des Schlechten (THOMAS AQUINAS, SUAREZ, De pass. I, 2). — Nach BRENTANO sind Gefühl und Wille stets vereinigt als „*Phänomene der Liebe und des Hasses*" (Psych. I, 307 f.). Die Gefühle sind intentionale (s. d.) Acte, haben eine Richtung auf etwas (l. c. I, 116 ff.). FECHNER: „*Wir finden, daß in uns selbst alles, was den Charakter der Unlust trägt oder uns aus dem Gesichtspunkt des Übels erscheint, grundgesetzlich eine psychische Tendenz mitführt, diese Unlust, dies Übelscheinende zu beseitigen, indes das Lustvolle, das, was uns als gut erscheint, das Streben zu seiner Erhaltung oder Steigerung in uns erweckt*" (Zendav. I, 287). Nach WINDELBAND sind die Gefühle „*nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir von unserem eigenen an sich unbewußten Willen über-*

haupt etwas erfahren". Sie bedeuten eine „*Reaction auf die Bedürfnisse und Triebe des Willens*" (Prälud. S. 194 f.). E. v. HARTMANN bestimmt (wie schon SCHOPENHAUER) Lust und Unlust als „*Willensbefriedigung*" und „*Repression des Willens*" (Kateg. S. 66). Sie sind „*bloße Affectionen oder Modi des Willens*" (S. 64), „*Formen der Bewußtwerdung des Willens in seiner Collision mit anderm Wollen*" (S. 63). Das bewußte Gefühl ist „*Reaction des Wollens auf eine ihm widerfahrene Hemmung; beziehungsweise auf die Überwindung dieser Hemmung*" (Mod. Ps. S. 199; Ph. d. Unb.[10], 34 ff., 41 ff.; Neukant. 296 f., 359 ff.). „*Das Bewußtsein der Unlust ist die Stupefaction des Willens über die seinem eigensten Streben zuwiderlaufende Hemmung und Stauung seiner Kraft*" (Mod. Ps. S. 200). Der Übergang von Spannkraft in lebendige Kraft erregt Lust, die Stauung von lebendiger Kraft in Spannkraft Unlust (S. 199; Kat. S. 59; Ph. d. Unb.[10], II, 37 f., 113 f., III, 116 f.). Das Gefühl ist „*Product des Wollens*" (Mod. Ps. S. 199). Schon den Uratomen kommt ein Gefühl zu, aus solchen Gefühlen setzen sich die Empfindungen (s. d.) zusammen (Kat. S. 59; Mod. Ps. S. 195 f.). Nach HAMERLING ist das Gefühl „*der Bezug, welchen die Wahrnehmung oder Vorstellung zu unserem Willen hat*" (Atom. d. Will. I, 270). „*Lust ist befriedigter, Unlust gehemmter Wille*" (ib.). NIETZSCHE erklärt (wie E. v. HARTMANN), das Gefühl sei kein Motiv, sondern „*Begleiterscheinung*", „*Symptom*", nämlich der erreichten Macht, eine „*Differenz-Bewußtheit*". Lust und Unlust sind nur Folgen des „*Willens zur Macht*" (s. d.). Lust ist ein „*Plus-Gefühl von Macht,*" Unlust „*Hemmung eines Willens zur Macht.*" Gefühle sind also Willensreactionen, die zugleich in der Centralsphäre des Intellects wurzeln, ein Urteilen, ein Messen nach der Gesamtnützlichkeit oder Gesamtschädlichkeit (als Niederschlag langer Erfahrung — etwas Ähnliches bei SPENCER) enthalten (WW. XV, 262, 302 ff., 307, 312). Auch RIBOT (s. oben) ist hier anzuführen. PAULSEN erklärt: „*Die Urform des Willens ist blinder Trieb; er erscheint im Bewußtsein als gefühlter Drang. Setzt der Drang sich durch, so wird die gelingende Lebensbetätigung mit lustbetonten Gefühlen begleitet; Hemmung der Lebensbetätigung wird mit Unlustgefühlen empfunden*" (Syst. d. Eth. I[5], 208). „*Jede Willensregung ist ursprünglich zugleich Gefühlserregung und umgekehrt, jede Gefühlserregung ist zugleich positive oder negative Willensregung*" (l. c. S. 209).

WUNDT sieht in den „*Gefühlselementen*" oder „*einfachen*" Gefühlen die „*subjectiven*" Elemente des Bewußtseins (Gr. d. Ps.[5], S. 36). „*Minimal-*" und „*Maximalgefühl*" bezeichnen die Endpunkte der Intensitätsgrade des Gefühls (S. 38). Die Gefühlsqualitäten sind durch „*größte Gegensätze*" ausgezeichnet, zwischen denen eine „*Indifferenzzone*" liegt (S. 41). Der Ursprung der Gefühle ist ein einheitlicher (S. 44). Sie sind ebenso real wie die Empfindungen (S. 45). Sinnliches Gefühl (Gefühlston) ist „*das mit einer einfachen Empfindung verbundene Gefühl*" (S. 93). Drei Hauptrichtungen des Gefühls lassen sich unterscheiden: Lust und Unlust (Qualitätsrichtungen), Erregung und Beruhigung (Intensitätsrichtungen), Spannung und Lösung (Zeitrichtungen), abhängig vom Verlauf der psychischen Vorgänge (S. 101, Vorles. üb. d. Mensch.[3], 238 ff.). Aus den Verbindungen einfacher gehen „*zusammengesetzte*" Gefühle hervor, in welchen das „*Totalgefühl*" gegenüber den „*Partialgefühlen*" etwas Neues darstellt (Grdz. d. ph. Ps. II[4], 498; Gr. d. Ps.[5], S. 189 ff.). Die Gefühle sind als Momente von Willenshandlungen aufzufassen. „*Alle, selbst die verhältnismäßig indifferenten Gefühle enthalten in irgend einem Grade ein Streben oder*

Widerstreben . . ." (Gr. d. Ps. S. 220 f.). Im einzelnen gibt es zwar Gefühle, die nicht in Affecten und Willenshandlungen endigen, im ganzen Zusammenhange aber „*kann das Gefühl ebenso gut als der Anfang einer Willenshandlung wie umgekehrt das Wollen als ein zusammengesetzter Gefühlsproceß und der Affect als ein Übergang zwischen beiden betrachtet werden*" (S. 221). Gefühl und Wille sind „*Teilerscheinungen eines und desselben Vorgangs*", Gefühle sind teils Anfangs-, teils Begleitzustände des Wollens, Willensrichtungen. Die Gefühle sind Elemente des Wollens. Die „*Einheit der Gefühlslage*" in jedem Moment beruht auf der Einheit des Wollens (Grdz. d. ph. Ps. II[4], 498; Vorles.[3] 245, 252; Ess. 8, 213 ff., 220; Eth.[3], 436; Phil. Stud. XV, 149 ff. gegen TITCHENER in Zeitschr. f. Psychol. XIX, 321 ff.). Vgl. CESCA, Die Lehre von der Natur der Gefühle (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X, 1886).

Nach F. v. FELDEGG (Das Gefühl als Fundam. d. Weltordnung 1890; Beiträge zur Philos. d. Gefühls 1900) ist das Gefühl metaphysisches Princip. Vgl. Affect, Empfindung, Lust.

Gefühle, einfache, s. Gefühl.

Gefühle, extensive und intensive. Nach ihren Entstehungsbedingungen unterscheidet WUNDT zwei Klassen von Wahrnehmungsgefühlen. Unter den „*intensiven*" Gefühlen versteht er „*diejenigen, die aus dem Verhältnis der qualitativen Eigenschaften der Empfindungselemente einer Vorstellung*", unter den „*extensiven*" solche, „*die aus der räumlichen oder zeitlichen Ordnung der Elemente entspringen*" (Gr. d. Ps.[5], S. 196).

Gefühle, moralische, s. Sittlichkeit.

Gefühle, sinnliche, s. Gefühl. Die sinnlichen Gefühle werden auch zuweilen als körperliche den geistigen Gefühlen gegenübergestellt.

Gefühlsäußerungen s. Ausdrucksbewegungen.

Gefühlscomponenten und Gefühlsresultante bilden nach WUNDT zusammen das zusammengesetzte Gefühl (Gr. d. Psych.[5], S. 190).

Gefühlsmoral s. Ethik.

Gefühlston der Empfindung ist das jeweilige mit ihr verknüpfte sinnliche Gefühl. R. ZIMMERMANN versteht unter „*Ton der Empfindung*" die „*einfachste Form der Gefühle*" (Philos. Propädeut.[3], S. 324 f.). NAHLOWSKY nennt „*Ton der Empfindung*" den „*Störungswert*" der Reizung einer centripetalleitenden Nervenfaser, d. h. „*das besondere Verhältnis, in welches sich dieser Reiz teils zu der im Moment vorhandenen Stimmung des Nerven und der Centralorgane, teils mitunter selbst zu den Processen des vegetativen Lebens setzt*" (Das Gefühlsleb. S. 13). Die Art der Alteration des organischen Lebens bestimmt den Ton der Empfindung als angenehm, unangenehm oder gleichgültig (l. c. S. 14). Das Gefühl (s. d.) hat seinen eigenen Ton (l. c. S. 17, 49). Vom Empfindungston wird das sinnliche Gefühl unterschieden (S. 131). VOLKMANN: „*Unter der Betonung der Empfindung verstehen wir die Tatsache, daß wenn nicht alle, so doch die meisten Empfindungen mit dem Bewußtwerden einer Hemmung oder Förderung behaftet auftreten, das . . . zu dem Inhalte nicht von außen her hinzutritt . . ., sondern in ihm und mit ihm gegeben erscheint*" (Lehrb. d. Psych. I[4], 237). Nach ZIEHEN dagegen gibt es nur einen „*Gefühlston*", nämlich „*das Lust- oder Unlustgefühl, welches in wechselndem Grade*

unsere Empfindungen begleitet" (Leitf.², S. 95). Von einem Gefühlston *(„tonalité")* spricht auch SERGI (Psych. S. 143). WUNDT: *„Das mit einer einfachen Empfindung verbundene Gefühl pflegt man als sinnliches Gefühl oder auch als Gefühlston der Empfindung zu bezeichnen."* Dieser Begriff ist das Product einer Analyse und Abstraction (S. 93 f.). Eine unveränderliche Qualität der Empfindung ist der Gefühlston nicht (gegen Nahlowsky u. a. S. 93). Die Empfindung ist *„nur einer unter vielen Factoren . . ., die ein in einem gegebenen Augenblick vorhandenes Gefühl bestimmen . . ."* (ib.) Aber auch die Ansicht, daß ein reiner Gefühlston nicht existiere, daß jede Empfindung begleitende Vorstellungen erwecke, durch die erst die Gefühlswirkung zustande komme, ist abzulehnen (S. 94). Vgl. Gefühl.

Gefühlsvermögen: Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden, nach HEINROTH das Grundvermögen der Seele (Psychol. S. 43).

Gefühlsvorstellung: Reproductionsbild eines Gefühls (REHMKE, K. LANGE u. a.). Vgl. Reproduction.

Gegeben heißt ein Bewußtseinsinhalt, der ohne Zutun der Willkür erlebt, vorgefunden wird. Das *„Gegebene"* sind die Empfindungen als Elemente des Objectsbewußtseins, der Erfahrung (s. d.). Der Begriff des *„Gegebenen"* schon bei PLATO (*τὸ ἐν ἡμῖν*, Phaedo 102 D, 103 B). Nach KANT werden uns die Gegenstände der Erkenntnis vermittelst der Sinnlichkeit *„gegeben"* (Krit. d. r. Vern. S. 48). *„Einen Gegenstand geben . . . ist nichts anderes als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen"* (l. c. S. 154). Nach J. G. FICHTE ist nichts *„gegeben,"* alles muß erst durch das Ich (s. d.) *„gesetzt"* werden. ULRICI erklärt: Gegeben wird uns ein Sein, *„das ohne unser Zutun, ohne unser Denken und Wollen, vorhanden ist"* (Leib u. Seele S. 15). Nach LIPPS sind uns die Vorstellungsinhalte ohne objecterzeugende Tätigkeit gegeben (Gr. d. Seelenleb. S. 23). Nach SCHUPPE sind das Gegebene *„die Empfindungsinhalte, die im Bewußtsein sich nicht mehr in Bestandteile zerlegen"* (Log. S. 35).

Gegensatz: 1) logischer (Opposition) = das Verhältnis, in welchem zwei Begriffe oder zwei Urteile zueinander stehen, die einander ausschließen. Es gibt einen contradictorischen (s. d.) und einen conträren (subconträren) Gegensatz. ARISTOTELES erklärt: *ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ πρός τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί* (Met. V 10, 1018a 20). Er unterscheidet: *ἀντιφατικῶς* (contradictorisch), *ἐναντίως* (conträr), *κατὰ τὴν λέξιν μόνον ἀντικείμενα* (subconträr) (De interpret. 6, 17a 26; 7, 17b 16; Categ. 10, 13b 27; Anal. prior. II 15, 63b 23). So auch CICERO (Top. 11). Die Scholastiker unterscheiden *„oppositio terminorum"* und *„oppos. enunciationum"*. Nach ÜBERWEG ist Opposition *„der Gegensatz, der zwischen zwei Urteilen von verschiedener Qualität und verschiedenem Sinne bei gleichem Inhalt besteht"* (Log. § 97).

Schema der Opposition:

a — e

Subalternation — Contra-dictorisch — Contra-dictorisch — Subalternation

i — o

„Gegensatz“ ist 2) ontologischer (realer) Gegensatz (*„Repugnanz“*), Widerstreit zweier Dinge, zweier Qualitäten, zweier Tätigkeiten, dynamische Entgegensetzung, Willens-Gegensatz, Gegensatz der Gefühle (physischer-psychischer Gegensatz, ethischer, socialer Gegensatz).

Die Pythagoreer stellen eine Tafel von zehn Gegensatz-Paaren als Principien der Dinge auf (*πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες*, ARISTOTELES, Met. I 5, 986a 22 squ.). HERAKLIT macht den Gegensatz zum Princip der Entwicklung. Im *„Gegenlauf“* (*ἐναντιοδρομία*, Stob. Ecl. I, 60) des Geschehens ist in allem das Entgegengesetzte vereinigt, schlägt eines in das Gegenteil um (*ταὐτ' εἶναι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν* (Fragm. 78). Alles erfolgt *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *ἐναντία ῥοή, παλιντροπία* (Plat., Cratyl. 413 E, 420 A; *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα*, Diog. L. IX 1, 7; *γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα*, l. c. 8; *πάντα . . . μεταβάλλει εἰς ἐναντίον, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν*, Arist. Phys. III 5, 205a 6; vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 230). Die Gegensätze gehen in einer Einheit zusammen wie Bogen und Leier (*παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*, Plut., Is. et Osir. 5). Nach PLOTIN sind Gegensätze Dinge, die nichts Identisches an sich haben (Enn. VI, 3, 20). — CHR. WOLF definiert: *„Opposita sunt, quorum unum involvit negationem alterius“* (Ontol. § 272). KANT betont den Unterschied zwischen logischer und realer Opposition. *„Einander entgegengesetzt ist, wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zweifach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real d. i. ohne Widerspruch“* (WW. II, 75 ff.). Die *„dialektische“* Opposition ist von der auf dem Satze des Widerspruches fußenden *„analytischen“* zu unterscheiden (Krit. d. r. Vern. S. 410). Nach J. G. FICHTE, besonders aber nach HEGEL schlägt jeder Begriff (im logischen Denken) in seinen Gegensatz um, um sich mit ihm in einem höheren Begriffe zu vereinigen (Dialektik, s. d. u. Widerspruch). Nach HILLEBRAND kann es keinen metaphysischen, realen Gegensatz geben, d. h. einen solchen, welcher im Sein unausgleichbar wäre (Phil. d. Geist. I, 23). Nach HERBART ist der *„Gegensatz zweier Vorstellungen“* ein voller, *„wenn eine von beiden ganz gehemmt werden muß, damit die andere ungehemmt bleibe“* (Psychol. als Wiss. I, § 41). Vorstellungen, die einander entgegengesetzt sind und zusammentreffen, werden zu Kräften, die einander widerstehen, hemmen (Lehrb. zur Psychol.³, S. 15). Der Grund des Widerstehens ist die Einheit der Seele (l. c. S. 21). Entgegengesetzte Vorstellungen verschmelzen (s. d.) miteinander, soweit sie nicht gehemmt werden (l. c. S. 21 f.). Nach MÜNSTERBERG ist entgegengesetzt in der Vorstellungswelt das, *„was antagonistische Handlungen anregt“* (Grdz. d. Psychol. I, 550). WUNDT sieht in dem psychologischen *„Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen“* eine Anwendung des Gesetzes der Contrastverstärkung (s. d.) auf umfassendere Zusammenhänge. *„Diese besitzen nämlich . . . die Eigenschaft, daß Gefühle und Triebe, die zunächst von geringer Intensität sind, durch den Contrast zu den während einer gewissen Zeit überwiegenden Gefühlen von entgegengesetzter Qualität allmählich stärker werden, um endlich die bisher vorherrschenden Motive zu überwältigen und nun selbst während einer kürzeren oder längeren Zeit die Herrschaft zu gewinnen.“* Mehr als im individuellen tritt das Gesetz im geschichtlichen Leben, im Wechsel geistiger Strö-

mungen hervor (Gr. d. Psychol.[5], S. 401 f.; Syst. d. Phil.[2], S. 598; Log. II[2], 2, S. 282 ff.; Phil. Stud. X, 75 ff.). Vgl. Widerstreit, Widerspruch, Element.

Gegenstand s. Object.

Gegenstandsbegriff s. Kategorien.

Gegenstandsbewußtsein s. Object.

Gegenwart s. Zeit.

Gehalt, ästhetischer, ist der Inhalt des Ästhetischen, das, was es bedeutet, im Unterschiede von der ästhetischen Form (s. d.). Die Gehaltsästhetik (s. Ästhetik) betont den Gehalt als Hauptquelle des ästhetischen Genusses. Vgl. Logik.

Gehirnfunctionen s. Localisation, Seelensitz.

Gehörnte s. Cornutus.

Gehörsinn ist die Fähigkeit, Gehörsempfindungen zu haben, Geräusche, Töne, Klänge zu percipieren. Das Gehörsorgan ist die Ohrschnecke, in der die Grundmembran sich befindet, deren Fasern auf die verschiedenen Tonhöhen abgestimmt sind („*Schneckenclaviatur*", Resonanzhypothese — HELMHOLTZ). Der Reiz für die Gehörsempfindungen besteht in longitudinalen Luftschwingungen, die durch schallerregende Körper hervorgerufen werden. Periodischen Schwingungen entspricht ein Klang, nicht periodischen ein Geräusch; einer einfachen „*Sinusschwingung*" entspricht eine einfache Tonempfindung. Von der Amplitude der Schwingungen ist die Intensität der Gehörsempfindung, von der Schwingungszahl (oder -Dauer) die Tonhöhe, von der Schwingungsform die Klangfarbe abhängig. Einzel- und Zusammenklänge gehören zu den „*intensiven Vorstellungen*" (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 114). „*Der Einzelklang ist eine intensive Vorstellung, die aus einer Reihe regelmäßig in ihrer Qualität abgestufter Tonempfindungen besteht. Diese Elemente, die Teiltöne des Klangs, bilden eine vollkommene Verschmelzung, aus welcher die Empfindung des tiefsten Teiltones als das herrschende Element hervortritt. Nach ihm, dem Hauptton, wird der Klang selbst in Bezug auf seine Tonhöhe bestimmt. Die übrigen Elemente werden als höhere Töne die Obertöne genannt.*" Sie werden alle zusammen als „*Klangfarbe*" aufgefaßt, welche nach der Anzahl, Lage und relativen Stärke der Obertöne variiert (l. c. S. 115). Alle Teiltöne befinden sich in bestimmten regelmäßigen Abständen vom Haupt- oder Grundton. Der „*Zusammenklang*" ist eine „*intensive Verbindung von Einzelklängen*" (l. c. S. 117), eine „*unvollkommene Verschmelzung, in der mehrere herrschende Elemente enthalten sind*" (ib.). Aus der „*Superposition der Schwingungen innerhalb des Gehörapparates*" entstehen die „*Differenztöne*" (1., 2., 3., 4. . . Ordnung). Daneben können auch „*Summationstöne*" entstehen; mit den Differenztönen zusammen heißen sie „*Combinationstöne*" (l. c. S. 118 f., Grdz. d. phys. Psychol. II[5], C. 10, 12). Vgl. HELMHOLTZ, Lehre von den Tonempfind.[4]; STUMPF, Tonpsychol.; LIPPS, Gr. d. Seelenleb. C. 21; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 263 ff., 308 ff., 323 ff.; KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 36, 99, 105 ff., 112 ff., 161 ff., 289 ff., 327 f., 388 ff., 398 f.; PREYER, Seele d. Kind. S. 49 ff. Vgl. Schwebungen, Harmonie.

Geist heißt im Gegensatz zum Stoffe, zur Materie, zum Körper das Seelische, Psychische (s. d.); im Unterschiede vom Seelischen (Psychischen) die Denkkraft, Vernunft (s. d.), der Inbegriff des höheren seelischen Lebens, die Vernünftigkeit, auch die Verstandesschärfe („*Geistreichtum*"). Vom Geiste des

Menschen ist der Weltgeist (Universalgeist), der göttliche Geist, vom Einzelgeist der Gesamtgeist (s. d.), vom subjectiven der objective Geist, d. h. der Inbegriff geistiger Schöpfungen einer Gesamtheit zu unterscheiden. Der *„Zeitgeist"* ist die Denkweise eines Zeitalters. *„Geist"* heißt auch die immaterielle Substanz, die von vielen als Träger der psychischen Vorgänge angenommen wird. An *„Geister"* als Seelen Verstorbener glaubt der Naturmensch, auch der Spiritismus (s. d.).

Als eigenes Princip des Seienden bestimmt den Geist zum erstenmal ANAXAGORAS. Freilich ist der *„Geist"* (*νοῦς*) hier noch ein feinster Stoff, nicht absolut immateriell: *ἐστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει. Καὶ ἰσχύει μέγιστον· νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων* (Simpl. ad Arist. Phys. 33). Unbegrenzt, für sich seiend, rein und unvermischt mit den übrigen Dingen ist der Nûs (*νόος δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν*, ib.; Aristot., Phys. VIII 5, 256b 24 squ.). Der Geist ist das Princip der Weltordnung, der zweckvolle Gestalter des Stoffes: *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶθα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε* (Diog. L. II, 3, 6). Der Geist ist der Grund der Bewegung (Veränderung), der Scheider der Materie (*κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι*, Aristot., Phys. VIII 1, 250b 24). Allwissend und allmächtig ist der Geist (*πάντα ἔγνω νόος, πάντων νόος κρατεῖ, πάντα διεκόσμησε νόος*, Simpl. ad Arist. Phys. 33); *ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ* (Arist., De an. III 4, 429a 18). Der *νοῦς κοσμοποιός* ist die Gottheit (Stob. Ecl. I 2, 56). Als etwas Stoffliches feinster Art fassen den *νοῦς* auf: BRUCKER, TIEDEMANN, FR. KERN. G. GROTE, D. PEIPERS, DILTHEY, GOMPERZ, WINDELBAND (als *„Kraftelement"*, *„Bewegungsstoff"*), ZELLER, UPHUES, KÜHNEMANN; als immateriell: FREUDENTHAL, HEINZE, E. ARLETH (vgl. dessen Lehre d. Anax. vom Geist, Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII, 205). Der Hylozoismus (s. d.) betrachtet den Geist als Eigenschaft des Stoffes. Nach HERAKLIT durchdringt der Geist (*λόγος*, s. d.) das All. Nach DEMOKRIT ist der Geist das Product der Atome (s. d.) und ihrer Bewegungen. Eine Weltvernunft anerkennt PLATO. Der vernünftige, geistige Teil der Seele (*νοῦς, λογιστικόν*) ist das Oberste in ihr (Rep. IV, 435). Nach ARISTOTELES ist der *νοῦς* die höchste Energie (*ἐνέργεια*) der Seele, die nur dem Menschen, nicht den Tieren zukommt (De an III 3, 429a 6). Der *νοῦς* ist das Denkprincip (*λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή*, De an. III 4, 429a 23). Nicht mit dem Leibe vermengt ist der Geist (De an. III 4, 429a 24), einfach und stetig ist er (*ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὥσπερ καὶ ἡ νόησις*, De an. I 3, 407a 8). Er ist vom Leibe trennbar, leidlos, rein (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής*, De an. III 5, 430a 17), unvergänglich und göttlich (*ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν*, De an. I 4, 408b 29; De an. II 2, 413b 26; III 4, 429a 15 squ.). Der Geist ist in der Seele (*ἐν ψυχῇ νοῦς*, Eth. Nic. I 4, 1096b 29), er stammt aber *„von außen"* (*θύραθεν*), von Gott, dem reinen Geiste (*νόησις νοήσεως*). Er ist die Form der Formen (*εἶδος εἰδῶν*, De an. III 8, 432a 2), das Wertvollste (Met. XII 9, 1074b 26). Der Potenz nach ist der Geist eins mit seinen Inhalten (*ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς*, De an. III 4, 429b 30). THEOPHRAST (bei Simpl., Phys. 225a) und STRATO (Cic. ad Acad. II, 38, 121) betrachten den Geist als ein der Seele Immanentes, als deren Entwicklungsproduct. Die Stoiker lehren die Existenz eines Weltgeistes (*πνεῦμα*, s. d.), dessen Ausfluß (*ἀπόσπασμα*) der menschliche Geist ist (M. AUREL, In se ips. XII, 26). Bei

den Neupythagoreern ist der *νοῦς* die Einheit der Ideen (s. d.) (NICOMACHUS, Arithm. intr. I, 6). PHILO bestimmt den *νοῦς* als *ψυχὴ ψυχῆς*, als Organ übersinnlicher Erkenntnis (Opp. I, 42, II, 408). PLUTARCH VON CHAERONEA erblickt im Geiste eine selbständige Wesenheit. So auch PLOTIN. Nach ihm ist der Geist einfach, die Seele (s. d.) hingegen gegliedert (Enn. IV, 1). Der *νοῦς* ist eine Emanation (s. d.) des Urseins; er denkt das Seiende und ist es insofern (Enn. IV, 5), er ist die Totalität der Ideen (l. c. IV, 8). Zum Unterschiede vom „*Einen*" (*ἕν*) hat der Geist schon die Andersheit (*ἑτερότης*) an sich, den Gegensatz des Denkens und Gedachten. In den Dingen wirken geistige Kräfte (*νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*). In der Seele (s. d.) ist der *νοῦς* die oberste Kraft (l. c. II, 9, 2).

Als Emanationsproduct bestimmen den Geist die Gnostiker. Sie und die Kirchenväter sind zugleich von dem evangelischen Glauben an den „*heiligen Geist*" (s. Pneuma) beeinflußt. Von der Seele unterscheiden den Geist (*πνεῦμα*) TATIAN, ORIGENES (De princ. VIII, 1), auch die Kabbalâ. Als feinen Stoff bestimmt den „*spiritus*" (s. d.) TERTULLIAN: „*spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*" (Adv. Prax. C. 7). Den „*spiritus*" erklärt AUGUSTINUS als „*quaedam vis animae mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur*" (Super Genes. ad litter. XII, 9). DAVID VON DINANT nennt den Geist (Noym) das „*primum divisibile, ex quo constituuntur animae*" (bei HAURÉAU II 1, p. 76). Als Einheit der Ideen (s. d.) betrachtet den Geist BERNHARD VON CHARTRES. Die Einheit von Geist und Seele betont ROB. VON ST. VICTOR: „*Neque enim in homine uno alia essentia est eius spiritus atque alia eius anima, sed prorsus una eademque simplicisque naturae substantia*" (De extern. mal. tr. 3, C. 18). THOMAS versteht unter Geist als Vermögen die Denkkraft; der Geist ist „*ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior, metiris*" (1 sent. 3, 5, 6); „*mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius*" (De verit. 10, 1 C). Gott (s. d.) ist nach den Scholastikern reiner Geist. Von der Seele unterscheidet den Geist auch ECKHART.

Einen „*spiritus mundi*" nimmt AGRIPPA VON NETTESHEIM an. NICOLAUS CUSANUS trennt den Geist nicht von der Seele. „*Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur . . ., est vis in se omnia suo modo complicans*" (Idiot. III, 5). PARACELSUS betrachtet den Geist als den innersten Teil der Seele, als göttliches Bildnis oder „*Fünklein*" (Phil. sag. p. 433 f.). CAMPANELLA unterscheidet von der empfindenden Seele den aus Gott „*per ineffabilem emanationem*" stammenden Geist, mens (Univ. phil. I, 5, 2).

Den absoluten Gegensatz zwischen Geist (res cogitans, mens) und Stoff lehrt DESCARTES. Geist und Körper sind Substanzen (s. d.). Der Geist ist einfach, unausgedehnt, unzerstörbar, er erfaßt sich selbst als Denkendes (Princ. phil. I, 11). Geist und Körper stehen in Wechselwirkung (s. d.) miteinander. Im Sinne des Cartesianismus definiert SPINOZA: „*substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur mens*" (Cart. pr. phil. I, def. VI). Er selbst sieht im Geist keine Substanz, sondern ein Attribut (s. d.) der einen Substanz (s. d.). Diese (= Gott) ist sowohl Geist („*res cogitans*") als Materie (Eth. II, prop. I, II), er ist unendlicher Geist („*intellectus infinitus*", l. c. prop. IV), den Einzeldingen immanent. Nach LEIBNIZ ist alles an sich geistiger Art, indem den Körpern Monaden (s. d.) zugrunde liegen, geistige Substanzen. Jede Monade ist eine Welt für sich, „*comme un monde à part, suffisant à lui-même*" (Gerh. IV, 485 f.). Gott (s. d.) ist reiner, activer Geist. Nach BERKELEY gibt es nur

eine Art von Substanzen (Princ. CXXXV): Geister, d. h. active, percipierende Wesen, deren objective Vorstellungen Körper (s. d.) heißen. Ein Geist ist ein einfaches, unteilbares, actives Wesen, das in Einem Verstand und Wille ist und nur in seinen Wirkungen zu percipieren ist (Princ. XXVII). Wir haben vom Geiste nur eine „*notion*", keine „*idea*" (ib.). Der höchste Geist ist Gott (l. c. CXLVI; ähnlich schon Malebranche, der Gott [s. d.] den „*Ort der Geister*" nennt). Nach Chr. Wolf ist Geist „*ein Wesen, das Verstand und einen freien Willen hat*" (Vern. Ged. I, § 896); nach Platner das, „*was mit Bewußtsein und Absicht wirkt*" (Phil. Aphor. I, § 1063); nach Kant „*das durch Ideen belebende Princip des Gemütes*" (Anthrop. I, § 69 B). — Swedenborg glaubt an einen Verkehr der Menschenseelen mit der Geisterwelt (vgl. Kant, Träume ein. Geistersehers, II. T., 2. Hptst.).

Die Auflösung der geistigen Substanz in ein „*Bündel*" von Erlebnissen erfolgt bei Hume. Nach ihm ist der Geist ein gesetzmäßig verknüpftes Zusammen von Perceptionen, ein „*heap or collection*" von solchen (Treat. IV, sct. 2; IV, sct. 6). Helvetius sieht im Geist (esprit) „*un assemblage d'idées neuves quelconques*" (De l'espr. I, disc. II, ch. 1, p. 73). Holbach und La Mettrie betrachten den Geist als Naturproduct.

J. G. Fichte bestimmt die Wirklichkeit als Geist, als Ich (s. d.). Schelling betrachtet Geist und Natur (s. d.) als die beiden Seiten oder Pole des Absoluten, der „*Indifferenz*" (s. Gott). In den verschiedenen Dingen überwiegt bald das eine, bald das andere Moment. „*Ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objective Welt zu schaffen und dem Product in diesem Streite selbst Fortdauer zu geben vermag*" (Naturphilos. S. 312). Nach Suabedissen ist der Geist des Menschen „*die Einheit, das eine Princip des ursprünglichen Denkens und Erkennens und des ursprünglichen Lebens und Handelns*", „*die Vernunft, die zugleich theoretisch und praktisch ist*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 160). Hegel setzt den Geist (die Vernunft, Idee, s. d.) als Weltprincip, das in dialektischer (s. d.) Bewegung die Stufen des An-sich, Außer-sich, An-und-für-sich durchläuft und als „*absoluter Geist*" zum Wissen seiner selbst kommt. Geist ist „*das Bei-sich-selbst-sein*" (Philos. d. Gesch. S. 21), die „*unendliche Subjectivität der Idee*" (Ästh. I, 103), das „*an und für sich seiende Wesen . . ., welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt*" (Phänom. S. 328), „*das sich selbst tragende absolute reale Wesen*" (l. c. S. 329), das „*Wirkliche*" oder „*Wesen*" der Dinge (l. c. S. 19). Er ist die „*Wahrheit*" der Natur, „*die zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee*" (Encykl. § 381). Er geht aus dem „*Tode des Natürlichen*" hervor (l. c. § 376), als ein „*Offenbaren*" seiner selbst (l. c. § 383 f.), als die „*wissende Wahrheit*" (l. c. § 439). Er entwickelt sich durch die Phasen des subjectiven und objectiven zum absoluten Geist (l. c. § 385), der der göttliche Geist ist (l. c. § 386), die „*absolute Tätigkeit . . ., sich in sich selbst zu unterscheiden*" (Ästh. I, 120). Der subjective Geist ist theoretischer und praktischer Geist (Encykl. § 445). Der „*objective Geist*" ist „*die absolute Idee, aber nur an sich seiend*" (l. c. § 483), d. h. der Geist in den socialen Gebilden, das „*sittliche Leben eines Volkes*" (Phänom. S. 330). Der absolute Geist ist die sich wissende Idee oder Weltvernunft (Encykl. § 554 ff., § 574, 577), die νόησις ἡ καθ' αὑτήν des Aristoteles (Met. XI, 7). In der Kunst, der Religion und endlich in der Philosophie manifestiert er sich (Encykl. § 554 ff.). Der Weltgeist ist, intellectualistisch, als Denkkraft gedacht. Bei Schopenhauer hingegen ist er

Wille (s. d.). Nach GRILLPARZER ist der Geist *„nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit, das Negieren oder die Idealität aller festen Verstandesbedingungen“* (WW. XV, 7). Im Sinne Hegels lehrt K. ROSENKRANZ. Der Geist ist *„das Für-sich-sein der Idee als Idee, die sich wissende und wollende Idee“*, das *„Prius der Natur wie der Vernunft“* (Syst. d. Wiss. § 564 ff.). Der Geist *„ist nur, was er tut“* (l. c. S. 367). Er ist frei (ib.), hat Bewußtsein und Vernunft (l. c. S. 368). Der subjective Geist ist *„der natürlich-individuelle, der in seiner Tätigkeit bei sich, in seinem Begriffe, bleibt“*; der objective Geist ist der Geist, *„der seine Freiheit als eine objective Welt hervorbringende“* Geist; der absolute Geist ist *„der Geist, der sich selbst als den absoluten Inhalt in der diesem Inhalt congruenten absoluten Form weiß“* (l. c. S. 366). So auch J. E. ERDMANN, der das Wesen des Geistes in das *„In-sich-sein“* setzt (Gr. d. Psychol. § 7). Nach HILLEBRAND ist Geist *„das subjective Sein, d. h. das Sein, insofern es sich selbst als Objectivität hat und seine eigenen Bestimmungen an sich setzt“* (Phil. d. Geist. I, 65). *„Nur in und mit der lebendigen Individualisierung kann . . . der Geist zur concret erscheinenden Wirklichkeit gelangen“* (l. c. S. 65 f.). Das Wesen der Geistigkeit besteht in der *„Selbsterfassung und Selbstsetzung des Seins“* (l. c. S. 66). Der Geist ist substantiell (l. c. S. 68), hat die Freiheit zu seinem Wesen (l. c. S. 71). E. v. HARTMANN bestimmt den Weltgeist als das *„Unbewußte“* (s. d.). G. CLASS sieht im absoluten Geist die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich. R. EUCKEN versteht unter Geist *„den bei sich selbst befindlichen Lebensproceß“* (Grundbegr. S. 47). Er *„erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln“* (l. c. S. 58). Das *„schaffende Geistesleben“* ist vom *„empirischen Seelenleben“* deutlich zu unterscheiden; in jenem *„erfolgt ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer innern Einheit und zu voller Selbständigkeit“* (Gesamm. Aufs. S. 166). Der Geist entfaltet sich in der Geschichte (Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 19 ff.). Das Geistesleben ist die Erschließung der eigenen Substanz des Wirklichen, es ist universal (l. c. S. 30). Die geistige Welt muß durch Selbsttätigkeit, Kampf erzeugt werden (l. c. S. 30, 42 ff.). FECHNER versteht unter Geistigem die *„Selbsterscheinung“* (Zend-Avesta II, 164 f.). Geist ist das *„dem Körper oder Leibe überhaupt gegenüber gedachte, sich selbst erscheinende Ganze, welchem Empfinden, Anschauen, Fühlen, Denken, Wollen u. s. w. als Eigenschaften, Vermögen oder Tätigkeiten beigelegt werden“* (l. c. I, S. XIX). *„Ein Geist erscheint und erfaßt sich unmittelbar selbst“* (l. c. I, 252). Das Geistige ist das Innensein dessen, was von außen als Körperliches erscheint. Es gibt eine Reihe von Geistern verschiedener Ordnungen, niedere und höhere, umfassendere (z. B. Planetengeister), sie alle werden vom göttlichen Allgeiste umfaßt (Elem. d. Psychophys. II, 455). Einen *„Allgeist“* nimmt M. VENETIANER an. HARMS bestimmt den Geist als den Grund der inneren Erscheinung, als Für-sich-sein der Dinge. — HERBART nennt Geist die Seele, *„sofern sie vorstellt“* (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 29). Nach LOTZE ist der Geist nur eine höhere Entwicklungsstufe der Seele, die Vernunft (Kl. Schrift. II, 498). Alles Wirkliche ist innerlich geistiger Art (s. Monaden), hat ein Für-sich-sein. LAZARUS versteht unter Geist *„die menschliche Seele, welche ihrer selbst, und zwar in ihrer Tätigkeit als Tätigkeit, sich bewußt wird“* (Leb. d. Seele II[2], 74). Nach STEINTHAL ist Geist derjenige Kreis von seelischen Erzeugnissen, welcher die Denktätigkeit, die Intelligenz umfaßt (Urspr. d. Sprache S. 119 f.). J. H. FICHTE nimmt *„Geistes-*

monaden“ als reale Wesen, Träger des Bewußtseins an (Psychol. I, 74). Der Geist hat nicht bloß apriorische Bestandteile, er ist selbst ein „*vorempirisches Wesen*“ (l. c. I, S. VIII). Der Menschengeist ist ein „*raumzeitliches Realwesen*“ (l. c. S. VII). Der Geist ist nicht das Bewußtsein, sondern das Bewußtseinerzeugende (l. c. I, 71 ff.). Nach WUNDT heißt Geist „*das innere Sein, wenn dabei keinerlei Zusammenhang mit einem äußeren Sein in Rücksicht fällt*“ (Grdz. d. phys. Psychol. I[3], 9; vgl. S. 12). Das Geistige ist das Innensein der Dinge, die unmittelbare Realität, die sich von den elementarsten bis zu den höchsten Formen entwickelt. Alles Geistige ist aber bewußte Wirksamkeit; ein „*unbewußter Geist*“ ist ein Widerspruch (Syst. d. Philos.[2], S. 553 ff.). Die Natur ist, als Vorstufe des Geistes, selbst schon geistiger Art (l. c. S. 568 ff., 619 f.). Ebenso ursprünglich und real, ja realer als die Einzelgeister ist der Gesamtgeist (s. d.), der aber keine besondere Substanz ist, sondern in den Einzelgeistern existiert, wenn er auch mehr als deren Summe ist (l. c. S. 611 ff.; Gr. d. Psychol. S. 361; Log. II[2], 2, S. 40; Völkerpsychol. I, 1, S. 10 f.; Eth.[2], S. 459). Der göttliche Weltgrund ist Geist und zugleich übergeistig (Syst. d. Philos.[2], S. 392 ff.). MÜNSTERBERG unterscheidet das Geistige vom Psychischen (s. d.); letzteres ist schon eine abstractive Bearbeitung des ersteren, der in „*Selbststellung*“, im concret-lebendigen Wirken besteht (Grdz. d. Psychol. I). A. DORNER versteht unter dem Geist die selbstbewußte Seele (Gr. d. Religionsphilos. S. 40 ff.). Unter „*objectivem Geist*“ verstehen RIEHL, JODL, JERUSALEM die Gesamtheit der geistigen Producte innerhalb einer Gesellschaft. Der Materialismus (s. d.) betrachtet den Geist als Stoff oder materielle Function oder Epiphänomen (s. d.) der Materie oder Energie. Vgl. Spiritualismus, Seele, Idealismus, Panpsychismus, Natur, Psychisch, Gesamtgeist.

Geisteskrankheiten s. Psychosen.

Geistesphilosophie ist jener Teil der Metaphysik (s. d.), der die geistigen Vorgänge und Gebilde, das Wesen des Geistes überhaupt einer letzten, abschließenden begrifflichen Verarbeitung unterwirft. Man kann sie einteilen in: 1) Allgemeine Geistesphilosophie, 2) Philosophie des Individualgeistes, 3) Philosophie des Gesamtgeistes.

Geisteswissenschaften heißen jene Disciplinen, die zum Gegenstand geistige Processe, Gebilde und Gesetzmäßigkeiten haben, also Psychologie, Geschichte, Philologie, Sociologie, Ästhetik, Ethik, Philosophie überhaupt u. s. w. Bei HUME u. a. tritt die „*Geisteswissenschaft*“ als „*moral philosophy*“ auf. BENTHAM teilt die Wissenschaften in „*Somatologie*“ und „*Pneumatologie*“ ein (Oeuvres de J. Bentham 1829, III, p. 311). AMPÈRE unterscheidet „*Kosmologie*“ und „*Noologie*“ (Essai sur la philos. des sciences 1834). HEGEL spricht von „*Geisteslehre*“ (Encykl. § 386). HILLEBRAND u. a. geben eine „*Philosophie des Geistes*“. J. ST. MILL rechnet zu den Geisteswissenschaften Psychologie, Ethologie, Sociologie. DILTHEY bezeichnet als Geisteswissenschaften „*das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben*“ (Einl. in d. Geisteswiss. I, 5). Nach WUNDT beginnen die Aufgaben der Geisteswissenschaften überall da, „*wo der Mensch als wollendes und denkendes Subject ein wesentlicher Factor der Erscheinungen ist*“ (Log. II[2] 2, 18). Alle Geisteswissenschaften „*haben zu ihrem Inhalt die unmittelbare Erfahrung, wie sie durch die Wechselwirkung der Objecte mit erkennenden und handelnden Subjecten bestimmt wird*“. Sie „*bedienen sich daher*

nicht der Abstractionen und der hypothetischen Hilfsbegriffe der Naturwissenschaft, sondern die Vorstellungsobjecte und die sie begleitenden subjectiven Regungen gelten ihnen als unmittelbare Wirklichkeit, und sie suchen die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit aus ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu erklären. Dies Verfahren der psychologischen Interpretation in den einzelnen Geisteswissenschaften muß demnach auch das Verfahren der Psychologie selbst sein" (Gr. d. Psychol.[5], S. 3 f.). Grundlage der Geisteswissenschaften ist die Psychologie (s. d.). „*Denn der Inhalt der Geisteswissenschaften besteht überall in den aus unmittelbaren menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen und ihren Wirkungen*" (l. c. S. 19). Das geistige Tatsachengebiet hat als Eigenart die Wertbestimmung, die Zwecksetzung und die Willensbetätigung — Momente, von denen die Naturwissenschaft (s. d.) abstrahiert. Die drei heuristischen Principien der Geisteswissenschaften sind: das „*Princip der subjectiven Beurteilung*", das „*Princip der Abhängigkeit von der geistigen Umgebung*", das „*Princip der Naturbedingtheit der geistigen Vorgänge*" (Log. II[2] 2, S. 47, 27 ff.). Den Unterschied zwischen Natur- und Geistes (— historischen —) Wissenschaften betonen WINDELBAND und H. RICKERT (Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild. 1896), auch G. RÜMELIN. MÜNSTERBERG erkennt die Basierung der Geisteswissenschaften auf Psychologie (den „*Psychologismus*") nicht an. Vgl. Gesetz, Naturwissenschaft, Psychologie.

Geistig s. Psychisch, Pneuma.

Geistsinn (Gemeinsinn des Geistes) gliedert sich (nach CHR. KRAUSE) in Denk-, Erkenntnis-, Gefühls- und Willensvermögen (vgl. AHRENS, Naturrecht I, 237).

Gelegenheitsursache s. Causa, Occasionalismus.

Gelenksempfindungen sind Empfindungen, die ihren Sitz in den sensorischen Nerven der Gelenke haben; sie sind ein Bestandteil des Bewegungsbewußtseins (vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 147 ff.).

Geltung s. Gültigkeit. Geltungsbewußtsein s. Gültigkeit.

Gemeinempfindung oder **Gemeingefühl** (coenaesthesis) nennt man das unbestimmte, aus der Mannigfaltigkeit von Organempfindungen resultierende Bewußtsein. Die „*Gemeinempfindungen*" bezeichnet man jetzt auch als Organempfindungen, weil sie ihre Quelle in Zustandsveränderungen von Organen haben.

FRIES versteht unter Gemeinempfindung die Summe der betonten Empfindungen (Anthrop. § 27). HEGEL spricht vom „*Selbstgefühl*" (s. d.). Dieses ist nach K. ROSENKRANZ „*die Reduction aller leiblichen Functionen zur Einheit der organischen Vitalität, sowie die in sich ungehemmte Flüssigkeit aller Acte der Intelligenz*" (Psychol.[3], S. 213 ff.). BURDACH bestimmt die Gemeinempfindung als das „*sich selbst offenbar werdende leibliche Leben*" (Blicke ins Leb. I, 85, 143). Nach SUABEDISSEN ist das Gemeingefühl „*das allgemeine Selbstgefühl des leiblichen Lebens*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 75). Nach HANUSCH ist es „*die Empfindung des Lebensprocesses*" (Handb. d. Erfahrungs-Seelenl. S. 46). E. H. WEBER versteht unter Gemeingefühl „*das Vermögen, unsere eigenen Empfindungszustände, z. B. Schmerz, wahrzunehmen*" (Tastsinn u. Gemeingef. S. 109). HERBART spricht von „*Gesamtempfindung*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 53). Ähnlich wie WAITZ (Lehrb. d. Psychol. § 9), LOTZE (Med.

Psychol. § 23) u. a. lehrt VOLKMANN: *„Unter der Gemeinempfindung . . . verstehen wir den Gesamteindruck aller gleichzeitigen Empfindungen: das somatische Bewußtsein oder, wie man sie auch genannt hat: das vitale Gewissen, das physiologische Klima“* (Lehrb. d. Psychol. I[4], 314). LIPPS bestimmt die Gemeinempfindungen als *„Empfindungen, in denen sich der Ablauf unseres eigenen körperlichen Lebens in engerem oder weiterem Umfange verrät“*. Gemeingefühle sind *„die allgemeineren, auf keinen bestimmt umgrenzten objectiven Inhalt bezogenen Empfindungen der Lust und Unlust“* (Grundtats. d. Seelenleb. S. 298). WUNDT stellt den Tastempfindungen die Gemeinempfindungen (Wärme-, Kälte- und Schmerz-, nebst inneren Druckempfindungen) gegenüber (Gr. d. Psychol.[5], S. 57). Das Gemeingefühl ist der *„unmittelbare Ausdruck unseres sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens“*. Es ist ein *„Totalgefühl“* (l. c. S. 192). KÜLPE spricht nicht von Gemein-, sondern von Organempfindungen (Gr. d. Psychol. S. 145 ff.). Vgl. LOTZE, Medicin. Psychol. S. 278 ff. Vgl. Gemeinsinn.

Gemeinschaft: sociales Zusammenleben, organisch-sociale Verbindung. TÖNNIES unterscheidet sie von der *„willkürlichen“* Gesellschaft (Gem. u. Gesellsch. S. 27 ff.). Über die Entwicklung *„geistiger Gemeinschaften“* vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 359 ff. Vgl. Sociologie.

Gemeinschaftsgefühle s. sociale Gefühle.

Gemeinsinn (*κοινὴ αἴσθησις*, sensus communis, common sense) bedeutet bald die Wahrnehmung des den verschiedenen Sinnen Gemeinsamen, bald den *„inneren Sinn“* (s. d.), bald den gesunden Menschenverstand, bald den socialen Sinn.

Nach ARISTOTELES werden Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Einheit von den Sinnen gemeinsam empfunden (De an. III 1, 425 a 15). *Τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ' ἐστιν ἴδια . . . τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ' ᾗ αὐται, ἀλλ' ᾗ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ* (l. c. 425 a 27 squ.). Zugleich nehmen wir auch wahr, daß wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, l. c. III 2, 425 b 12; De memor. 1; De somn. 2). Ein Bewußtsein unserer selbst schreiben dem Gemeinsinn auch die Stoiker zu (*οἱ Στωικοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἁφὴν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα*, Stob. Ecl. I, 50; Floril. IV, 237). — AVICENNA rechnet den Gemeinsinn zu den inneren Sinnen (s. d.) als die Fähigkeit, *„quae omnia sensu percepta recipit“* (bei STÖCKL II, 37). Ähnlich SUAREZ (De an. III, 30) u. a. DESCARTES erklärt: *„Sensus communis, id est potentia imaginatrice cognoscere“* (Med. II). Die schottische Schule bezeichnet als *„common sense“* den gesunden Menschenverstand, die Quelle apriorischer Wahrheit, des Sittlichen, der Religion (BEATTIE u. a.). Der Gemeinsinn ist die Grundlage der Philosophie (REID, Inquir. I, 4). KANT nennt Gemeinsinn das allgemein-subjective Princip der Geschmacksurteile (Krit. d. Urt. § 20 ff.), bezw. deren subjectiven Notwendigkeit (l. c. § 22). Der Gemeinsinn sagt, daß jedermann mit unserm ästhetischen Urteil zusammenstimmen solle (ib.). Nach ESCHENMAYER sind alle specifischen Sinnesarten *„gleichsam nur verschiedene Refractionen eines Gemeinsinns“*. Der Gemeinsinn ist *„das Identische“* aller Differenzen der Einzelsinne: *„Empfinden heißt, die einzelne Fraction eines Sinnes in die Identität des Gemeinsinns aufnehmen“* (Psychol. S. 38). Vgl. innerer Sinn, Gemeinempfindungen.

Gemeinvorstellung s. Allgemeinvorstellung. Unter Gemeinvorstellungen versteht HILLEBRAND „*Vorstellungen von Vorstellungsverhältnissen*" (Philos. d. Geist. I, 177). Nach SUABEDISSEN sind „*Gemeinbilder*" sinnliche Vorstellungen von Gattungen einzelner Dinge. „*Sie entstehen dadurch, daß die Einzelbilder ähnlicher Dinge zum Teil in eins treten, indem dann diejenigen Bestandteile derselben, in welchen sie gleich sind, in der innern Anschauung immer stärker vorschlagen.*" Die Gemeinbilder sind „*die Grundlagen der ersten Urteile*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 105).

Gemischte Gefühle s. Gefühl.

Gemüt ist der Inbegriff, die Einheit von Gefühlsdispositionen, die Fähigkeit, gefühlsmäßig erregt zu werden. Das Gemüt ist die fühlende Seele im Unterschied von der Intelligenz, dem denkenden Bewußtsein.

Ursprünglich hat Gemüt die Bedeutung der Innerlichkeit der Seele, die mit dem Fühlen zusammenhängt. ECKHART: „*Ein Kraft ist in der Seele, die heißet das Gemuete, die hat Got geschaffen mit der Seele Wesen, die ist ein Ufenhalt geistlicher Forme und vernünftiger Bilde*" (bei EUCKEN, Terminol. S. 211). J. BÖHME sagt: „*Er (der Geist) hüllet und schauet den Glanz im Gemüte, welcher ist der Seele Wagen, darauf sie fährt in dem ersten Principio*" (Von den drei Princip. IV, 17). KANT nennt das Bewußtsein (Bewußtseinsvermögen) auch „*Gemüt*". „*Im Gemüt a priori liegen*" (Kr. d. r. Vern. S. 49); „*die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit afficiert wird*" u. s. w. KRUG bemerkt schon: „*Intelligenz (mens, νοῦς) bezieht sich eigentlich mehr auf das Theoretische, Gemüt (animus, θυμός) mehr auf das Praktische im Menschen*" (Fundam. S. 145). BOUTERWEK versteht unter Gemüt den „*innersten Sinn*" (Apodikt. I, 274). ESCHENMAYER erklärt: „*Das Gemüt ist das Vermögen der Neigungen und Eigenschaften. Was wir Dankbarkeit, Achtung, Liebe, Wohlwollen, Großmut u. s. w. nennen, das erzeugt und bildet sich nur im Gemüte.*" Dieses gehört zur „*Willensseite*" der Seele und ist eines der wichtigsten Vermögen im Menschen (Psychol. S. 88). J. E. ERDMANN nennt Gemüt die Resultante der verschiedenen Neigungen (Psychol. Briefe S. 359). TROXLER: „*Die Einheit von Geist und Herz bezeichnen wir mit dem Namen Gemüt*" (Naturlehre d. menschl. Erk. 1828, S. 277). HILLEBRAND nennt Gemüt „*die innerste Sammlung aller individuellen Beziehungen in dem unmittelbaren Bewußtsein der Selbstindividualität*" (Philos. d. Geist. I, 192). Nach E. REINHOLD bedeutet „*Gemüt*" „*die Sphäre oder Fähigkeit der intellectuellen, der den Charakter der menschlichen Intelligenz kundgebenden Empfindungen oder Gefühle*" (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 222 ff.). Nach J. H. FICHTE ist das Gemüt das „*stete, bleibende ,Sich-fühlen' des Subjects in der Gesamtheit seiner besonderen Gefühle und Stimmungen*" (Psychol. II, 149). HERBART versteht unter Gemüt die Seele, „*sofern sie fühlt und begehrt*" (Lehrb. z. Psychol.³, S. 29). Es hat seinen Sitz im Geiste, d. h. Fühlen und Begehren sind zunächst „*Zustände der Vorstellungen*" (ib.). WAITZ versteht unter Gemüt den „*Inbegriff derjenigen psychischen Vorgänge, die dem Innern des Subjectes als solchem angehören und nicht über dasselbe hinausreichen*" (Lehrb. d. Psychol. S. 273). TÖNNIES bestimmt das Gemüt als „*Mut, als Wille zur freundlichen oder feindseligen Betätigung*" von Gesinnung (Gem. u. Gesellsch. S. 119). REHMKE nennt Gemüt „*die teils im Bewußtseinsindividuum, teils in dessen Leibe gegebene besondere Bedingung für das Auftreten bestimmter Gemütszustände des Bewußtseins-*

individuums, d. i. bestimmter ‚Gefühle' und Stimmungen" (Zur Lehre vom Gemüt S. 121). Gemütszustand ist *„die augenblickliche Beschaffenheit, die sich als das einheitliche Zusammen von einem besondern Gefühl und verschiedenem besonderen Gegenständlichen darstellt"* (l. c. S. 113). Nach JODL ist das Gemüt *„die Gesamtheit des von dem Vorstellen und Denken abhängigen Fühlens"* (Lehrb. d. Psychol. S. 641). Vgl. Herz.

Gemütsbewegungen (Emotionen) sind Verbindungen und Veränderungen von Gefühlen, Erregungen des Gemütes in Form von Affecten (s. d.) und Leidenschaften. — Nach PLATNER sind sie *„Bewegungen, d. h. starke Veränderungen der Seele, welche teils aus einem wirklichen Antriebe des Willens, teils aus einer lebhaften Rührung des Gefühls entstehen". „Im höheren Grade werden die Gemütsbewegungen Affecte, im niederen Grade Empfindnisse genannt"* (Phil. Aphor. II, § 471 f.; vgl. G. F. MEYER, Theoret. Lehre von den Gemütsbeweg. 1744). WUNDT nennt Gemütsbewegungen die *„psychischen Gebilde"*, die *„vorzugsweise aus Gefühlselementen bestehen"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 111). Reine Gemütsbewegungen (ohne Vorstellungsgrundlage) gibt es nicht (l. c. S. 112). Drei Formen von Gemütsbewegungen sind zu unterscheiden: 1) intensive Gefühlsverbindungen, 2) Affecte, 3) Willensvorgänge (ib.). Nach SULLY enthalten die Emotionen ein Willenselement (Handb. d. Psychol. S. 319). Vgl. Affect, Leidenschaft, Gefühl.

Gemütslage s. Stimmung.

Gemütsruhe s. Apathie, Ataraxie.

Gemütsstimmung s. Stimmung.

Genau s. Exact.

Generalisation: logische Verallgemeinerung. Vgl. Induction.

Generatianismus = Traducianismus (s. d.).

Generatio aequivoca (primaria, spontanea): Urzeugung (s. d.).

Generisch: zur Gattung gehörig. **Generification:** Zurückführung auf die Gattung.

Genetisch: auf die Entstehung, Entwicklung bezüglich. Genetische Definition s. Definition. Genetische Psychologie s. Psychologie. Von der nativistischen unterscheidet WUNDT die genetischen Raumtheorien (s. d.).

Genie (genius, ingenium): schöpferische Begabung des Geistes, außerordentliche Kraft der Intuition, Phantasie, Gestaltung, Synthese, Erfindung. Die geniale Denk- und Handlungsweise ist Genialität. Das Genie ist die höchste Potenz des Geistes, gleichsam der *„Übergeist"*.

ARISTOTELES (Problem. 30, 1) sagt, nach CICERO, *„omnes ingeniosos melancholicos esse"* (Tusc. disp. I, 33). CHR. WOLF erklärt: *„Facilitatem observandi rerum similitudines ingenium appellamus"* (Psychol. empir. § 476). Ähnlich HOLBACH (Syst. de la nat. I, p. 127). Nach GARVE macht die harmonische Vereinigung aller Geistesfähigkeiten das Genie aus (Samml. ein. Abhandl. I[9], 77). Nach SULZER ist Genie eine *„vorzügliche Leichtigkeit oder Fähigkeit der Seele, ihre jedesmaligen Ideen ausschließungsweise auf gewisse Gegenstände zu concentrieren"*. Nach FEDER ist Genie *„ein vorzügliches Vermögen, aus sich selbst Gedanken zu schöpfen"* (Log. u. Met. S. 45). KANT nennt (beeinflußt

u. a. von GERARD, Essay on Genius 1774) Genie *„die meisterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen“* (Krit. d. Urt. § 49), die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt (l. c. § 46; vgl. O. SCHLAPP, Kants Lehre vom Genie u. d. Entsteh. d. Krit. d. Urteilskr. 1901). FRIES: *„Ein guter Kopf mit Originalität der Selbsttätigkeit heißt Genie in weiterer Bedeutung“* (Syst. d. Log. S. 345). Es gibt ästhetische und logische Genialität (l. c. S. 347). SCHILLER betrachtet als constitutives Merkmal des Genies die Naivität. Das Genie erweitert die Natur, ohne über sie hinaus zu gehen (Üb. naive u. sentim. Dicht. Philos. Schr. S. 222). J. PAUL setzt das Wesen des Genies in die *„Besonnenheit“* (Vorsch. d. Ästhet. § 12). KRUG: *„Ein durch eigentümliche Productivität von Natur ausgezeichnetes Vermögen heißt genial oder schlechtweg Genie“* (Handb. d. Philos. I, 54 f.). Nach GRILLPARZER ist Genialität *„Eigentümlichkeit der Auffassung“*, Talent *„Fähigkeit des Wiedergebens“*. *„Wenn ein Talent und ein Charakter zusammenkommen, so entsteht das Genie.“* *„Das Genie unterscheidet sich von dem Talente weniger durch die Menge neuer Gedanken, als dadurch, daß es dieselben fruchtbringend macht und sie immer auf der rechten Stelle hat; mit einem Wort, daß bei ihm alles zum Ganzen wird, indes das Talent lauter, wenn auch schöne, Teile hervorbringt“* (WW. XV, 151 ff.). — Nach HILLEBRAND stellt das Genie die Vernunftmacht der Seele in einer freien Objectiv-Production dar (Philos. d. Geist. I, 350). Nach SCHOPENHAUER ist Genialität *„vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes“*, die zur Contemplation der Ideen (s. d.) notwendig ist. Genialität ist *„die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subject, klares Weltauge, übrigzubleiben: und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 36). Das Wesen des Genies liegt in der *„Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntnis“*. Es ist eine *„Abnormität“*. Denn es besteht darin, *„daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwicklung erhalten hat, als der Dienst des Willens, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert“*. *„Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies.“* Auf das erhöhte *„Nerven- und Cerebralleben“* u. s. w. des Genies macht Schopenhauer aufmerksam (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 31). VOLKMANN erklärt: *„Auf besonders erhöhter Klarheit, Schnelligkeit und leichter Beweglichkeit der freisteigenden Vorstellungen beruht, was man Genialität nennt“* (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 416). SIMMEL nennt ein Genie einen Menschen, dessen Anlagen so günstig sind, daß die Reproduction leicht, auf minimale Anregungen hin, stattfindet (Probl. d. Geschichtsphilos. S. 25). TÖNNIES erklärt das Genie als den *„mentalen ‚Schaffensdrang‘ oder die Lust, das in Gedächtnis oder Phantasie Lebendige zu ordnen, zu gestalten, mitzuteilen“* (Gem. u. Ges. S. 118 f.). Nach K. LANGE ist Genie *„die Fähigkeit, bei allem, was man tut, sagt, fühlt und denkt, aus sich selbst herauszutreten, die Grenzen seiner beschränkten Persönlichkeit zu überspringen, in anderen, in der Natur, in der Gesamtheit aufzugehen“* (Wes. d. Kunst I, 380). HELLPACH hebt als die drei Hauptzüge des Genies das Intuitive, das Explosive, das Suggestive

hervor (Grenzwiss. d. Psychol. S. 498). Als Entartungszustand (Psychose), der mit dem Wahnsinn Ähnlichkeiten aufweist, faßt das Genie LOMBROSO (Genie u. Irrs.) auf. Dagegen u. a. die Ansichten von BALDWIN (Social and ethical interpretat. in mental developm. B. I), TARDE (Les lois de l'imitat.). F. BRENTANO (Das Genie 1892), W. HIRSCH (Genie u. Entartung). H. TÜRCK betrachtet als Wesen des Genies den selbstlosen Idealismus (Der geniale Mensch 1897). Nach GERHARDI ist Genie *„schöpferischer Geist“*, Vereinigung höchst ausgebildeter Leidenschaft, Phantasie und Urteilskraft (Das Wesen d. Genies S. 6 ff.). Vgl. Talent.

Genus proximum s. Definition.

Geocentrisch heißt der kosmologische (von PTOLEMAEUS u. a. vertretene) Standpunkt, welcher die Erde zum Mittelpunkt des Universums macht.

Geräusch s. Gehörsempfindungen.

Gerechtigkeit (als Gerechtsein) bedeutet den Willen zu dem jedem Wesen Gebührenden, nach der Rechtsvernunft Zukommenden, das rechtmäßige Verhalten selbst (juridische und ethische Gerechtigkeit). Die Gerechtigkeit bekundet sich darin, daß der Handelnde Lohn und Strafe (im engeren und im weiteren Sinne) so handhabt, wie es die Leistungen und die Würde (der Wert) einer Person an sich und in ihrem Verhältnis zur Gesamtheit nach vernünftigem Ermessen fordert. Absolute Gerechtigkeit ist ein Ideal, das sich empirisch-praktisch nur unvollkommen realisiert. Die sociale Gerechtigkeit besteht in der wahrhaft menschlichen Behandlung des Menschen, in der Anerkennung des Wertes jedes Menschen als Gesellschaftsglied und in der höheren Bewertung des Besseren.

Die Pythagoreer bestimmen die Gerechtigkeit als *„Quadratzahl“* (*ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος*, Aristot., Eth. Nic. V, 8), *„wodurch die Correspondenz zwischen Tat und Leiden (τὸ ἀντιπεπονθός, d. h. ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ᾽ ἀντιπαθεῖν), also die Vergeltung, ausgedrückt werden sollte“* (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 70). Nach PLATO ist die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) die allgemeine Tugend; sie liegt in der naturgemäßen Betätigung jedes Seelenteiles (Rep. II, 367 squ.). ARISTOTELES definiert die Gerechtigkeit als *τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον* (Eth. Nic. V 5, 1130b 20). Sie ist der vollkommene Gebrauch der Tugend (*ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστι τελεία*), die vollkommenste Tugend (*ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ᾽ οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*, l. c. V 3, 1129b 26). Sie ist das Ganze der Tugend (*ὅλη ἀρετή*, l. c. V 3, 1130a 9), des Einhaltens der rechten Mitte. Im engeren Sinne geht sie auf das *ἴσον* und *ἄνισον*. Sie zerfällt in die austeilende (*ἐν ταῖς διανομαῖς*) und die ausgleichende (*ἐν τοῖς συναλλάγμασιν*) Gerechtigkeit; erstere waltet nach geometrischem, letztere nach arithmetischem Verhältnisse (l. c. V 5, 1130b 31, V 7, 1131b 25, V 7, 1132a 1). — THOMAS erklärt: *„Ratio iustitiae consistit in hoc, quod alteri reddatur, quod ei debetur secundum aequalitatem“* (Sum. th. II, II, 80, 1 C). GEULINCX erklärt *„iustitia“* als *„praecisio eius, quod nimis et eius quod minus est“* (Eth. I, C. 2, § 3). HOBBES faßt die Gerechtigkeit rein politisch-juridisch auf. LEIBNIZ basiert sie auf die Vernunft und Güte des Menschen und der Gottheit. Sie beruht auf der Angemessenheit, die eine gewisse Genugtuung als Sühne für eine böse Tat fordert (Theod. I, § 73). CHR. WOLF: *„Iustitia — virtus est, qua ius suum cuique tribuitur“* (Eth. II, § 576). Nach PLATNER ist Gerechtigkeit *„Rechtschaffenheit in der Beurteilung des Wertes und Unwertes,*

des Verdienstes und der Schuld und der Ansprüche anderer Menschen" (Philos. Aphor. II, § 976). Nach HILLEBRAND besteht die Gerechtigkeit darin, „*daß die einzelnen oder individuellen Zwecke der Dinge aus dem Gesichtspunkte ihrer individuellen Notwendigkeit und ihres gegenseitigen Bestehens für die Möglichkeit des wahren freien Seins überhaupt affirmiert werden*" (Philos. d. Geist. II, 112 f.). Nach SPENCER besagt das „*Gesetz der vormenschlichen Gerechtigkeit*", „*daß jedes Einzelwesen die Vorzüge und die Nachteile seiner eigenen Natur und des daraus entspringenden Handelns auf sich zu nehmen hat*" (Princ. d. Eth. II, § 5, S. 10). Der Gerechtigkeitsbegriff hat zwei Bestandteile: „*Auf der einen Seite jenes positive Element, welches darin besteht, daß jeder einzelne sein Anrecht auf ungehinderte Tätigkeit und auf die dadurch errungenen Vorteile erkennt und behauptet. Auf der andern Seite jenes negative Element, das in dem Bewußtsein von den Grenzen besteht, welche durch die Gegenwart anderer Menschen mit gleichen Rechten bedingt werden*" (l. c. § 22, S. 40). Die Gerechtigkeitsformel lautet: „*Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt*" (l. c. § 27, S. 51). Nach WUNDT ist der eigentliche Träger der Gerechtigkeit der Gesamtwille, daher der unpersönliche Charakter der Gerechtigkeit (Eth.², S. 582 f.). Die Billigkeit hingegen ist eine Privattugend, sie weist dem einzelnen zu, was er nach Lage der besonderen Umstände wünschen darf (ib.). PAULSEN definiert Gerechtigkeit (subjectiv) als „*die Willensrichtung und Verhaltungsweise, die vor störenden Übergriffen in das Leben und die Interessenkreise anderer selber sich hütet und auch ihre Verübung durch andere nach Möglichkeit hindert*" (Syst. d. Eth. II⁵, 128). Über Gerechtigkeit im religionsphilosophischen Sinne vgl. A. DORNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 73, 93, 97, 104 f., 107, 152, 154 f., 238. Vgl. Rechtsphilosophie.

Geruchsempfindungen entstehen durch Reizung der Riechnerven in den Riechzellen seitens kleiner Teilchen der riechenden Substanzen; diese wirken wohl nur im gasförmigen Zustande. Man unterscheidet die Geruchsempfindungen (Gerüche) nach den Riechstoffen in ätherische, aromatische, balsamische, Moschus-, lauchartige, brenzliche u. a. Gerüche. Eine Mischung von Gerüchen untereinander sowie mit Geschmacks- und Hautempfindungen besteht. Zur Messung der Riech-Reizschwelle dient der Olfactometer. Vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 64 ff.; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 388 ff.; ZWAARDEMAKER, Physiol. d. Geruchs, 1895.

Gesamtbewußtsein ist der Zusammenhang, die Gleichartigkeit, Einheit der geistigen Inhalte in einer Gemeinschaft von Individuen. Es ist das Product der Wechselwirkungen zwischen diesen, zugleich eine jedem Einzelgeiste übergeordnete, objective Macht. Der Gesamtgeist ist die Totalität der Vorstellungen und Gefühle, der Gesamtwille die Willensresultante der Gemeinschaft. Als höchster Gesamtgeist und Gesamtwille kann Gott (s. d.) angesehen werden.

Vom „*objectiven Geist*" (s. d.) sowie von „*Volksgeistern*" spricht HEGEL. So auch die organische Staatslehre (s. d.). Ferner STEINTHAL (Zeitschr. f. Völkerspych. I, 1860) und LAZARUS. Nach ihm ist der Geist „*das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft*" (Leb. d. Seele I², 333). Der „*Geist der Gesamtheit*" ist die Einheit der Einzelgeister, die von ihnen verschieden ist und sie alle beherrscht (l. c. S. 335). Der Volksgeist ist der Inhalt

des Gleichen im Volke (l. c. S. 373). Nach SCHÄFFLE ist der Volksgeist „*ein durch die ganze geschichtliche Geistesarbeit angehäuftes, fortgesetzt überliefertes, in jeder Generation modificiertes, vielseitig gegliedertes System geistiger Energien und Spannkräfte, welche, über alle activen Elemente des Volkskörpers vereinigt, die einzelnen zu einer geistigen Collectivkraft vereinigen*" (Bau u. Leb. d. soc. Körp. 2. A. 1896). SCHÄFFLE, H. SPENCER, P. v. LILIENFELD, R. WORMS u. a. betrachten die Gesellschaft nach Analogie eines Organismus. Vom „*social medium*" spricht LEWES. Nach einigen Sociologen gibt es ein „*Gesamt-Ich*". P. BARTH erklärt: „*Zeitweilig, in den Momenten gemeinsamen Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns hat eine Gesellschaft ein Bewußtsein*" (Philos. d. Gesch. I, 154; vgl. S. 10). RATZENHOFER betrachtet den „*Socialwillen*" als zusammenfassende Kraft, als Resultierende aller Triebe in der Gesellschaft (Sociolog. Erk. S. 285 ff.). WUNDT erblickt in der Volksseele ein Erzeugnis der Wechselwirkung der Individuen, das ebenso real ist wie diese selbst (Völkerpsychol. I 1, 9 ff.). Aber sie existiert nur in und mit den Individuen (ib.). Als selbstbewußter Willenseinheit kommt der Gemeinschaft eine Gesamtpersönlichkeit zu (Gesch. d. Philos.[2], S. 625 f.). Der einzelne differenziert sich erst aus einem Zustand socialer Indifferenz heraus; von Anfang an besteht eine Gleichartigkeit der Richtung der Willenseinheiten (Eth.[2], S. 449, 453, 458). Der Individualwille geht schließlich „*in den Allgemeinwillen auf, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen*" (l. c. S. 458 ff.). „*In den geistigen Gemeinschaften und in den in ihnen hervortretenden Entwicklungen von Sprache, Mythus und Sitte treten uns . . . geistige Zusammenhänge und Wechselwirkungen entgegen, die sich zwar in sehr wesentlichen Beziehungen von dem Zusammenhang der Gebilde im individuellen Bewußtsein unterscheiden, denen aber darum doch nicht weniger wie diesem Wirklichkeit zuzuschreiben ist. In diesem Sinne kann man den Zusammenhang der Vorstellungen und Gefühle innerhalb einer Volksgemeinschaft als ein Gesamtbewußtsein und die gemeinsamen Willensrichtungen als einen Gesamtwillen bezeichnen. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß diese Begriffe ebensowenig etwas bedeuten, was außerhalb der individuellen Bewußtseins- und Willensvorgänge existiert, wie die Gemeinschaft selbst etwas anderes ist als die Verbindung der einzelnen. Indem aber diese Verbindung geistige Erzeugnisse hervorbringt, zu denen in dem einzelnen nur spurweise Anlagen vorhanden sind, und indem sie für die Entwicklung des einzelnen von früh an bestimmend wird, ist sie gerade so gut wie das individuelle Bewußtsein ein Object der Psychologie*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 378 f.). — Nach LOTZE (Mikrok. III, 425) und TEICHMÜLLER gibt es keinen objectiven Gesamtgeist, nur Individuen (Neue Grundleg. S. 226, 228). Vgl. UNOLD, Gr. d. Eth. S. 175 f. Vgl. Sociologie Volksgeist.

Gesamtgeist, Gesamt-Ich, Gesamtorganismus s. Gesamtbewußtsein, Sociologie.

Gesamtvorstellung ist das Product apperceptiver Synthese, der concrete Gedanke. „*Gesamtvorstellung*" bedeutete früher so viel wie Gemeinvorstellung (SUABEDISSEN, Grzd. d. Lehre von d. Mensch. S. 114). Nach VOLKMANN ist sie „*ein Gesamtvorstellen verschiedenartiger Vorstellungen*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 360). WUNDT versteht unter Gesamtvorstellung ein Product apperceptiver Synthese, „*ein zusammengesetztes Ganzes, dessen Bestandteile sämtlich vom*

früheren Sinneswahrnehmungen und deren Associationen herstammen, in welchem sich aber die Verbindung dieser Bestandteile mehr oder minder weit von den ursprünglichen Verbindungen der Eindrücke entfernen kann". „*Insofern die Vorstellungsbestandteile eines durch apperceptive Synthese entstandenen Gebildes als die Träger des übrigen Inhaltes betrachtet werden können, bezeichnen wir ein solches Gebilde allgemein als Gesamtvorstellung*" (Gr. d. Psychol.[3], S. 316). In der Zerlegung und Gliederung der Gesamtvorstellungen besteht die Phantasie- und Denktätigkeit (l. c. S. 316 ff.; Log. I[2], 33 ff.; II[2], 2, 288 f.; Vorl. üb. d. Mensch.[2], S. 340 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 476 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 583 ff.). Das Wesen der Gesamtvorstellung besteht darin, daß sie „*aus einer Mehrheit beziehungsfähiger Teile zusammengesetzt ist*" (Völkerpsychol. I 2, 245).

Gesamtwille s. Gesamtbewußtsein.

Geschehen: der Wechsel der Inhalte in der Zeit, nach LOTZE „*das Zeitlich-erscheinen der inneren Bedingungsordnung des Wirklichen*" (Mikrok. III[2], 599). An sich ist Vergangenes, Gegenwärtiges, Künftiges gleichzeitig (ib.). Vgl. Werden, Veränderung.

Geschichte: 1) objectiv: der Zusammenhang der Geschehnisse, Ereignisse in einem Individuum oder in einer Gesamtheit; 2) subjectiv: die Darstellung dieser Ereignisse. Die Menschheitsgeschichte kann als Fortsetzung der Naturentwicklung betrachtet werden. Geistige Gesetze liegen ihr zugrunde. Vgl. Sociologie, Gesetz.

Geschichte der Philosophie s. Philosophiegeschichte.

Geschichtsphilosophie (Philosophie der Geschichte) s. Sociologie.

Geschick s. Schicksal.

Geschlossene Naturcausalität s. Causalität, Naturcausalität.

Geschmack (ästhetischer) ist die Disposition, Fähigkeit zu ästhetischen Urteilen; der gute Geschmack ist die Fähigkeit, Schönes schön zu werten, Häßliches als häßlich zu werten. — Nach KANT ist Geschmack „*das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse*" (Kr. d. Urt. I, § 5). Bezüglich des Geschmacks findet eine comparative Allgemeinheit statt (l. c. § 7). Der Geschmack ist „*sensus communis aestheticus*" (l. c. § 40), als Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, die mit einer Vorstellung verbunden sind, a priori zu beurteilen (ib.). Geschmack ist bloß ein Beurteilungs-, nicht ein productives Vermögen (l. c. § 48; Anthropol. II, § 69 B). Die „*Antinomie des Geschmacks*" löst sich durch die Erwägung, daß das Geschmacksurteil durch einen unbestimmbaren Begriff allgemeingültig wird, nämlich durch einen Vernunftbegriff vom Übersinnlichen des Gegenstandes und des urteilenden Subjects (Krit. d. Urt. § 57). Objective Geschmacksregeln gibt es nicht (l. c. § 17). Nach SCHILLER tritt der Geschmack, als „*Beurteilungsvermögen des Schönen*", zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte (Üb. Anm. u. Würde, Philos. Schr. S. 105). Nach VAUVENARGUES ist Geschmack (goût) „*une aptitude à bien juger des objets de sentiment*" (Introduct. à la connaiss. de l'espr. hum. p. 181). G. E. SCHULZE erklärt: „*Alle schönen Gegenstände besitzen vermöge des Wohlgefallens an dem Anblicke derselben einen Wert besonderer Art für den Menschen. Die Fähigkeit,*

diesen Wert zu erkennen und das Schöne von dem Häßlichen zu unterscheiden, heißt Geschmack" (Psychol. Anthropol. S. 361). SUABEDISSEN: „*Wer eine sinnige Empfänglichkeit für das Schöne hat und es also leicht und sicher erkennet, hat Geschmack.*" Im weiteren Sinne ist er „*das Vermögen der Unterscheidung des Schönen und des Häßlichen*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 263). — KRUG definiert: „*Das Vermögen, die Gegenstände in Anschung des Eindrucks, welchen sie durch ihre Gestalt oder Größe auf unser Gefühl der Lust und Unlust machen, zu beurteilen, heißt der Geschmack in geistiger Bedeutung.*" Er ist nichts anderes als die ästhetische Urteilskraft (Handb. d. Philos. II, 55). Der Geschmack ist ein „*transcendentaler*" (l. c. II, 56) oder ein „*empirischer*" (l. c. II, 57 ff.). Nach KREIBIG ist Geschmack „*eine ästhetische Werturteils-Disposition von deutlich bestimmter Richtung*" (Werttheor. S. 159). — Vgl. MONTESQUIEU, Oeuvres 1759, IV, p. 223 ff. D'ALEMBERT, Mélanges d. lit., d'hist. et de philos. 1760, IV. A. GERARD, Essay on taste 1759 (dtsch. 1766). MEINERS, Verm. philos. Schrift. I, 133 ff. M. HERZ, Vers. üb. d. Geschmack 1776. Vgl. Ästhetik.

Geschmacksempfindungen sind die Empfindungen, die durch Reizung der Geschmacksorgane (Schmeckbecher, Geschmacksknospen) in den Schleimhautfalten („*papillae circumvallatae, fungiformes, foliatae*") der Mundhöhle seitens flüssiger Substanzen ausgelöst werden. Grundgeschmäcke sind: süß, sauer, salzig, bitter; sie lassen sich mischen, compensieren einander, verstärken einander durch Contrast. Vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 66 f.; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 398 ff.; KIESOW, Philos. Stud. IX—XII u. a.

Geschmacksurteil = ästhetisches Urteil. Vgl. Ästhetik, Sittlichkeit.

Gesellschaftsphilosophie s. Sociologie.

Gesetz ist der Inhalt eines Imperativs, einer Willensforderung bezw. was analog einem solchen Inhalte (ursprünglich) betrachtet wird. Gesetz ist der Ausdruck für ein Sein-sollendes, Gewolltes, notwendig zu Geschehendes. Bei juridischen Gesetzen ist die Notwendigkeit eine teleologische („*man muß, soll — wenn man nicht Strafe haben will*"), beim ethischen, logischen, geistigen Gesetze ebenfalls („*man muß, soll — wenn man vernünftig leben, vernünftig denken will*"), beim Naturgesetz eine psychologische (triebartige) oder mechanische Notwendigkeit. Naturgesetze sind begrifflich formulierte Notwendigkeits-Relationen, mit denen die Constanz, Regelmäßigkeit von selbst gesetzt ist. „*Es ist ein Naturgesetz*" heißt: das Wesen, die Natur, die Constitution der Dinge, des Alls fordert, bedingt den Zusammenhang, die Art, das Quale und das Quantum von Geschehnissen. Unter gleichen Bedingungen verhält sich Gleiches stets (zu allen Zeiten, in allen Räumen) gleich — das ist die logische Grundlage (das Identitätsprincip) aller Gesetzlichkeit. Gesetzmäßig (gesetzlich) ist, was in eine Gesetzesformel zu bringen ist. Die „*Gesetze*" sind subjectiv Satzungen des (die Erfahrungsinhalte logisch verarbeitenden) Denkens, haben aber (objectiv) ein „*Fundament*" in der Erfahrung, in den Objecten selbst. Die social-historischen Gesetze sind Modificationen psychologischer Gesetze.

Die Geschichte des Gesetzes-Begriffes läßt bald eine mehr rationalistische, bald eine mehr empiristische, bald eine objectivistische, bald eine subjectivistische Bestimmung dieses Begriffes erkennen. Der objective Idealismus (s. d.) führt die Naturgesetze auf eine Weltvernunft zurück, der Theismus (und Pantheismus) auf den göttlichen Willen (die göttliche Substanz).

HERAKLIT erblickt in der Weltvernunft (dem λόγος) das Weltgesetz (νόμος, δίκη), dem sich alles fügen muß und soll (Sext. Empir. adv. Math. VII, 133). Die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens betont PLATO, der von natürlichen Gesetzen (παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους, Tim. 83 E) spricht. So auch ARISTOTELES (De coel. 268a 10 squ.). Die Stoiker und Epikureer lehren die Gesetzmäßigkeit der Naturprocesse; bei LUCREZ tritt der Begriff der „*lex naturae*" auf.

Im Anschlusse an das Alte Testament, das Gott als den Gesetzgeber der Natur betrachtet, bezieht die christliche Philosophie die Naturgesetze auf den göttlichen Willen, die göttliche Vernunft. THOMAS erklärt die „*naturales leges*" als „*ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines*" (Nom. 10, 1). „*Lex naturae nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum*" (Sum. th. I, 60, 5a). KEPLER, KOPERNIKUS, GALILEI bestimmen die Naturgesetze unpersönlich (mathematisch) als Abhängigkeiten; so auch F. BACON, der sie „*Schematismen*" (s. d.) nennt. DESCARTES ist geneigt, die Naturgesetze auf Gott zurückzuführen. SPINOZA gründet sie auf die ewige Wesenheit der Substanz (s. d.). Nach LEIBNIZ handelt Gott gesetzmäßig (Theod. I, § 28). BERKELEY betrachtet die Naturgesetze als Zeichen der ewig gleichen Betätigung des göttlichen Geistes (Princ. LXII). NEWTON erklärt, er wolle „*missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare*" (Phil. nat. princ. math. Anf.). HUME meint, die Vorstellung einer Änderung des Naturlaufes sei möglich (Treat. III, sct. 6). Gesetzmäßigkeit ist Regelmäßigkeit des Geschehens (s. Causalität). Nach FERGUSON ist Gesetz „*jede allgemeine Regel, die aus der Vergleichung mehrerer Factorum abgezogen ist*" (Grunds. d. Moralphilos. S. 2). Es gibt physische und moralische (geistige) Naturgesetze. „*Ein physisches Gesetz ist jeder allgemeine Ausdruck einer in mehreren einzelnen Fällen vorkommenden Veränderung.*" „*Ein moralisches Gesetz ist jeder allgemeine Ausdruck von dem, was gut und also geschickt ist, die Wahl verständiger Wesen zu bestimmen*" (l. c. S. 4). „*Gesetz*" bedeutet zuweilen das Factum selbst (l. c. S. 71). Auch die Geisterwelt hat Gesetze, „*denn es gibt unter den Veränderungen und Operationen der Seele gewisse beständige und unveränderliche Facta*" (l. c. S. 72). MENDELSSOHN versteht unter Gesetzen „*allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten oder geschlossenen Causalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Fall auf den Erfolg rechnen*" (Morgenst. I, 2).

KANT sieht in der „*Gesetzgebung*" eine apriorische Function des Verstandes, durch welche die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsinhalte geordnet wird. Die empirischen Gesetze sind aber schon Anwendungen der gesetzgebenden Function des Denkens auf den Erfahrungsinhalt. Rein a priori ist nur das causal-gesetzmäßige Verknüpfen überhaupt. Gesetze sind „*Regeln, sofern sie objectiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen)*" (Krit. d. r. Vern. S. 134). Es heißt aber „*die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es so gesetzt werden muß, ein Gesetz*" (l. c. S. 125). Die einzelnen Gesetze sind Bestimmungen höchster Verstandesgesetze, die „*nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen*". „*Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen; er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur,*

d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. h. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben" (l. c. S. 135). Der Verstand ist selbst „*der Quell der Gesetze der Natur*". „*Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstand herleiten ... Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen*" (l. c. S. 135 f.). Praktische Gesetze sind Grundsätze, die als für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden (Krit. d. prakt. Vern. I. B., 1. Hptst., § 1). Reine Vernunft gibt das Sittengesetz (l. c. § 7). Die Achtung vor dem Vernunftgesetz begründet die Sittlichkeit (s. d.).

Nach FRIES bestimmt das Gesetz „*die notwendige Verbindung mehrerer allgemeiner Bestimmungen, so daß, was unter der einen steht, auch unter der andern stehen muß, die notwendige Verbindung von Begriffen*" (Syst. d. Log. S. 165). J. G. FICHTE und HEGEL betrachten die Naturgesetze als Setzungen der Ichheit (s. d.) bezw. der Weltvernunft. Nach ESCHENMAYER sind alle „*äußeren Naturgesetze*" aus „*inneren Grundgesetzen*" des Geistes reflectiert (Psychol. S. 310). Das Naturgesetz ist „*nichts als der besondere Reflex einer allgemeinen Gleichung, die ursprünglich in uns selbst liegt*" (l. c. S. 435 f.). Nach CHR. KRAUSE ist Gesetz „*das gemeinsam Bleibende in der Reihe des Mannigfaltigen, sowohl an ewigen als an zeitlichen Dingen*" (Abr. d. Rechtsphilos. S. 4). Ähnlich definiert AHRENS (Naturrecht I, 226). Nach BENEKE ist das Gesetz „*allgemeiner Ausdruck oder Zusammenfassung mehrerer einstimmiger Processe*" (Lehrb. d. Psychol. § 19; Syst. d. Log. II, S. 4, 48 ff.). SCHOPENHAUER erklärt das Naturgesetz als die Einheit des Wesens einer Kraft in allen ihren Erscheinungen, als „*die unwandelbare Constanz des Eintrittes derselben, sobald, am Leitfaden der Causalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). TRENDELENBURG bestimmt das Gesetz als das Allgemeine, das vor der Erscheinung die Erscheinung bestimmt (Log. Unt. II², 190). K. FISCHER erklärt: „*Gesetze des Vorstellens beherrschen die Erscheinungswelt, weil sie dieselbe machen. Daher sind sie, soweit sich das Reich der Erscheinungen erstreckt, Weltbedingungen oder Weltprincipien, deren Bedeutung völlig verkannt wird, wenn man ihnen nur anthropologische oder psychologische Geltung zuschreiben will: sie können nicht durch Psychologie begründet werden, weil sie diese selbst erst begründen*" (Krit. d. Kantschen Philos. S. 12). Ähnlich lehren H. COHEN, NATORP u. a. O. LIEBMANN versteht unter Naturgesetz „*eine allgemeine Regel, nach welcher an das Zusammentreffen bestimmter Realbedingungen in der Natur jederzeit und allerorten das nämliche Ereignis als Realeffect geknüpft erscheint*" (Anal. d. Wirkl.², S. 280). „*Die allgemeine Gesetzlichkeit des natürlichen Geschehens ist das objective Correlatum desjenigen in uns, was wir Vernunft, λόγος, nennen; sie ist die Logik der Tatsachen, ist die Vernunft im Universum*" (l. c. S. 281). Das ist eine apriorische Überzeugung (ib.). Die Zeitlosigkeit der Gesetze, ihre ewige Geltung betont (ähnlich wie LOTZE) TEICHMÜLLER (Darwin. u. Philos. S. 9 ff.). Nach ULRICI ist ein Gesetz „*der allgemeine Ausdruck (die Formel) der bestimmten Art und Weise, in der eine Kraft notwendig und allgemein sich äußert, eine Tätigkeit notwendig und allgemein tätig ist*" (Log. S. 93; vgl. Gott u. Nat. S. 48 f.). Nach RÜMELIN ist das Gesetz der Ausdruck für die „*elementare constante, in allen einzelnen Fällen als Grundform erkennbare Wirkungsweise von Kräften*" (Red. u. Aufs. I, S. 5). Die Ausnahmslosigkeit gehört zum Be-

griff des Gesetzes (l. c. S. 16). Die socialen *„Gesetze“* sind hypothetischer Art, sind nur eine Art der psychischen Gesetze (l. c. I, 9 f., 28; II, 118 ff.). Nach M. CARRIERE drücken die Gesetze der Natur *„die Beziehungen und Verhältnisse der Wesen zueinander aus, welche der eine Unendliche alle in sich hegt und durch seine Gegenwart verbindet“* (Ästh. I, 29). Nach E. v. HARTMANN bezeichnet das Gesetz *„die bestimmte Wirkungsweise unter bestimmten Verhältnissen“* (Kategorienlehre S. 422). Es hat *„im Geschehen eine implicite Existenz“* (l. c. S. 423), ist etwas Beständiges, schließt aber variable und constante Factoren in sich (ib.). *„Das Gesetz zeigt die ideelle Bestimmtheit an, zu welcher die Natur den Inhalt ihrer dynamischen Functionen von Fall zu Fall determiniert.“ „Die Gesamtheit der Weltgesetze erschöpft die ‚Welt als Idee‘“* (Weltansch. der mod. Phys. S. 209). G. SPICKER erklärt *„Gesetz“* als die *„unveränderlichen, allgemeinen Normen, nach welchen sich alle Processe in den äußeren Erscheinungen vollziehen“* (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 77). Die Gesetze sind *„teleologischer Natur“* (l. c. S. 81). Vor der Entstehung des Endlichen sind sie nur potentiell (l. c. S. 120).

A. COMTE lehrt einen Positivismus (s. d.), der anstatt aus abstracten, unbekannten Kräften die Tatsachen aus ihren concreten Gesetzen erklärt. Nach J. ST. MILL ist *„jede vollbegründete inductive Generalisation“* ein Naturgesetz (Log. I, 375). Die Naturgesetze bestehen in *„beobachteten Übereinstimmungen sei es des Nacheinander oder des Nebeneinander gewisser Erscheinungen“* (Üb. Relig. S. 12). GIZYCKI erklärt: *„Ein ‚Naturgesetz‘ ist . . . nur der Ausdruck für eine allgemeine Tatsache, und nicht ist es etwas außer und über den Tatsachen: die Dinge richten sich nicht nach den Gesetzen, sondern die Gesetze nach den Dingen. Die Dinge tun das, was in ihrer eigenen Natur liegt“* (Moralphilos. S. 209). Nach NIETZSCHE gibt es an sich keine *„Gesetze“*, diese sind subjective Fictionen (WW. V, 1, 2). Wir legen in die Natur, in den continuierlichen Fluß des Geschehens, Gesetze hinein (WW. III, 1, S. 40 f.). L. BUSSE betont, Naturgesetze seien nicht *„logisch notwendige Gebote, denen die Dinge entsprechen, weil ein abweichendes Verhalten unmöglich, logisch undenkbar ist“*, sondern *„Formulierungen des tatsächlichen Verhaltens der Dinge“* (Philos. u. Erkenntnistheor. I 1, 194).

Nach HELMHOLTZ ist ein Gesetz *„das gleichbleibende Verhältnis zwischen veränderlichen Größen“* (Vortr. u. Red. I, 240), *„der allgemeine Begriff, unter den sich eine Reihe von gleichartig ablaufenden Naturvorgängen zusammenfassen läßt“* (l. c. I, 375). Die Geltung eines vollständig bekannten Naturgesetzes ist eine ausnahmslose (ib., vgl. S. 169 f.). Nach STEINTHAL ist ein Naturgesetz ein *„bestimmtes und festes Verhältnis der Bewegungen“* (Einl. in d. Psychol. S. 114). Als Abstraction von regulativer Bedeutung faßt das Naturgesetz O. CASPARI auf (Zusammenh. d. Dinge S. 160 ff.). Die Unveränderlichkeit der Naturgesetze betont A. COMTE. Nach RENOUVIER ist ein Gesetz *„une relation d'ordre général, ou une propriété (une qualité spécifique) servant à lier et à séparer, à distribuer d'après leurs caractères, des classes plus ou moins étendues de phénomènes“* (Nouv. Monadol. p. 7). MEINONG versteht unter Gesetz *„die für alle Glieder einer Reihe gleichbleibende Beziehung, durch welche je ein Glied dieser Reihe zu einem Gliede einer oder mehrerer anderer Reihen zugeordnet ist“* (Grundl. d. Log.², S. 162). Nach SIMMEL bedeutet ein Gesetz, *„daß die gleiche entweder natürliche oder ethische Notwendigkeit da eintritt, wo*

die gleichen Vorbedingungen gegeben sind" (Einl. in d. Moralwiss. II, 21). Gesetz eines Geschehens ist ein „*Satz . . ., dem gemäß der Eintritt gewisser Tatsachen unbedingt — d. h. jederzeit und überall — den Eintritt gewisser anderer zur Folge hat*" (Probl. d. Geschichtsphilos. S. 34). Nach L. STEIN sind Naturgesetze „*Begriffscopien von Rechtsgesetzen*" (An d. Wende d. Jahrhund. S. 262), „*Einheitsformeln*", „*Gattungsbegriffe*" (l. c. S. 264 ff.). Das Naturgesetz ist „*nichts anderes als psychischer Zwang, eine Gedankennötigung, die Mannigfaltigkeit des Erscheinenden unter eine bestimmte Gedankenreihe bezw. Interpretationsform zu subsumieren*" (l. c. S. 31). SIGWART bemerkt: „*Die Voraussetzung aller Forschung, daß Gesetze in der Welt herrschen, sagt nur in andern Worten, daß die Natur Gedanken realisiere, daß Naturnotwendigkeit und logische Notwendigkeit dasselbe sei*" (Kl. Schrift. II², 64). Nach HAGEMANN ist Gesetz „*der bestimmte Ausdruck für die sich gleichbleibende Wirkungsweise gewisser Kräfte*". „*Je nachdem diese Wirkungsweise durch die Natur der Kräfte mit Notwendigkeit bedingt ist oder aus der freien Betätigung der Kräfte hervorgeht, unterscheiden wir Natur- und Freiheits-Gesetze*" (Log. u. Noet. S. 20). RIEHL betont, Gesetze und Wirken der Dinge seien nicht verschieden. Gesetze sind „*die Beziehungen der Dinge, die Formen der Vorgänge, unter verallgemeinerten oder vereinfachten Umständen gedacht*" (Phil. Krit. II 2, 248). Die Gesetzmäßigkeit der Natur ist ein logisches Postulat (ib.). „*Kein Gesetz kann in einer Tatsache rein aufgehen.*" „*Jedes Gesetz ist ein Satz mit einem Wenn: zwei Massenpunkte würden sich genau nach dem Gesetze der Gravitation annähern, wenn sie allein in der Welt wären*" (Einf. in d. Philos. S. 245). Obgleich nicht aus der Geschichte allgemeine Gesetze abzuleiten sind, so ist sie doch solchen unterworfen (l. c. S. 170 f.). Nach SIMMEL (Probl. d. Geschichtsphilos. S. 54) und nach RICKERT (Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild. S. 258) gibt es keine historischen Gesetze; vgl. hingegen G. MAYR, Die Gesetzmäß. im Gesellschaftsleb. 1877. Nach WUNDT sind Gesetze allgemeine Regeln, die eine Gruppe von Gleichförmigkeiten des Seins oder Geschehens zusammenfassen. Die wesentlichen Merkmale eines Gesetzes sind: 1) die Verknüpfung selbständig zu denkender Tatsachen, 2) das directe oder indirecte causale Verhältnis, 3) der heuristische Wert und die generelle Bedeutung. Die Naturgesetze sind nicht ausnahmslos, noch weniger die geistigen Gesetze, die aber (gegen RÜMELIN u. a.) anzuerkennen sind (Log. II² 2, 132 ff.; Phil. Stud. III, 195; XIII, 404). SCHUPPE versteht unter Gesetz die Notwendigkeit oder regelmäßige Verknüpfung der Ereignisse (Log. S. 59). Die „*feste Ordnung des Seienden*" gehört zu seiner Denkbarkeit (l. c. S. 65). Nach UPHUES sind Gesetze Begriffe, in welche wir „*die alle gleichen Dinge charakterisierenden Merkmale zusammenfassen*" (Psychol. d. Erk. I, 73). Wie E. MACH betrachtet H. CORNELIUS die physikalischen Gesetze als „*vereinfachende, zusammenfassende Beschreibungen unserer Erfahrungen*" (Einl. in d. Philos. S. 267). Sobald ein Erfahrungsbegriff seine Bedeutung hat, „*kann vermöge des Identitätsprincips kein anderer Zusammenhang mehr durch diesen Begriff bezeichnet werden als derjenige, der einmal unter diesen Begriff befaßt worden ist*" (l. c. S. 291). Die Außenwelt besteht in den „*gesetzmäßigen Zusammenhängen . . ., in welche wir unsere Wahrnehmungen gemäß dem allgemeinen Mechanismus der Bildung der Erfahrungsbegriffe einordnen*" (l. c. S. 271; ähnlich manche Kantianer). Im letzten Grunde ist es „*nur unser begreifendes Denken . . . welches Ordnung und Gesetz in das Chaos der Erscheinungen bringt*" (l. c. S. 298). Vgl. H. COHEN, für den der Begriff

des Gesetzes eine Kategorie (s. d.) ist (Log. S. 222). Vgl. Induction, Sociologie, Statistik.

Gesetz der bestimmten Anzahl s. Anzahl.

Gesetz der Contraste s. Beziehungsgesetze.

Gesetz der drei Stadien (COMTE) s. Wissenschaft, Sociologie.

Gesetze, psychische, s. Entwicklung, Gegensatz, Heterogonie, Resultanten.

Gesetzmäßigkeit s. Gesetz.

Gesicht: 1) Gesichtssinn, 2) Vision (s. d.).

Gesichtssinn: die Fähigkeit, Licht- (Farben-)Empfindungen und Gestalt-Wahrnehmungen durch das Auge zu erlangen. Der Gesichtssinn gehört zu den chemischen Sinnen (s. d.). Vgl. Lichtempfindungen.

Gesinnung: Sinnesweise, Willenshabitus, dauernde Willensrichtung, die Motivation des Handelns in ethischer Hinsicht, die gefühlsbetonten Vorstellungen, aus denen der Wille entspringt. Die Gesinnung ist ein Kriterium des Sittlichen (s. d.). — Den ethischen Wert der guten Gesinnung betonen DEMOKRIT, PLATO, ARISTOTELES, die Stoiker, die christliche, die scholastische Ethik. *„Intentio sufficit ad meritum"* bemerkt BERNHARD VON CLAIRVAUX. Der Mensch heißt gut *„ex bona voluntate"* (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 48, 6). So auch ABAELARD. Ferner LEIBNIZ, KANT, SCHLEIERMACHER, LIPPS, C. STANGE u. a. Nach HEGEL ist die Gesinnung der Individuen *„das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen"* (Encykl. § 515). Nach LOTZE sind Gesinnungen *„beständige Verfassungen des Gemütes, die daraus hervorgehen, daß auf gewisse Vorstellungsinhalte ein für allemal ein bestimmter Wert gelegt ist; sie sind daher, z. B. Frömmigkeit oder Vaterlandsliebe, nicht selbst einfache bestimmte Gefühle, sondern Ursachen, aus denen nach Lage der Umstände die verschiedenartigsten Gefühle entspringen können"* (Gr. d. Psychol. S. 51). Nach KREIBIG ist Gesinnung *„die dauernde, feste Willensrichtung, welche durch die individuelle Wertdisposition im ganzen bestimmt wird"* (Werttheor. S. 107). Sie ist das letzte und wahre Object des ethischen Wertens (l. c. S. 108).

Gestalt s. Raum.

Gestaltqualitäten nennt CHR. VON EHRENFELS *„positive Vorstellungsinhalte, welche an das Vorhandensein von Vorstellungscomplexen im Bewußtsein gebunden sind, die ihrerseits aus voneinander trennbaren (d. h. ohne einander vorstellbaren) Elementen bestehen"* (Üb. Gestaltqual. Viertelj. f. wiss. Philos. 1890 S. 262 f.). A. MEINONG nennt sie *„fundierte Inhalte"* (Zeitschr. f. Psychol. II, 245 ff.). Nach KREIBIG heißt *„Gestaltqualität"* die Tatsache, daß das zwischen den Gliedern oder unterschiedenen Teilen eines anschaulichen Ganzen bestehende Band innerer Relationen diesem Ganzen eine Gestalt aufdrückt, welche als neues Gesamtmerkmal zur bloßen Summe der Merkmale aller Glieder oder Teile hinzutritt (Werttheor. S. 62). Nach H. CORNELIUS sind Gestaltqualitäten die *„Merkmale der Complexe, durch welche die Complexe sich von der Summe der Merkmale ihrer Bestandteile unterscheiden"* (Einf. in d. Philos. S. 24). *„Die sämtlichen verschiedenen Arten der Anordnung, in welchen die Inhalte unserer Wahrnehmung auftreten können, die gleiche Form, die wir an ver-*

schiedenen Teilen unseres Gesichtsfeldes, die gleiche Melodie, die wir an Tonfolge verschiedener Höhe, die gleiche Färbung, die wir an verschiedenen Zusammenklängen bemerken — all dies sind Qualitäten der eben bezeichneten Art. Ebenso gehören zu diesen Qualitäten die räumlichen Distanzen, welche wir verschiedenen Punkten in unserem Gesichtsfelde, die ‚qualitativen' Distanzen, die wir verschiedenen Tönen oder verschiedenen Farbqualitäten zuschreiben — kurz alles, was wir an bestimmten Begriffen von Beziehungen oder Relationen unserer Bewußtseinsinhalte besitzen; so auch die abstracten Begriffe der ‚Beziehung', der ‚Ähnlichkeitsbeziehung', der ‚Ähnlichkeit in dieser oder jener Hinsicht', der ‚Verschiedenheit' u. s. w." (l. c. S. 240 f.). Vgl. WITASEK, Zeitschr. f. Psychol. XII, 189; HÖFLER, Psychol. S. 152 f.; STOUT, Analyt. Psychol. Gegen die Lehre von den Gestaltqualitäten: LIPPS.

Gestirngeister (Astralgeister) gibt es nach den Aristotelikern des Mittelalters, auch nach FECHNER, welcher in den Gestirnen beseelte Wesen (gleich den „*Engeln*") erblickt (Zend-Av. I, 1 ff.).

Gesunder Verstand s. Verstand.

Gewissen (*συνείδησις*, conscientia) ist das Bewußtsein des Pflichtgemäßen, des Sein-sollenden bezw. von dessen Gegenteil. Es tritt als Gewissensurteil oder auch vorwiegend in Form gefühlsbetonter Vorstellungen ohne klaren Begriff auf, als Reaction gegen eine der sittlichen Persönlichkeit nicht angemessene, ihr widerstreitende Handlungsweise (Gewissen nach der Tat) oder als mahnendes, warnendes Gewissen vor der Tat auf. Das klare Gewissen besteht in Beurteilungen, Werturteilen, Billigungen und Mißbilligungen. Das Gewissen ist ein Gefühls-, Willens- und Vernunftphänomen in einem. Das Gewissen ist der Niederschlag socialer Wertungen und Imperative, die (durch Vererbung, Erziehung u. s. w.) das individuelle Fühlen und Denken im Sinne socialer Zweckmäßigkeit formen, wobei aber die Einsicht und Wertung der Persönlichkeit selbst ein activer Factor des Gewissens ist. Eine Unfehlbarkeit des Gewissens a priori besteht nicht. Die Unlust bereitende Reaction des (schlechten) Gewissens heißt Gewissensbiß. Gewissenhaftigkeit ist der Habitus, das Gewissen vor der Handlung sprechen zu lassen. Es gibt neben dem praktischen ein theoretisches (logisches) Gewissen, gleichsam das Ethos im Denken.

Das Gewissen wird bald auf die göttliche Stimme in uns, bald auf die Stimme der Vernunft, bald auf das Gefühl und den Willen zurückgeführt; die Einwirkung der Gesellschaft auf das Individuum im Gewissen wird neuerdings betont.

Des SOKRATES „*Daimonion*" (s. d.) hängt mit dem Gewissensphänomen zusammen. Als *συνείδησις* (bei PHILO, Opp. ed. Mangey I, 196; II, 195 ff.) wird in der antiken Philosophie überhaupt der Begriff des Gewissens mit dem des Bewußtseins (s. d.) unter einen Ausdruck gebracht. Vom Gewissen ist die Rede: Buch der Weisheit XVII, 11; im Neuen Testament wiederholt (vgl. PAULUS, Ad Rom. II, 14 f.). Die Scholastik bestimmt das Gewissen als (von Gott eingepflanztes) Vernunfturteil. Nach ORIGENES ist das Gewissen „*spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis*" (bei THOMAS, Sum. th. I, 79, 13). ABAELARD erklärt: „*Non est peccatum nisi contra conscientiam*" (Eth. C. 13). Nach THOMAS sagt das Gewissen, „*an actus sit rectus vel non*" (Sum. th. I, 79, 13c; Verit. 17, 1 c). „*Conscientia est actus, quo scientiam nostram ad ea quae agimus applicamus*"

(Sum. th. I, 79, 13). Die *„Synteresis“* (s. d.) ist *„scintilla conscientiae“*, das *„Fünklein“* des Gewissens bei ECKHART u. a.

HOBBES versteht unter Gewissen die Meinung von der Evidenz einer Sache (Hum. Nat. ch. VI, 8). Den Gewissensbiß erklärt DESCARTES, wie folgt: *„Morsus conscientiae est species tristitiae ortae ex dubitatione sive scrupulo, qui iniicitur, num id quod fit vel factum est bonum sit necne . . . Usus autem huius affectus est, quod efficiat, ut expendatur, num res, de qua dubitatur, sit bona necne, et impediat ne fiat alia vice, quamdiu non constat bonam esse: sed quia malum praesupponit, praestaret numquam eius sentiendi causam dari: ac praeveniri potest iisdem mediis, quibus fluctuatio potest excuti“* (Pass. an. III, 177). SPINOZA erklärt: *„Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit“* (Eth. III, def. aff. XVII). FERGUSON bestimmt die Sanction des Gewissens als *„das Vergnügen, welches der Mensch empfindet, wenn er recht tut“*, und die *„Scham und Reue, die bei ihm entstehen, wenn er unrecht tut“*. *„Der Mensch, da er persönliche Vollkommenheit begehrt und persönliche Mängel verabscheut, hat Vergnügen an Handlungen, die ein Beweis und ein Beförderungsmittel seiner Vollkommenheit sind“* (Grunds. d. Moralphilos. S. 208 f.). CHR. WOLF definiert das Gewissen als moralische Urteilskraft. *„Facultas iudicandi de moralitate actionum nostrarum, utrum scilicet sint bonae an malae, utrum committendae an omittendae, dicitur conscientia“* (Philos. pract. I, § 417). Nach CRUSIUS ist das Gewissen *(„der Gewissenstrieb“)* eine angeborene Neigung, über die Sittlichkeit unseres Handelns zu urteilen (Moral § 132 ff.). Es ist ein Willensphänomen. Nach KANT ist das Gewissen *„die sich selbst richtende Urteilskraft“*, ein *„Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“* (Relig. IV, 2, § 4). Das Gewissen ist dem Menschen ursprünglich eigen (WW. VII, 204, 403 ff.), es liegt in seiner praktischen Vernunft begründet, tritt als *„kategorischer Imperativ“* (s. d.) auf, schreibt dem Menschen seine Pflicht vor, entstammt dem Übersinnlichen in uns (WW. VI, 486; vgl. IX, 247 ff.). Nach KRUG ist das Gewissen *„das sittliche Bewußtsein (conscientia moralis) oder das Bewußtsein des Guten und Bösen (conscientia recti et pravi), d. h. das Bewußtsein einer Handlungsweise, welche die Vernunft für alle freien Willensäußerungen fordert und nach welcher auch beurteilt wird, ob eine gegebene Handlung gut oder bös sei“*. Dieses Bewußtsein ist ursprünglich nicht entstanden, bedarf aber der Entwicklung (Handb. d. Philos. II, 269). J. G. FICHTE sieht im Gewissen *„das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht“* (Syst. d. Sittenl. S. 225). Es irrt nie, denn es ist *„das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht“* (l. c. S. 226). Sittlichkeit (s. d.) ist gewissenhaftes Handeln. Nach HEGEL ist das Gewissen *„das wissende und wollende Selbst“*, der seiner unmittelbar bewußte Geist (Phänomenol. S. 493; Rechtsphilos. S. 179 f.). Nach K. ROSENKRANZ ist es *„das Urteil des Subjectes selbst über den moralischen Wert seines empirischen Handelns gegenüber der Idee des Guten, wie es selbst dieselbe begreift und sich actu auf sie bezieht“* (Syst. d. Wiss. S. 467 f.). Es gibt ein voraufgehendes, begleitendes, nachfolgendes Gewissen (l. c. S. 468). Nach HILLEBRAND ist das Gewissen *„der sich in seiner eigenen Freiheit zugleich als die Notwendigkeit setzende Wille“* (Philos. d. Geist. S. 323). Das Gewissen ist unfehlbar (ib.). SCHOPENHAUER erklärt das Gewissen als *„das Wissen des Menschen um das, was er getan hat“* (Grundl. d. Moral § 9), als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst. Nach BENEKE äußert sich

im Gewissen die sittlich normale Strebung und Auffassung: es ist nicht angeboren (Sittenl. I, 379, 471 ff., 475). *„Wenn, in Beziehung auf unser eigenes Handeln, neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so bezeichnen wir diese mit dem Namen ‚Gewissen'"* (Lehrb. d. Psychol.[3], § 267; Pragmat. Psychol. II, 217). Nach ULRICI ist das Gewissen das bewußte Gefühl des Sollens.

Nach VOLKMANN ist das Gewissen ein Analogon der Vernunft. Während diese aber allgemeingültig und objectiv spricht, wendet sich jenes nur gegen das eigene Ich (Lehrb. d. Psychol. II[4], 494). O. LIEBMANN versteht unter Gewissen *„das Bewußtsein der Normalgesetze oder doch dessen, was ihnen gemäß sein soll und wertvoll ist"* (Anal. d. Wirkl.[3], S. 566). LIPPS erklärt das Gewissen als *„die Stimme unserer strebenden und wertschätzenden Natur, oder das System unserer Strebungen und Wertschätzungen, das als Ganzes gehört zu werden verlangt und gegen die Schädigung durch die einzelne Strebung sich auflehnt"* (Grundt. d. Seelenleb. S. 617). Es ist *„die Fähigkeit, die Tatsachen ihrem ganzen Wesen nach uns zu vergegenwärtigen und ihres objectiven Wertes inne zu werden, dabei von den die Wirkung dieser Werte verschiebenden subjectiven Bedingungen unseres Wollens abzusehen, die reinen objectiven Werte aneinander zu messen und gegeneinander auszugleichen, kurz, sittliches Überlegen anzustellen"*. In diesem Sinne ist das Gewissen unser ursprüngliches Eigentum, es liegt in unserer Natur, ist in allen gleichartig (Eth. Grundfr. S. 161). Zu unterscheiden sind: Gewissen als Anlage, als Verwirklichung dieser Anlage, als absolutes Gewissen (l. c. S. 162). Nach PAULSEN ist das Gewissen *„die ganze Seite unseres Wissens, wodurch wir uns urteilend zu uns selbst als wollenden oder handelnden Wesen verhalten"* (Einl. in d. Philos. S. 432). Das Gewissen ist *„das Organ, wodurch die Pflicht erkannt wird und sich in unserem Innern vernehmlich macht"* (Syst. d. Eth. I[5], 320). In seinem Ursprunge ist es *„das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums"* (l. c. S. 341). Nach HÖFFDING ist das Gewissen die Reaction des *„Centralen"* in uns gegen das *„Peripherische"*, ein *„Beziehungsgefühl"* (Eth.[2], S. 69). Es äußert sich (auch nach F. C. SIBBERN) als geistiger Erhaltungstrieb (ib.). Es gibt ein instinctives und ein freies Gewissen (l. c. S. 75). Die *„persönliche Gleichung"* in der Ethik bedeutet die individuelle Art des Gewissens (l. c. S. 78; vgl. F. CH. SHARP, The personal equation in Ethics 1894). Nach TÖNNIES ist das Gewissen *„der einem Individuum eigene Genius, als Gedächtnis und Gedankenwille in Erwägung und Beurteilung eigener und fremder, freundlicher oder feindlicher Verhaltungsweisen und Eigenschaften, daher als der Begriff, welcher die moralischen Tendenzen und Meinungen (Velleitäten) ausdrückt"* (Gem. u. Gesellsch. S. 119). UNOLD erklärt die Anlage zum Gewissen für angeboren, Inhalt und Ausgestaltung desselben seien aber durch Erfahrung und Erziehung bedingt (Gr. d. Eth. S. 275). Das Gewissen ist *„actuelles, d. h. fortwährend in das Entschließen und Handeln eingreifendes, Motive lieferndes, Impulse gebendes, urteilendes und reagierendes bezw. strafendes sittliches Bewußtsein"* (l. c. S. 276). EHRENFELS betrachtet die Phänomene des Gewissens als Folgeerscheinungen moralischer bezw. unmoralischer Veranlagung (Syst. d. Wertth. II, 163 ff.). Nach KREIBIG ist das Gewissen *„eine Urteilsdisposition, d. h. eine psychische Anlage, in bestimmter Weise über gewisse Inhalte zu urteilen"*. *„Das Gewissensurteil spricht aus, daß eine beabsichtigte oder vollzogene eigene Hand-*

lung mit der eigenen moralischen Gesinnung in Widerstreit stehe oder harmoniere" (Werttheor. S. 129).

Den socialen Ursprung des Gewissens (schon bei Tieren, durch natürliche Auslese) betont CH. DARWIN (Desc. of Man p. 199). So auch H. SPENCER, ferner LESLIE STEPHEN, der vom „*public spirit of the race*" in uns spricht. P. RÉE leitet das Gewissen aus der Autorität socialer und religiöser Mächte ab (Entsteh. d. Gewiss. 1885; Philos. S. 63). Nach E. LAAS ist das Gewissen ein erworbenes Gesetz (Ideal. u. Posit. II, 159). Auch IHERING erklärt das Gewissen sociologisch (Zweck im Recht I, 243 ff.). SIMMEL hält es für wahrscheinlich, daß der Gewissensschmerz „*die Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen ist, die viele Generationen hindurch dem Täter als Strafe für die unsittliche Tat auferlegt wurde*" (Einl. in d. Moral. I, 407). Das Gewissen ist gleichsam „*ein rückwärts gewandter Instinct*" (l. c. S. 408). Es ist „*die Lust oder Unlust der Gattung über die Tat, die in uns zu Worte kommt*" (l. c. S. 409). Nach RATZENHOFER ist es „*ein Product der Entwicklung des angeborenen Interesses und tritt in dem Augenblicke hervor, wo sich dem Gattungsinteresse Spuren des Socialinteresses entwinden*" (Posit. Eth. S. 123). Nach WUNDT äußert sich das Gewissen in der Herrschaft imperativer Motive, zu deren Ausbildung äußerer und innerer Zwang beigetragen hat. Die einfache und normale Function des Gewissens besteht „*darin, daß es den Kampf der imperativen und impulsiven Motive verstärkt und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführt, wo der Gefühlswert der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde*" (Eth.[2], S. 485). Es gibt ein gesetzgebendes, ein antreibendes und ein richtendes Gewissen (ib.). „*Der einzelne Gewissensact kann Gefühl, Affect, Trieb, Urteil sein; ein Gewissen aber, das außerhalb dieser einzelnen Acte der menschlichen Seele als ein Separatvermögen zukäme, gibt es nicht*" (l. c. S. 481). Es kann das Gewissen nur auf dem „*Verhältnis verschiedener Motive zu einander beruhen*" (l. c. S. 484). Das Gewissen ist historisch wandelbar (l. c. S. 483). Nach GIZYCKI ist der Gewissensschmerz „*ein Gefühl der Unzufriedenheit mit uns selbst, welches entsteht, wenn die Erinnerung ein Verhalten uns vor die Seele führt, das unserm gegenwärtig vorwaltenden Pflichtgefühl widerstreitet*" (Moralphilos. S. 282 f.). Nach TH. ZIEGLER ist das Gewissen ein „*Ausdruck für die Gesamtsumme der Gefühle und der darauf sich bauenden Urteile des sittlichen Menschen über sich selbst*" (Das Gefühl[2], S. 174). „*Das Gute in mir, seiner Herkunft nach der Stellvertreter der menschlichen Gesellschaft und alles des Guten, das in ihr lebt und wirksam ist, sitzt über meine böse Handlung zu Gericht*" (l. c. S. 175). Nach W. JERUSALEM ist das Gewissen „*eine Gefühlsdisposition, die zur Folge hat, daß wir es vorausfühlen, ob eine Handlung, die wir zu tun im Begriffe sind, Billigung oder Mißbilligung finden wird*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 169). Vgl. ELSENHANS, Wes. u. Entsteh. d. Gewissens 1894; STÄUDLIN, Gesch. d. Lehre vom Gewissen 1824; GASS, Die Lehre vom Gewissen. Vgl. Moral insanity, Moralischer Sinn, Sittlichkeit, Synteresis, Tugend.

Gewißheit (certitudo) ist das „*sichere*", feste Wissen, das überzeugte Fürwahrhalten, die Sicherheit, völlige Abgeschlossenheit des Urteilens, die aus der Denknotwendigkeit empirisch oder a priori entspringt und in einem Gefühle sich bekundet, die Bestimmtheit des Denkwillens, der sich als logisch determiniert erweist und nicht schwankt. Zu unterscheiden ist die subjective Gewißheit des Glaubens (s. d.) von der objectiven des Wissens (s. d.), die

absolute Gewißheit von der Wahrscheinlichkeit (s. d.), die unmittelbare Gewißheit (Evidenz, s. d.) von der mittelbaren (abgeleiteten). Alle Gewißheit wurzelt schließlich in der (äußeren oder inneren) Anschauung und in den Denkgesetzen. Absolut gewiß ist das, dessen Gegenteil oder Nichtsein als unmöglich (widerspruchsvoll) festgestellt ist. Der Rationalismus (s. d.) sieht in der Vernunft eine Quelle der Gewißheit. Der Skepticismus (s. d.) leugnet jegliche objective Gewißheit. Die Gewißheit des Erkennens ist ein Fundamentalproblem der Philosophie.

THOMAS bestimmt die *„certitudo"* als *„proprietas cognitivae virtutis"* (Sum. th. I, II, 40, 2 ob. 3). Sie ist *„determinatio intellectus ad unum"* (3 sent. 23, 2, 2), *„firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile"* (3 sent. 26, 2, 4c). Die Gewißheit entspringt dem *„lumen naturale"* (s. d.), dem natürlichen Erkenntnisvermögen (*„quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus"*, Verit. 11, 1 ad 13). — NICOLAUS CUSANUS erklärt: *„Nihil certi habemus nisi nostram mathematicam."* DESCARTES bestimmt als Kriterium der Gewißheit die *„Klarheit und Deutlichkeit"* (s. d.). SPINOZA versteht unter Gewißheit die Art, wie wir das wirkliche Sein auffassen (Em. intell.). LOCKE unterscheidet die *„Gewißheit der Wahrheit"*, die darin besteht, wenn in einem Satze die Übereinstimmung zwischen den von den Worten bezeichneten Vorstellungen genau so ausgedrückt wird, wie sie wirklich statthat, und *„Gewißheit des Wissens"*, als Erkenntnis dieser Übereinstimmung (Ess. IV, ch. 6, § 3). LEIBNIZ erkennt nur letztere, als vollständige Erkenntnis der Wahrheit; die erstere Art der Gewißheit ist die Wahrheit selbst (Nouv. Ess. IV, ch. 6, § 3). Es gibt moralische, physische, metaphysische Gewißheit (l. c. § 13). Nach CHR. WOLF ist Gewißheit unserer Erkenntnis *„der Begriff von der Möglichkeit oder auch Wirklichkeit eines Urteiles"* (Vern. Ged. I, § 389). Sie entstammt der Vernunft oder der Erfahrung (l. c. § 390). *„Si cognoscimus, propositionem esse veram vel falsam, propositio nobis dicitur esse certa"* (Log. § 564). CRUSIUS stellt als oberste Regel der Gewißheit den Satz auf: Was ich nicht anders als wahr denken kann, ist wahr (Weg zur Gewißh. 1747). J. EBERT: *„Diejenige Beschaffenheit unserer Erkenntnis, vermöge welcher man die Wahrheit des Gegenteils nicht befürchten darf, nennt man Gewißheit"* (Vernunftlehre S. 136). D'ALEMBERT erklärt: *„L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup; la certitude à celles dont la liaison ne peut être connue que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires"* (Disc. prélim. p. 51). FEDER: *„Wenn man etwas für wahr oder falsch hält, so ist man entweder durch völlige und deutliche Erkenntnis gezwungen, so zu urteilen, oder nicht. Nur in dem ersten Falle kann man sagen, daß man Überzeugung (convictio) habe und gewiß sei, das heißt, außer der Gefahr sich zu irren"* (Log. u. Met. S. 119 ff.).

Nach KANT ist man gewiß, *„insofern man erkennt, daß es unmöglich sei, daß eine Erkenntnis falsch sei"* (WW. II, 298). *„Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewißheit ist mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verbunden"* (Log. S. 98). Es gibt empirische und rationale (mathematisch-intuitive und philosophisch-discursive) Gewißheit (l. c. S. 107). *„Die empirische Gewißheit ist eine ursprüngliche (originarie empirica), sofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (derivative empirica), sofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiß werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewißheit genannt zu werden"* (l. c. S. 108 f.). *„Die rationale Gewißheit unter-*

scheidet sich von der empirischen durch das Bewußtsein der N o t w e n d i g k e i t, *das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine* a p o d i k t i s c h e, *die empirische dagegen nur eine* a s s e r t o r i s c h e *Gewißheit. — Rational gewiß ist man von dem, was man auch ohne Erfahrung a priori würde eingesehen haben*" (l. c. S. 108). „*Alle Gewißheit ist entweder eine* u n v e r m i t t e l t e *oder eine* v e r m i t t e l t e, *d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig*" (ib.). Die Grundsätze unseres Denkens und Erkennens sind a priori (s. d.), allgemein-subjectiv gewiß und daher objectiv gültig. Nach KRUG ist Gewißheit „*ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnis des Objects hinlänglich gegründet ist oder auf* o b j e c t i v - z u r e i c h e n d e n *Gründen beruht*" (Fundam. S. 237). Nach MAAS ist ein Urteil gewiß, sofern man sich der Wahrheit desselben bewußt ist (Log. § 328). Mit REINHOLD und J. G. FICHTE beginnt für einige Zeit die Tendenz, einen absolut gewissen Satz an die Spitze des philosophischen Systems zu setzen. Das Gefühl der Gewißheit ist nach Fichte „*eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit unserem ursprünglichen Ich*". „*Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches*" (Syst. d. Sittenlehre S. 220 f.). Nach FRIES hat ein Urteil Gewißheit, wenn es zureichende Gründe hat (Syst. d. Log. S. 409). Nach ULRICI ist die Gewißheit „*die subjective Denknotwendigkeit*" (Log. S. 32). Gewißheit und Evidenz sind nur „*das mittel- oder unmittelbare Bewußtsein (Gefühl) von der Denknotwendigkeit einer Vorstellung und ihres Inhalts (Objects) — ein Bewußtsein, das wir* G e w i ß h e i t *nennen, wo die Denknotwendigkeit nur das* D a s e i n *eines der Vorstellung zugrunde liegenden Objects betrifft,* E v i d e n z, *wo sie die* B e s t i m m t h e i t *und* B e s c h a f f e n h e i t *des Objects umfaßt*" (Gott u. d. Nat. S. 11). HARMS bestimmt „*Gewißheit*" als „*Glauben, der sich der Gründe seines Fürwahrhaltens des Gedachten bewußt ist*" (Log. S. 111 f.). WITTE unterscheidet tatsächliche (individuell-subjective und objective) und erkenntnistheoretische Gewißheit (Wesen der Seele S. 59). Nach PESCH ist Gewißheit „*jener Zustand des Verstandes, in welchem letzterer der erkannten Wahrheit fest zustimmt, unter Ausschluß aller vernünftigen Besorgnis vor Irrtum*" (Die groß. Welträts. S. 596). Nach HAGEMANN ist Gewißheit „*die feste, jeden Zweifel sowie jede Furcht des Irrtums ausschließende Zustimmung des Denkgeistes zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit*" (Log. u. Noet.[5], S. 176). Es gibt unwillkürliche und reflexive, wissenschaftliche (l. c. S. 177), subjective und objective Gewißheit, je nach dem Gewißheitsgrund (l. c. S. 178). Der Grund der Gewißheit ist „*die einleuchtende Wahrheit der erkannten Sache oder die objective Evidenz*" (l. c. S. 180). „M e t a p h y s i s c h e *Gewißheit ist bei allen analytischen Urteilen vorhanden, deren Wahrheit aus der bloßen Betrachtung des Subjectes und Prädicates entweder unmittelbar oder mittelbar einleuchtet, und zwar so einleuchtet, daß das Gegenteil in sich unmöglich erscheint.*" „P h y s i s c h e *Gewißheit eignet den synthetischen (Erfahrungs-) Urteilen, welche über Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung gefällt werden.*" „M o r a l i s c h e *Gewißheit kommt denjenigen Wahrheiten zu, welche auf Grund eines fremden Zeugnisses, also wegen der äußern Evidenz, für gewiß gehalten werden*" (l. c. S. 182 f.). Nach WUNDT ist gewiß, „*was in eine der durchgängigen Übereinstimmung der reinen Anschauung gleichende widerspruchslose Verbindung gebracht ist*" (Log. I, 387). Die objective Gewißheit ist „*ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Tatsachen des Bewußtseins durch das Denken*" (l. c. S. 379). Als gewiß

gilt uns ein Satz, wenn seine Verneinung als unmöglich angesehen wird (l. c. S. 384). Objectiv gewiß sind die Tatsachen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmungen nicht mehr beseitigt werden können (l. c. S. 385; vgl. S. 389). B. ERDMANN bestimmt: *„Gewiß ist die Wirklichkeit eines Gegenstandes, wenn sie sich in wiederholter Erkenntnis oder Apperception als die gleiche, gewiß ist der Inhalt eines Gegenstandes, wenn er sich in wiederholter Erkenntnis als der gleiche herausstellt“* (Log. I, 272). *„Die wiederholte, übereinstimmende Erkenntnis ist . . . das logische Kriterium für die Gewißheit der Gegenstände“* (l. c. S. 273). R. AVENARIUS rechnet die Gewißheit zu den *„Charakteren“* (s. d.) der Erkenntnis (Krit. d. r. Erf. II, 135). Vgl. Evidenz, Wissen, Wahrheit, metaphysisch.

Gewohnheit ist die durch öftere Wiederholung (Übung, s. d.) entstandene Bereitschaft zu Handlungen, die Tendenz zum Gleichen, Bekannten, Geübten, infolge der Leichtigkeit und Sicherheit der gewohnten Tätigkeit. Die Gewöhnung besteht in einer Anpassung des Organs an die Function, der Function an den auslösenden Reiz, auf einer *„Mechanisierung“* (s. d.) von Willenshandlungen zu triebartigen oder auch unterbewußten, reflexmäßigen Vorgängen. Auf Gewohnheit beruhen Association (s. d.), Reproduction, Fertigkeiten, Sitten u. s. w.

Eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat der Begriff der Gewohnheit bei den Empiristen (s. d.), besonders bei HUME. Sie ist nach ihm das Princip, *„which renders our experience useful to us“* (Inquir. sct. V, p. 39). Gewohnheit (custom) ist alles, *„was aus einer früher stattgefundenen Wiederholung ohne neue Überlegung oder Schlußfolgerung entsteht“*. Auf ihr beruht aller Glaube (s. d.). Sind wir gewohnt, zwei Eindrücke miteinander verbunden zu sehen, so leitet uns das erneute Auftreten (die Vorstellung) des einen unmittelbar auf die Vorstellung des andern hin (Treat. III, sct. 8). Das Wort ruft eine Vorstellung hervor und mit ihr eine gewohnheitsmäßige Tendenz des Vorstellens. Diese weckt eine andere Vorstellung (l. c. I, sct. 7).

Unter dem Namen *„habitus“* (ἕξις) kommt der Gewohnheitsbegriff bei ARISTOTELES und den Scholastikern zur Sprache. So auch bei L. VIVES (De an. II, p. 116 ff.) u. a. Auch von den Associationspsychologen des 18. Jahrhunderts wird er berücksichtigt. — Nach FRIES ist Gewohnheit der *„Einfluß, welchen die öftere Wiederkehr derselben Ursache, welche eine bleibende Wirkung hinterläßt, auf lebende Wesen hat“* (Syst. d. Log. S. 70). HEGEL erklärt: *„Daß die Seele sich . . . zum abstracten allgemeinen Sein macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur seienden Bestimmung an ihr reduciert, ist die Gewohnheit“* (Encykl. § 410). Nach SUABEDISSEN ist Gewohnheit *„die durch Wiederholung natürlich gewordene Wiederkehr derselben Bestrebungen und Handlungen unter denselben Umständen“*. *„Gewöhnung ist die Wiederholung, wodurch ein Streben oder Tun zur Gewohnheit wird“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 149). Nach J. E. ERDMANN ist Gewohnheit *„der aus vielen Empfindungen und Verleiblichungen hervorgegangene und darum durch Wiederholung vermittelte Zustand des Individuums, in welchem es alle jene besonderen Empfindungen und Verleiblichungen als deren einfache Allgemeinheit in sich aufgehoben hat und darum bereits in sich enthält, was der Lebensproceß ihm geben sollte“* (Gr. d. Psychol. § 60). Nach VOLKMANN beruht die Gewohnheit auf einander mittelbar reproducierenden Vorstellungen (Lehrb.

d. Psychol. I[4], 446). TÖNNIES faßt die Gewohnheit als einen erfahrungsmäßig entstandenen Willen, als Neigung auf (Gem. u. Gesellsch. S. 108 ff.). Nach WUNDT beruht die Gewohnheit auf eigenartigen Wirkungen der Übung (s. d.). Daß Gewohnheit die Gefühle (s. d.) abstumpft und daß sie Bedürfnisse schafft, daß sie in der Reproduction waltet, betont u. a. EHRENFELS (Syst. d. Werttheor. I, 186). W. JAMES sieht in der Gewohnheit (habit) eine Grundeigenschaft der Materie. Auf Gewohnheit beruhen die Naturgesetze (Princ. of Psychol. I, 104 ff.). Die biologische Gewohnheit ist in der Plasticität der organischen Substanz begründet (l. c. p. 105). Nach BALDWIN ist Gewohnheit *„die Tendenz eines Organismus, Processe, die vital woltätig sind, immer leichter und leichter fortdauern zu lassen“* (Entwickl. d. Geist. S. 445). SULLY erklärt die Gewohnheit als *„die stetige Neigung, etwas zu tun, und zwar mit Leichtigkeit, welche das Resultat einer bestimmten und methodischen Wiederholung der Handlung ist“* (Handb. d. Psychol. S. 120, vgl. STOUT, Anal. Psychol. I, 258 ff.). Verschiedene Sociologen betonen die Bedeutung der Gewohnheit als sociale Erhaltungstendenz. RENOUVIER nennt die Gewohnheit *„la conservatrice des sociétés“* (Nouv. Monadol. p. 298).

Glaube (Glauben) ist eine Art des Fürwahrhaltens, der Überzeugung, und zwar 1) = Meinung (s. d.), 2) das starke, gefühlsmäßige Zutrauen zur Wahrheit eines Urteils, die auf subjectiven Gründen beruhende Gewißheit, das Vertrauen zu fremder Urteilsfähigkeit. Der Glaube enthält ein Gefühlselement (Zutrauen, Erwartungsgefühl) und ein Willensmoment (Wille zum Glauben: der Wille, der allen Zweifel hemmt, alles dem Glauben Widerstreitende zurückdrängt). Der Glaube anticipiert oder ersetzt das Wissen; er ist ein Product der persönlichen geistigen Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes. Vom Autoritäts- ist der Vernunftglaube zu unterscheiden. Der religiöse Glaube ist festes inniges Vertrauen zu dem von einer religiösen Autorität Gelehrten oder zur Forderung eines Göttlichen seitens unseres eigenen Gemütes und Intellectes. Glaube bedeutet im Unterschied vom Glauben als Act auch den Glaubensinhalt.

Die antike Skepsis, die ein Wissen für unmöglich hält, erklärt für das praktische Leben den Glauben (*πίστις*) für zureichend (Sext. Empir. adv. Math. VII, 158). Das Christentum wertet den (religiösen) Glauben aufs höchste, macht ihn sogar zu einer Cardinaltugend (s. d.). Der Glaube steht höher als Erkenntnis, bildet den Weg zu ihr. Nach dem Neuen Testament ist der Glaube (*πίστις*) *ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1). Nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist der Glaube *πρόληψις διανοίας* (Strom. IV, 4, 17), *πρόληψις ἑκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις* (l. c. II, 2, 8). Er ist *κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον* (l. c. II, 4, 15). Eine Willenszustimmung enthält der Glaube auch nach AUGUSTINUS. Glauben ist *„cum assensione cogitare“* (De praed. sanct. 5). Der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis (De trin. XV, 2). Er besteht in einer übernatürlichen Erleuchtung (De pecc. merit. I, 9). Die Außenwelts-Existenz wird geglaubt (Confess. VI, 7; De civ. Dei XIX, 18). HUGO VON ST. VICTOR erklärt den Glauben als *„certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam“* (De sacr. I, 10, 2). Der Glaube enthält die *„cognitio“*, das, *„quod fide creditur“* (*„materia fidei“*) und das *„credere“* (l. c. II, 10). Nach HILDEBERT VON LAVARDIN ist der Glaube *„voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta“* (Tract. theol. C. 1 ff.). ABAELARD

bemerkt: *„Fides dicitur existimatio non apparentium“* (Theol. Christ. II, 3). THOMAS erklärt den Glauben als *„actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum“* (Sum. th. II. II, 4, 2 c). Auch DUNS SCOTUS betont den Willenscharakter des Glaubens; er unterscheidet *„fides acquisita“* und *„fides infusa“*. RAYMUNDUS LULLUS erklärt: *„Fides est habitus a Deo datus per quem intellectus intelligit super vires suas ea, quae per suam naturam attingere non potest“* (Phil. princ. C. 3). — Nach L. VIVES ist der Glaube *„assensus quidam firmus“* (De an. II, p. 76).

Als Zustimmung zu nicht bewiesenen Sätzen aus subjectiven Gründen faßt den Glauben LOCKE auf (Ess. IV, ch. 18, § 2; § 7). CHR. WOLF erklärt: *„Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis“* (Log. § 611). *„Durch den Glauben verstehe ich den Beifall, den man einem Satze gibt um des Zeugnisses willen eines andern“* (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[5], S. 145). BAUMGARTEN unterscheidet *„fides sacra obiective“* (Glaubensinhalt) und *„fides sacra subiective“* (Glaubensact) (Met. § 758).

Glaube als natürliche Überzeugung von der Realität eines Objects, als *„belief“* (im Unterschiede von *„faith“*) spielt in der englischen Philosophie eine nicht unbedeutende Rolle. Schon COLLIER bemerkt: *„I believe, and am very sure, that this seeming quasi externity of visible objects is not only the effect of the will of god . . ., but also that it is a natural and necessary condition of their visibility“* (Clav. univ. p. 6 f.). HUME bezeichnet als Glauben (belief) ein gefühlsbetontes, lebhaftes Vorstellen, das Existentialbewußtsein. *„Belief is nothing but a more vivid lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. — Belief consist in the manner of their (ideas) conception, and in their feeling to the mind“* (Inquir. sct. V, p. 42). Der Glaube besteht in *„a feeling or sentiment“*, in einer bestimmten Art, wie uns Vorstellungen berühren (Treat. Anh. S. 354). *„Belief“* ist *„an idea related to or associated with a present impression“* (Treat. III, sct. 7, p. 394). Er verleiht den Vorstellungen größere Energie und Lebhaftigkeit (l. c. III, sct. 7). Er ist eine Vorstellungsweise (l. c. S. 131; vgl. S. 133). Dem Glauben liegt Gewohnheit (s. d.) zugrunde. Nach REID ist der Glaube ein unbeschreibbarer einfacher geistiger Act (Inquir. C. 2, sct. 5). Mit jeder Wahrnehmung ist ein Glaube (als *„natürliches und primitives Urteil“*) an eine Existenz verknüpft (l. c. C. 2, sct. 3).

KANT will durch den Nachweis der Unzulänglichkeit des Erkennens für transcendente (s. d.) Objecte dem Glauben an diese (an Gott u. s. w.) Platz machen (Kr. d. r. Vern. S. 26). Glauben ist subjectiv zureichendes Fürwahrhalten (Krit. d. r. Vern. S. 622), ein praktisches Fürwahrhalten (l. c. S. 623), ein *„Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist“* (Log. S. 101; vgl. S. 102), *„die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist“* (Krit. d. Urt. § 91). *„Aller Glaube ist . . . ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten“* (Was heißt: sich im Denken orientieren? S. 132). Glauben ist eine *„Annehmung, Voraussetzung“*, *„die nur darum notwendig ist, weil eine objective praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objectes an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjectiv erkennen“* (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 142). Die prak-

tische Überzeugung oder der „*moralische Vernunftglaube*" ist oft fester als Wissen (Log. S. 110). Die Glaubensgewißheit ist moralisch, nicht logisch, „*und da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiß etc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ich ebensowenig besorge, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne*" (Kr. d. r. Vern. S. 626). Der „*pragmatische*" Glaube ist ein „*bloß zufälliger*" (l. c. S. 623); von ihm sind der „*notwendige Glaube*" (l. c. S. 623) und der „*doctrinale Glaube*" (l. c. S. 624) zu unterscheiden, zu dem auch der Glaube an Gott (s. d.) gehört. „*Vernünftig*" ist ein Glaube, insofern „*der letzte Probierstein der Wahrheit immer die Vernunft ist*" (WW. IV, 347). „*Vernunftglaube*" hingegen ist ein der Vernunft entspringender Glaube, ein „*Postulat*" (s. d.). Glauben ist ein „*beharrlicher Grundsatz des Gemüts*", ein „*Vertrauen*" (Kr. d. Urt. § 91 ff.). Der „*Kirchenglaube*" ist Offenbarungs- oder „*historischer*" oder „*statutarischer*" Glaube (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern.). „*Glaubenssachen*" werden a priori für praktisch-ethische Zwecke gedacht, sind aber für das Erkennen nicht zureichend (Kr. d. Urt. § 91 ff.). Vgl. E. SÄNGER, Kants Lehre vom Glauben 1903.

JACOBI sieht im „*Glauben*" eine Quelle übersinnlicher Erkenntnis. Der Glaube ist die unmittelbare, gefühlsmäßig-vernünftige Erfassung der Wirklichkeit (WW. II, 109 ff.). Er lehrt eine „*Glaubensphilosophie*".

KRUG bemerkt: „*Das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen heißt Glauben (credere) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad Glaube (fides)*" (Fundam. S. 235). „*Wenn die subjectiven Gründe der Überzeugung für alle überzeugungsfähigen Subjecte zureichen, so ist der Glaube allgemeingültig, d. h. er kann von jedermann vernünftigerweise angenommen werden*" (l. c. S. 246; vgl. Handb. d. Philos. I, 80 ff.). Nach J. G. FICHTE findet an Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, lediglich ein Glaube statt (Gr. d. g. Wiss. S. 298). Glaube ist das „*freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht*", ein „*Entschluß des Willens, das Wissen geltend zu machen*" (Bestimm. d. Mensch. S. 92). Logischer Glaube ist nach FRIES „*die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Interesse treibt, in Rücksicht über mein Urteil zu bestimmen*" (Syst. d. Log. S. 421). Metaphysisch ist der Glaube eine „*Überzeugung ohne Beihülfe der Anschauung*" (l. c. S. 423). Nach E. REINHOLD ist der Glaube (als Meinen) „*ein mehr oder weniger zweifelndes Fürwahrhalten, welches durch unser Interesse für den Inhalt der Behauptung Unterstützung erhält*" (Theor. d. menschl. Erkenntnisverm. II, 124). Nach SCHELLING heißt Glauben „*dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz, was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist*" (WW. I 10, 183). „*Glaube ist . . . nicht, wo nicht zugleich Wollen und Tun ist*" (ib.). Der Glaube ist „*ein wesentliches Element der wahren Philosophie. Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben*" (ib.). Nach ESCHENMAYER ist der Glaube „*eine der Seele eingeborene Function*", „*eine Gewißheit aus Offenbarung*", „*unmittelbar gewiß*" (Psychol. S. 118 f.). Nach ST. MARTIN ist der Glaube ein Verlangen, nach F. BAADER „*die Zuversicht in das Gelingen meines Tuns*" (WW. I, 239), nach SCHLEIERMACHER ein „*Überzeugungsgefühl*" (Dialekt. S. 95).

GÜNTHER versteht unter Glauben das Erkennen des Wesens als Grundes der Erscheinungen.

Nach FECHNER ist alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Tiefste Glaubenssache (Tagesans. S. 17). LOTZE erklärt: „*Alle unsere Beurteilung der Wirklichkeit beruht auf dem unmittelbaren Zutrauen oder auf dem Glauben, mit dem wir der Forderung des Denkens, die das eigene Gebiet desselben überschreitet, allgemeine Gültigkeit zuerkennen*" (Log. S. 569). VOLKELT sieht im „*Glauben*" eine Seite des Denkens, die „*mystische*" Grundlage desselben (Erfahr. u. Denk. S. 184). Nach G. GERBER ist der Glaube „*eine vertrauensvolle Überzeugung, an welche wir durch unser Gefühl uns gebunden finden*" (Das Ich S. 339, 414). RIEHL versteht unter „*Glauben*" (belief) „*das Gefühl, das die Setzung der Empfindung bewirkt und begleitet*" (Philos. Kritic. II 1, 44). Physiologisch entsteht er aus dem Zusammenwirken von Empfindung und Innervationsgefühl (l. c. S. 45). Nach DROBISCH ist der Glaube „*ein Fürgewißhalten des an sich Ungewissen und nur höchstens Wahrscheinlichen*" (N. Darst. d. Log.[5], § 156). HAGEMANN versteht unter Glauben „*das Fürwahrhalten auf Grund eines fremden Zeugnisses*" (Log. u. Noet.[5], S. 161). Zu unterscheiden sind natürlicher und übernatürlicher Glaube (l. c. S. 165). Nach WUNDT ist Glaube „*das subjective Fürwahrhalten*" (Log. I, 370). Die niederen Formen des Glaubens haben ihren Grund in unseren Affecten der Neigung und Abneigung (l. c. S. 372). Die höhere Form des Glaubens entspringt aus sittlichen Forderungen (ib.; vgl. S. 377). J. PAYOT sieht den Grund des Glaubens im Wollen. „*Croire c'est se retenir d'agir.*" Der Glaube ist die Affirmation der Wahrheit oder Falschheit (De la croyance 1896, p. 173 u. a.). Nach HÖFFDING ist der (religiöse) Glaube „*eine subjective Continuität der Gesinnung und des Willens, die darauf ausgeht, eine objective Continuität des Daseins festzuhalten*" (Religionsphilos. S. 105). R. AVENARIUS rechnet den Glauben zu den „*Epicharakteren*", durch die ein E-Wert (s. d.) modificiert, bestimmt wird (Kr. d. r. Erf. II, 142 f.). Nach SCHUPPE enthält jedes Urteil ein Glauben an dessen Wahrheit (Log. S. 175). JODL betrachtet den Glauben als Ergebnis complexer psychischer Vorgänge (Lehrb. d. Psychol. S. 630). W. JERUSALEM versteht unter Glauben ein „*bewußtes, gefühltes Fürwahrhalten*" (Urteilsfunct. S. 199), ein Gefühl, das „*Bewußtsein der Übereinstimmung eines Urteils mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer ganzen Weltanschauung*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 124; Urteilsfunct. S. 200). Der Glaube bildet ein Element des Urteilens.

Einen intuitiven Glauben (belief = Überzeugungsgefühl) an die Existenz der Objecte (s. d.) gibt es nach J. ST. MILL (Log. I, 64; Examinat. p. 403 ff.). Das Urteil (s. d.) ist ein „*Glaube*" (so auch BRENTANO). Hierher gehört auch der „*logische Beifall*" HERBARTS, welcher in einem „*Anerkennen*" besteht, mit dem ein Gefühl eigener Art verbunden ist, „*worin der Zwang der Evidenz und die Befriedigung eines Anspruches sich vermischen*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 65). Nach W. JAMES ist „*belief*" „*the sense of reality*", „*a sort of feeling more allied to the emotions than to anything else*" (Princ. of Psychol. II, 282). Der Glaube beruht auf einem inneren Bedürfnisse (Wille zum Glaub. S. 60 ff.). „*Wir fordern eine Beschaffenheit des Universums, zu der unsere Gefühlserregungen und Betätigungstriebe passen*" (l. c. S. 91). „*Glauben heißt etwas für richtig halten, hinsichtlich dessen in theoretischer Hinsicht noch Zweifeln möglich ist.*" Der Glaube besteht in der „*Bereitwilligkeit, für eine Sache zu handeln, deren glücklicher Ausgang uns nicht im voraus garantiert wird*" (l. c. S. 98). Vgl.

STOUT, Anal. Psychol. I, 234 ff., 260 ff.; der Glaube ist gehemmte Activität des Geistes. Über den religiösen Glauben handelt u. a. A. DORNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 249 ff. Vgl. Gott, Object, Realität, Religion, Wissen.

Gleiches durch Gleiches wird erkannt nach EMPEDOKLES: *ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ* (Aristot., De anim. I, 2; Met. III 4, 1000 b 6; Sext. Empir. adv. Math. VII, 121), nämlich jedes Element eines Dinges durch das gleiche Element in uns. Nach ANAXAGORAS erkennen wir Gleiches durch Ungleiches, z. B. Wärme durch Kälte (vgl. Wahrnehmung). GOETHE: „*Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erkennen.*" Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche nimmt in gewissem Sinne SCHLEIERMACHER an (Philos. Sittenl. § 50). Vgl. Erkenntnis.

Gleichgültigkeit s. Indifferenz.

Gleichheit ist ein Begriff, der aus dem beziehend-vergleichenden Denken entspringt und die identische Reaction des Ich auf zwei numerisch verschiedene Inhalte des Bewußtseins bezeichnet. Gleichheit ist absolute Ähnlichkeit, Ununterschiedenheit bezüglich der Qualität oder Quantität. — LEIBNIZ: „*Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*" (Gerh. VII, 228). CHR. WOLF bestimmt: „*Aequalia sunt, quae salva quantitate substitui sibi mutuo possunt*" (Ontolog. § 439). Nach ULRICI ist Gleichheit „*relative Identität*" (Log. S. 137), nach STEINTHAL ebenfalls (Einl. in d. Psychol. S. 125), nach LIPPS „*partielle Identität*" (Gr. d. Log. S. 103). B. ERDMANN: „*Der Inhalt zweier Gegenstände . . . ist der gleiche, sofern Bestimmungen, die in dem einen vorgestellt werden, auch in dem andern gesetzt sind*" (Log. I, 265). Der „*Grundsatz der logischen Gleichheit*" ist: „*Ein Gegenstand kann von einem andern nur ausgesagt werden, sofern sein Inhalt dem Inhalt des ersteren eingeordnet werden kann*" (l. c. S. 266). Nach OSTWALD setzen wir zwei Dinge gleich, „*wenn das eine bei irgend einer bestimmten Operation für das andere gesetzt werden kann, ohne daß etwas anderes entsteht*" (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 114). Es kann keine absolute Gleichheit geben (l. c. S. 115; vgl. Identitatis indiscernibilium principium). Vgl. Identität.

Gleichheitsverbindungen s. Association.

Gleichzeitigkeit s. Association.

Glück (Glückseligkeit) ist (subjectiv) der Zustand der Willensbefriedigung, der dem Grundwillen der Persönlichkeit angemessene Lebenszustand. Objectiv bedeutet „*Glück*" so viel wie Geschick, gutes Schicksal, günstige Außenbedingungen des Handelns. Je nach der Art des Grundwillens der Menschen ist deren Begriff von Glück ein verschiedener. Bald wird das Glück in den Besitz und Genuß von äußeren Glücksgütern (Reichtum u. s. w.), bald in die geistige Vervollkommnung, bald in die Maximisation der Lust, bald in die Minimisation der Unlust, in die Bedürfnislosigkeit, bald in die Sittlichkeit (Tugend), bald sogar in das Leiden für das Ideal, in das Martyrium, in die Askese u. dgl. gesetzt. Die Erhebung der Glückseligkeit zum ethischen Hauptprincip heißt Eudämonismus (s. d.).

Nach THALES ist glücklich der leiblich und geistig Tüchtige (*ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ τύχην εὔπορος, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαίδευτος* (Diog. L. I 1, 37). DEMOKRIT setzt die Glückseligkeit in den Seelenfrieden, in die ruhige Heiterkeit des Gemütes (*εὐθυμία, εὐεστώ*). *Εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκέει, οὐδὲ*

ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δ' εὐδαιμονίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν (Stob. Ecl. II 6, 76); *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι* (Stob., Floril. V, 24). Nach KALLIKLES besteht das Glück in der Befriedigung der Begierden (Plat., Gorg. 483 E, 491 E). Noch mehr als SOKRATES (Xenoph., Memorab. I, 6, 10) legen die Cyniker Wert auf die Bedürfnislosigkeit (s. d.). Die Kyrenaiker setzen die Glückseligkeit in die Lust. ARISTIPP erklärt die Glückseligkeit als Summe von Lustzuständen (*εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι*, Diog. L. II 8, 87). THEODORUS setzt das Glück in die Freude (*χαρά*, l. c. II 8, 98). HEGESIAS leugnet die Möglichkeit des Glückes, ist Pessimist (*τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν*, Diog. L., II 8, 94). Höchstes Gut ist daher nur *τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπερῶς*, das leidlose Leben. Nach PLATO besteht die Glückseligkeit im Besitz des Guten, Schönen (*εὐδαίμονας — τοὺς τἀγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους*, Sympos. 202 C; vgl. 240 E; Gorg. 508 B, 470 D). Der Staat fördert die Glückseligkeit aller (Republ. IV, 420 B). Höchste Glückseligkeit liegt in der Verähnlichung mit Gott. SPEUSIPPUS bestimmt die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (Clem. Alex., Strom. II, 418 d). Nach XENOKRATES besteht die Glückseligkeit im Besitze der uns gemäßen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*, Clem. Alex., Strom. II, 419 a). ARISTOTELES erklärt, das Ziel alles Handelns sei die *εὐδαιμονία*. Diese liegt im vernünftigen Verhalten, im vernunftgemäßen, tugendhaften Leben (*ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*, Eth. Nic. I 13, 1102 a 5). Im reinen Erkennen besteht die höchste Glückseligkeit (l. c. X, 7); daher ist Gott der Seligste (l. c. X 8, 1178 b 21). Lust ist der Glückseligkeit beigemischt (*δεῖ ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ*, l. c. X 7, 1177 a 23), sie vollendet die naturgemäße Seelentätigkeit (*τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος*, l. c. X, 4). An die höchste Tugend knüpft sich die höchste Glückseligkeit (l. c. X 7, 1177 a 12 squ.). Äußere Güter sind Mittel zur Ausübung der Tugend, daher dienen sie auch der Glückseligkeit (l. c. VII 14, 1153 b 17; X 8, 1178 a 24). Nach der Lehre der Stoiker ist die Glückseligkeit eine Folge des naturgemäßen, tugendhaften Lebens; sie besteht in der geistigen Freiheit und Ruhe (*τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δ' ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν* (Stob. Ecl. II 6, 138). CICERO erklärt: „*Congruere naturae, cumque ea convenienter vivere — ita fit semper vita beata sapienti*" (Tusc. disp. V, 28, 82). Die Epikureer setzen die Glückseligkeit in die Lust (s. d.), besonders in die geistige. Nach PLOTIN besteht die wahre Glückseligkeit im vollkommenen Leben (Enn. I, 4, 3), in der Selbstgenügsamkeit des Geistes (l. c. 4, 4), in der Richtung der Seele zum Göttlichen (l. c. I, 4, 8). BOËTHIUS definiert: „*Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*"

Die Scholastik setzt die Glückseligkeit in das tugendhafte Leben, in die geistige Betätigung. Nach JOHANN VON SALISBURY ist die Glückseligkeit „*virtutis praemium*" (Polycr. VII, 8). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Felicitas est actus vel operatio secundum propriam et connaturalem virtutem non impedita*

in eo, cuius est talis virtus" (Sum. th. I, 69, 1). Nach THOMAS wird das Endziel des Handelns „*felicitas sive beatitudo*" genannt (Contr. gent. III, 25). „*Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*" (Sum. th. II, 3, 4; III, 50, 4). Die Glückseligkeit ist „*bonum perfectum intellectualis naturae*".

Auch SPINOZA setzt die Glückseligkeit in das vernünftige, tugendhafte Leben, in die intellectuelle Betätigung. „*In vita . . . utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur*" (Eth. IV, append. IV). „*Clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines*" (l. c. V, prop. XXXVI, schol.). „*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus*" (l. c. prop. XLII; vgl. de Deo II, 9). Nach LEIBNIZ besteht die Glückseligkeit im tugendhaften Leben und in der Liebe zu Gott (Theod. Préf. § 5). Glück ist beständige Freude (Gerh. VII, 86; vgl. Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42). Nach LOCKE ist Glück das äußerste Maß der Lust (Ess. II, ch. 21, § 42). FERGUSON bemerkt: „*Wenn eine Seele, die wohlwollend, weise und beherzt ist, die höchsten Vergnügungen und das wenigste Leiden hat, so ist diese allein für glücklich zu halten*" (Grunds. d. Moralphilos. S. 138 ff.). Nach HOLBACH ist das Glück „*une façon d'être dont nous souhaitons la durée, ou dans laquelle nous voulons persévérer*" (Syst. de la nat. I, ch. 9, § 135). CHR. WOLF erklärt: „*Qui summum bonum consequitur, felix est*" (Philos. pract. I, § 395). „*Sine virtute nemo felix esse potest nec felicitas a virtute seiungi*" (l. c. § 400). PLATNER definiert die Glückseligkeit als „*Zustand angenehmer Empfindungen*", als „*die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens*" (Phil. Aphor. II, § 28). Nach EBERHARD versteht jedermann unter Glückseligkeit „*einen Zustand, worin er wahres Vergnügen ununterbrochen genießt*" (Sittenlehre d. Vern. 1786, S. 3). LAPLACE und BERNOULLI unterscheiden „*fortune morale*" (inneres, subjectiv gefühltes) und „*fortune physique*" (objectives Glück); ersteres wächst nach Art des Weberschen Gesetzes (s. d.).

Gegen das im 18. Jahrhundert florierende Streben nach Glückseligkeit wendet sich der „*Rigorismus*" (s. d.) von KANT. „*Glückseligkeit ist das Losungswort aller Welt. Aber sie findet sich nirgends in der Natur, die der Glückseligkeit und der Zufriedenheit mit dem vorhandenen Zustande nie empfänglich ist. Nur die Würdigkeit, glücklich zu sein, ist das, was der Mensch erreichen kann*" (WW. VIII, 643). Glückseligkeit darf kein Motiv des Handelns sein, soll dieses als sittlich (s. d.) gewertet werden. Doch ist Glückseligkeit ein Bestandteil des höchsten Gutes (s. d.), die notwendige Folge der Sittlichkeit, wenn nicht in der Erscheinungswelt, so doch im Transcendenten (Kr. d. prakt. Vern. I. T., 2. B., 2. Hptst.). Glückseligkeit ist „*der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens*" (ib.). „*Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach)*" (Krit. d. r. Vern. S. 611). Glückseligkeit ist nicht der Naturzweck an einem vernünftigen Wesen (Grundl. zur Met. d. Sitt. 1. Abschn.; vgl. Kr. d. Urt. § 87). Nach J. G. FICHTE macht das

glückselig, was gut ist. „*Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich*" (Bestimm. d. Gelehrt. 1. Vorles.). Nach K. ROSENKRANZ resultiert die Glückseligkeit aus der Selbstbeschränkung des Ich, aus der Zusammenfassung der Strebungen zur Einheit (Syst. d. Wiss. S. 433). Nach HILLEBRAND besteht Glückseligkeit da, wo die Persönlichkeit in Übereinstimmung mit sich selbst lebt (Philos. d. Geist. II, 110). SCHOPENHAUER bemerkt pessimistisch: „*Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 58). Lust ist nur Freisein von Unlust (Parerg. II, § 150). Nach CZOLBE ist das Glück jedes Wesens durch dessen möglichste Vollkommenheit bedingt. Das Glück ist der Endzweck der Welt (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. VI, S. 3, 12). Nach E. ZELLER ist Glückseligkeit der „*Zustand eines empfindenden Wesens . . ., in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältnis seines Wertes, ihre dauernde Befriedigung finden*" (Begr. u. Begründ. d. sittl. Gesetze S. 23). Auch E. DÜHRING erblickt in der Glückseligkeit den Weltzweck, so auch (teilweise) FECHNER. Nach WUNDT ist die Glückseligkeit ein subjectiver Nebenerfolg der Sittlichkeit, ein Mittel, aber nicht das Ziel des ethischen Handelns (Eth.², S. 503). Nach UNOLD ist Glück „*ein Optativ, kein Imperativ*", es kann nicht der Zweck des sittlichen Handelns sein (Gr. d. Eth. S. 289 ff.). EHRENFELS stellt ein „*Gesetz von der relativen Glücksförderung*" auf. „*Die angenehmeren Vorstellungen erhalten einen Kraftzuschuß im Kampf um die Enge des Bewußtseins.*" Die Höhe dieses Zuschusses ist nicht proportional der Höhe des Glückszustandes, sondern „*dem Unterschiede im Glückszustand, welcher sich an die betreffenden Vorstellungen knüpfen würde*" (Syst. d. Werttheor. I. 190 ff.). Alle Acte des Begehrens sind in ihren Zielen und in ihrer Stärke „*von der relativen Glücksförderung bedingt, welche sie gemäß den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte ins Bewußtsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen*" (l. c. I, 41). Nach H. SCHWARZ besteht das Glück in der „*möglichsten Sättigung aller Werthaltungen, zumal der höheren*" (Psychol. d. Will. S. 157). Vgl. Optimismus, Tugend, Eudämonismus.

Gnome (*γνώμη*): Einsicht, Vernünftigkeit. HERAKLIT nennt *γνώμη* den Logos (s. d.). Vgl. ARISTOTELES, Eth. VI 11, 1143a 19 squ. und, betreffs der Stoiker, Stob. Ecl. II 6, 170.

Gnomiker: die Namen der „*sieben Weisen*" als Sentenzethiker. THALES: *γνῶθι σαυτόν* (Diog. L. I 1, 40). SOLON: *μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· μηδὲν ἄγαν* (l. c. I 2, 60). CHILON: *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα* (l. c. I 3, 73). PITTACUS: *καιρὸν γνῶθι* (l. c. I 4, 79). BIAS: *οἱ πλεῖστοι κακοί* (l. c. I 5, 88); *ἀρχὴ ἄνδρα δείξει* (Arist., Eth. Nic. V, 3). KLEOBULOS: *μὴ μάταιος ἄχαρις γινέσθω· μέτρον ἄριστον* (Diog. L. I 6, 91, 93). PERIANDER: *μελέτη τὸ πᾶν* (l. c. I 7, 99). ANACHARSIS: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* (l. c. I 8, 104).

Gnoseologie: Erkenntnislehre, „*scientia cogitationis*" (A. BAUMGARTEN).

Gnosis (*γνῶσις*): Erkenntnis, Wissen, auch die Gnostik, die Lehre der Gnostiker. Als religiöse Erkenntnis findet sich *γνῶσις* schon im Neuen Testament (Matth. XIII; Paul., Cor. 1, VIII, 1). Dann bei CLEMENS ALEXANDRINUS. Nach ihm ist das „*γνῶναι*" *πλέον τοῦ πιστεῦσαι* (Strom. VI. 14, 109). Die *γνῶσις* ist *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομουμένη* (l. c. VII, 10, 57). Er, wie ORIGENES, wollen den Glauben

durch Gnosis stützen, bewahrheiten. Die *„häretischen"* Gnostiker geben eine Metaphysik der Religion, sie sind Theosophen (s. d.), Mystiker, welche psychisch-religiöse Processe, Zustände, Begriffe und Entwicklungsphasen hypostasieren. Sie sind Anhänger einer Emanationslehre (s. d.), die wesentlich von der der Neuplatoniker beeinflußt ist. Sie rühmen sich der absoluten Erkenntnis von Gott, der Natur und der Geschichte (HARNACK, Dogmengesch. I[3], 220; vgl. S. 215). Zu den Gnostikern gehören: BASILIDES, VALENTINUS, SATURNINUS, CERDON, MARCION, APELLES, KARPOKRATES, BARDESANES. Der Gnosticismus ist ein System, wonach *„aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Äonen, d. h. hypostasierte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, emaniert sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Äonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, außerhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt samt dem Demiurgen hervorgingen, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Äonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Äonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte"* (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II[7], 29 f.). Vgl. C. F. BAUR, Die christl. Gnosis 1835; E. H. SCHMITT, Die Gnosis I, 1903. Vgl. Äon, Pleroma, Gott, Wissen.

Goclenius s. Sorites.

Goldener Schnitt *(„sectio divina")* heißt die Teilung einer Strecke in der Weise, daß der kleinere Abschnitt sich zum größeren, wie der größere zur Summe der beiden verhält. In der Ästhetik ist der *„goldene Schnitt"* von Bedeutung. Er gefällt nach manchen (z. B. O. LIEBMANN, Anal. d. Wirkl.[2], S. 587), weil wir selbst ihn in unserem Körperbaue haben (vgl. ZEISING, Ästhet. Forschungen 1855; Neue Lehre von den Proportionen d. menschl. Körp. 1854).

Gott (*θεός*, deus) ist ein Name für das höchste Wesen, das Absolute, für die ewige Einheit aller Dinge, die von der Summe derselben wohl zu unterscheiden ist, für den Urgrund alles Geschehens; für die höchste, geistige, wollend-vernünftige Kraft, die im All sich offenbart, kein Einzelding unter Einzeldingen ist. Die Dinge und deren Summe, die Welt, sind in Gott, Gott wirkt in der Welt. Diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt heißt Panentheismus (s. d.). Der Pantheismus (s. d.) setzt Gott und All als eines, der Theismus setzt Gott außer der Welt als ein Wesen für sich, das er als persönlich auffaßt. Der Atheismus leugnet die Existenz einer Gottheit überhaupt. Der Begriff Gottes entspringt einem Postulate des den Erfahrungsinhalt verarbeitenden, begründenden Denkens, sowie Forderungen des Gemütes und dem Dichten der Phantasie. Mythus (s. d.), Religion (s. d.) und Philosophie bestimmen mit verschiedenen Erkenntnismitteln die Gottesidee.

Aus dem Polytheismus, der dem Animismus (s. d.) und Fetischismus entspringt, geht einerseits der religiöse Theismus, erst als Henotheismus (s. d.), dann als Monotheismus hervor (Hebräer, esoterische Religion der Ägypter, Griechen), anderseits der Pantheismus als Religion (Inder) und als Philosophie (Griechen), indem die verschiedenen Götter zu Dienern, bezw. Modificationen einer Urgottheit werden, die schließlich als das einzige Göttliche bleibt.

Das Altertum weist, ohne allzu scharfe Abgrenzung der Begriffe, einen

Wechsel von Pantheismus und Theismus, inbegriffen der Emanationslehre (s. d.), auf.

Die Inder (Vedas, Upanishads) bestimmen die Gottheit als das Brahman oder Âtman (s. d.), die in allen Dingen identische, ewige Urkraft, die aus sich heraus Welten schafft und wieder in sich zurücknimmt und die allein wahre Realität hat, an sich als *„prajapâti"*, als *„Herr der Geschöpfe"*, als Vater der Götter und Menschen (vgl. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, S. 261 u. a., I 2, 36 ff.). Bei den Chinesen sieht LAO-TZE im Tao (s. d.) das (göttliche) Ursein.

Nach HOMER ist Zeus *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (Odyss. σ' 135). Er wirkt in den Geistern der Menschen (Iliad. ν' 242). HESIOD gibt eine Theogonie (s. d.). Die *„Orphiker"* sehen in *„Zeus"* den Weltgrund: *Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (Stob. Ecl. I 2, 40). ANAXIMANDER bezeichnet Gott als das *ἄπειρον* (s. d.), ANAXAGORAS als den *„Geist"* (s. d.), den *νοῦν κοσμοποιόν* (Stob. Ecl. I 2, 56). Die Pythagoreer sehen in der *„Einheit"* (*μονάς*) die Gottheit (Stob. Ecl. I 2, 58). Gott wird als der ewige, unbewegte Weltgrund bestimmt nach PHILOLAUS: *ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων* (bei PHILO, De mundi opif. 23 A). Nach HERAKLIT ist Gott das vernünftige, ewige, rastlose Weltfeuer (*πῦρ ἀΐδιον*), der *λόγος* (s. d.), der in den Welten sich entfaltet (Stob. Ecl. I 2, 60). Die Einheit Gottes spricht energisch aus XENOPHANES: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος οὔτε νόημα* (Mull., Fragm. I, p. 101). Das göttliche Eine ist das All, das All ist göttliche Einheit: *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν* (Simplic. ad Phys. Aristot. fol. 5 b; Stob. Ecl. I 2, 60). *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας . . . εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν* (Aristot., Met. I 5, 986 b 24). Gott ist das Beste von allem (Simplic. a. a. O.), die Einheit des Weltganzen (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 224). Er ist unbegrenzt, aber materiell, von *„runder"* Gestalt (*σφαιροειδῆ ὄντα,* Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 224), zugleich allwissend: ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken (*οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει*, Sext. Empir. adv. Math. IX, 144; Diog. L. IX, 19); *ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* (Simpl. ad. Arist. Phys. fol. 6 A). *„Unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum neque natum unquam et sempiternum, conglobata figura"* (CICERO, Acad. II, 118; vgl. Simplic. ad Aristot. Phys. 22 Diels). Die Menschen stellen sich ihren Gott anthropomorph vor, wie die Tiere sich ihn tierähnlich vorstellen würden (Clem. Alex., Strom. V, 601 c, VII, 711 b; Euseb., Praepar. evang. XIII, 13); sie schreiben ihm menschliche Leidenschaften zu (Sext. Empir. adv. Math. IX, 193, 289; Aristot., Rhetor. II 23, 1399 b 6; 1400 b 5). Nach PARMENIDES ist Gott das eine, ewige, unbewegte, leidlose Sein (s. d.). EMPEDOKLES soll die Menschenähnlichkeit der Götter negiert haben (Clem. Alex., Strom. V, 644). Einige Sophisten bezweifeln die Existenz der Götter. Nach KRITIAS ist der Götterglaube eine Erfindung kluger Staatsmänner (Sext. Empir. adv. Math. IX, 54); ähnlich PRODIKOS. Skeptisch scheint sich gegenüber dem Götterglauben PROTAGORAS verhalten zu haben (*περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ δ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* (Diog. L. IX, 51).

SOKRATES glaubt an eine göttliche, allwissende, zweckmäßig wirkende Vernunft und Vorsehung (*φρόνησις*) im All (*ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ*

συνέχων; — *πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι*, Xenoph., Memorab. I, 1, 19; IV, 3, 13). PLATO bestimmt die (unpersönliche) Gottheit als höchste der Ideen (s. d.), als die „*Idee des Guten*", das „*Gute an sich*", also ethisch. Sie ist ewig-einzig, erhaben über alle Dinge (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*, Sympos. 211 B), jenseits alles Seienden (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Republ. VI, 209 B), also völlig transcendent. Sie ordnet alles aufs beste (*διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος*, Phaedr. 246 E), als der gute Demiurg, Weltbildner (Tim. 28 ff., 29 E; Republ. X, 597; Phileb. 22 C). Gottes Güte ist der Daseinsgrund der Dinge. XENOKRATES betrachtet die *Μονάς* (Einheit) als höchsten Gott und stellt ihm die *Δυάς* als weibliche Gottheit zur Seite, wie er auch eine Vielheit göttlicher Kräfte annimmt (Plut., Plac. I, 7, 30; Dox. 304). Als von der Welt geschieden (*κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*), also als übersinnlich, faßt ARISTOTELES die Gottheit auf. Sie ist einfach, leidlose, unstoffliche, reine „*Form*" (s. d.), Intellect, selbstbewußtes Denken (*ἡ νόησις ἡ καθ' ἑαυτὴν τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἀρίστου*, Met. XII 7, 1072 b 19; *ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος*, Met. XII 7, 1072 b 6), sie denkt sich selbst, ist *νοήσεως νόησις* (Met. XII 9, 1074 b 34), ist das ewig Unbewegte (*ζῷον ἀΐδιον ἄριστον*, Met. XII 7, 1072 b 29; *οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*, Met. XII 7, 1073 a 4), der „*erste Beweger*" der Welt (*τὸ πρῶτον κινοῦν*, Met. XII 7, 1073 a 27); sein Wirken besteht im Streben nach ihm, das die Dinge empfinden (*κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ*, Met. XII 7, 1072 b 3).

STRATO gestaltet den Aristotelischen Gottesbegriff zu einem naturalistischen: „*Omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura*" (CICERO, De nat. deor. I, 12, 35). Pantheistisch wird der Gottesbegriff bei den Stoikern. Nach ihnen ist Gott das *πνεῦμα* (s. d.), die Kraft des Alls, die zugleich feinster Stoff und Vernunft (*λόγος*) ist und sich in der Welt (s. d.) entfaltet und entwickelt, die Weltseele. Gott ist das All (*κόσμος*) in dessen Einheit, die Welt ist der differenzierte Gott (Diog. L. VII, 139, 148; Plut., De Stoic. rep. 41; Cicer., De nat. deor. I, 14). Alles ist beseelt, göttlicher Herkunft; Gott wirkt in der Welt. *Θεὸν δ' εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον· εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις* (Diog. L. VII 1, 147). Gott ist das gestaltende, ätherische Feuer, *πῦρ τεχνικόν*, das vernünftig (durch die *σπερματικοὶ λόγοι*) und zugleich notwendig-causal, gesetzmäßig (*καθ' εἱμαρμένην*) wirkt, alles durchdringend (Stob. Ecl. I 2, 66). Gestaltlos ist die Gottheit, aber zahllose Gestalten nimmt sie an (*πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* (Plut., Epit. I, 6, Dox. 292 a). Gott (Zeus) ruft KLEANTHES so an: *Κύδιστ' ἀθανάτων πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεί, Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν* (Stob. Ecl. I 2, 30; Cicer., De natur. deor. I, 14, 37). Nach SENECA ist Gott „*prima omnium causa, ea qua ceterae pendent*" (De benefic. IV, 7). „*Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest; si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet*" (Quaest. nat. I, praef. 12; vgl. MARC AUREL, In se ips.). Die Epikureer halten die Götter für ätherische Wesen (aus den feinsten Atomen bestehend); sie wohnen in den „*Intermundien*" (s. d.), führen ein seliges

Leben, kümmern sich nicht um die Schicksale der Sterblichen, erscheinen aber zuweilen den Menschen (Diog. L. X, 123). Die Skeptiker halten die Existenz Gottes für unbeweisbar (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 1, 9).

Eine Vereinigung griechischer mit orientalischen (jüdischen) Anschauungen findet sich schon bei ARISTOBULUS. Nach ihm ist Gott eine das All beherrschende, unsichtbare, außerweltliche Kraft (*διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν; — σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Euseb., Praep. XII, 12). PSEUDO-ARISTEAS unterscheidet den höchsten Gott (*ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός, ἀπροσδεής*) und dessen Macht (*δύναμις*), die überall wirkt (*διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληρεῖ*). Ähnlich das zweite Buch der Makkabäer (2, 39), während das Buch der Weisheit die Weisheit als Ausfluß der Gottheit, als *ἅγιον πνεῦμα*, bestimmt (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 354). PHILO bestimmt Gott als das (persönlich) Seiende (*τὸ ὄν*), als die ewige einzig-einfache Einheit (*ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ* (Leg. alleg. II, 1; *λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν*, De somn. I, 39). Er ist noch über *„das Gute"* erhaben (De mundi opif. I, 2); *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (De nom. mutat. I, 582). Er ist allseiend, überall (De linguar. conf. I, 425), er ist der Ort der Dinge (De somn. I). Selig ist er (De Cherub. I, 154) und allwissend (*θεῷ δὲ οὐδὲν ἄδηλον, οὐδὲν ἀμφισβητούμενον, ὃς καὶ ἄλλοις τὰ γνωρίσματα τῆς ἀληθείας ἐναργῶς ἐπιδέδειχε*, De sacrif. 28).

Neupythagoreer und pythagoreisierende Platoniker betonen die Transcendenz, Überweltlichkeit Gottes. APOLLONIUS VON TYANA unterscheidet den einen, jenseitigen Gott von den Göttern (Euseb., Praep. ev. IV, 13). NIKOMACHUS bestimmt die Gottheit als *μονάς* (Theol. Arithm. p. 44). Nach PLUTARCH VON CHAERONEA ist Gottes innerstes Wesen uns unbekannt (De Pyth. orac. 20; De Is. et Osir. 75). Gott ist Einheit ohne Anderheit, das Seiende (De Is. et Osir. 78). Der Gottheit steht das Böse als Weltprincip gegenüber (Platon. quaest. II, 1, 2). NUMENIUS unterscheidet vom höchsten Gott den Demiurg als den zweiten Gott (*ὁ δεύτερος θεός*), der an dem ersten teilhat (*μετουσία*) und die Welt bildet als *γενέσεως ἀρχή*; die Welt ist der *„dritte Gott"*. — Der höchste Gott ist Geist (*νοῦς*), Seinsprincip (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb., Praep. ev. XI, 22; *ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὤν ἐστιν, ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαιρετός*, l. c. XI, 18, 3).

Die Neuplatoniker bemühen sich, die Gottheit über alles endliche Sein hinauszuheben, anderseits aber die Welt, durch Mittelwesen, aus ihr (emanatistisch) abzuleiten. Nach PLOTIN ist Gott das Überseiende, Eine (s. d.), Bestimmungslose, Ewige (Enn. V, 5, 3 ff.), absolut Größte (l. c. VI, 7, 32), Übergeistige, Überweltliche (l. c. III, 8, 8; VI, 7, 32; V, 4, 2). Die Dinge stammen aus ihm (l. c. VI, 7, 32), so aber, daß Gott unverändert bleibt (l. c. III, 8, 9; V, 1, 9). JAMBLICHUS nennt Gott den unnennbaren Urgrund (*πάντη ἄρρητος ἀρχή*), der noch über das *ἕν* erhaben ist (Damasc., De princ. 43). Nach PROKLUS ist Gott die Ureinheit, das Urprincip (Instit. 4 ff.), *ἀναιτίως αἴτιον* (Plat. theol. III, p. 101 ff.), *πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (l. c. II, 11). BOËTHIUS bestimmt Gott als das Eine, Gute, als Vorsehung (Cons. phil. III).

Das Christentum faßt Gott als den liebenden Vater auf, der durch den *λόγος* (s. d.), seinen *„eingeborenen Sohn"*, in der Welt wirkt; er ist die ewige,

absolut seiende, geistige, überweltliche Persönlichkeit (vgl. Paul., 1. Cor. 12, 6; *πνεῦμα ὁ θεός*, Joh. 4, 24; vgl. 5, 26; vgl. HARNACK, Dogmengesch. I[3], 485 f.). Das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes (eine Substanz in drei Personen) wird von den Kirchenvätern ausgebildet. Die (häretischen) Gnostiker (s. d.) unterscheiden einen höchsten Gott (die Gottheit) und den Demiurgen (Weltbildner, manchmal mit dem Judengott identificiert und sogar als böses Princip aufgefaßt, als Lucifer: APELLES). BASILIDES nennt Gott den Nichtseienden (*ὁ οὐκ ὢν θεός*), d. h. Überseienden, VALENTINUS die *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος* (Hippol. VI, 29), die Urtiefe (*βυθός*), den Urvater (*προπάτωρ*), den *τέλειος αἰών*. — ARNOBIUS bestimmt Gott als ewig, unendlich, als den „*Ort*" aller Dinge (Adv. gent. I, 31); ähnlich TERTULLIAN (Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Nach JUSTINUS ist Gott unnennbar (*ἀνωνόμαστος*, Apoll. I, 63), *ἀγέννητος* (l. c. II, 6), überweltlich (*ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*, Dial. c. Tryph. 56). Ähnlich lehrt CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. V, 11 f.) und ORIGENES (De princ. II, 184; I, 96 ff.; I, 1). Die Transcendenz Gottes schildert MINUCIUS FELIX: „*Parentem omnium deum nec principium habere nec terminum . . ., sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecunque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi: tactu purior est; nec aestimari: sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus*" (Octav. 18, 7 ff.). Nach AUGUSTINUS ist der dreieinige Gott (De civ. Dei XI, 24) das höchste Sein („*ens realissimum*"), die Wahrheit (De ver. relig. 57; De trin. VIII, 3), das höchste Gut („*summum bonum*", De trin. VIII, 4), die höchste Wesenheit („*summa essentia*"), die höchste Schönheit und Weisheit, der Seinsgrund (De ver. relig. 21; De lib. arbitr. II, 9 ff.; De trin. XIV, 21). Er schuf, um Gutes zu wirken, die Welt aus nichts (De civ. Dei XI, 21 ff.; XIV, 11; Confess. XII, 7).

Pantheistisch gefärbt oder panentheistisch ist die (an DIONYSIUS AREOPAGITA, der Gott „*esse omnium*" nennt, sich anlehnende) Lehre des JOHANN. SCOTUS ERIUGENA. Gott ist nach ihm die Einheit des Alls, die „*universitas*" (De divis. natur. II, 2), *τὸ πᾶν* (l. c. I, 24), „*totum omnium*" (l. c. I, 74), „*omnium essentia*" (l. c. I, 3), „*omnia in omnibus*" (l. c. I, 10). Gott ist in allem, alles ist in Gott. „*Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans*" (l. c. III, 17). Gott ist die Substanz der Dinge („*essentiam omnium subsistere*", l. c. I, 72). „*In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae*" (l. c. III, 1). „*Deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur*" (l. c. I, 3). Gott ist der Urgrund der Dinge, „*principalis causa omnium, quae ex ipso et per ipsum facta sunt*" (l. c. I, 11), er ist „*principium, medium et finis*". „*Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant, medium autem, quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui, suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia*" (l. c. I, 12). Gott ist „*informe principium*" (l. c. II, 1). Er ist „*super ipsum esse*" (l. c. I, 39), ein „*nihil*" (l. c. II, 28), er manifestiert sich in den Dingen (l. c. III, 19 f.), so daß alles Sein eine Theophanie (s. d.) ist (l. c. III, 4). Durch seinen Willen geschieht alles (l. c. I, 12). „*Deus non erat prius, quam omnia faceret*" (l. c. I, 12, 68, 74). Gott ist die „*bonitas*" (l. c. I, 24). „*Unum dicitur, quia omnia universaliter est*" (l. c. III, 8). Gott ist dreieinig (l. c. II, 31 ff.). Er

weiß sich nichtwissend: „*Nescit igitur, quid ipse est, h. e. nescit se quid esse*,“ „*intelligit se super omnia esse*“ (l. c. II, 28 f., III, 1). AMALRICH VON BENE nennt Gott die „*essentiam omnium creaturarum et esse omnium*“. „*Asseruit Amalricus, ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari . . . Dixit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo incommutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt*“ (bei STÖCKL I, 290). DAVID VON DINANT erklärt: „*Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt corpora, dicitur hyle, substantia vero, de qua omnes sunt animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia est*“ (bei Alb. Magn., Sum. th. II, 72, 4, 2; vgl. HAURÉAU II, 1, p. 78, 80). Emanatistisch ist die Lehre der Kabbalâ, sowie die verschiedener arabischer und jüdischer Philosophen: RAZI, AL-KINDI, AL-FÂRÂBI, IBN SINA (Avicenna). Nach AL-GAZALI hat Gott einen ewigen, freien Willen. Nach IBN ROSCHD (Averroës) ist Gott das Weltprincip, die Urform, die Urvernunft, der Endzweck aller Dinge (vgl. S. MUNK, Mélanges de philos. juive et arabe 1859; DE BOER, Gesch. d. Philos. im Islam 1901). Die Motakallimûn schreiben Gott alle Causalität (s. d.) in der Welt zu (Maimon., Doctor. perplexor. I, 73). — Nach IBN GEBIROL wirkt und ist Gott in allem; nach IBN ESRA ist er das absolut Eine, das bestimmungslose Subject; nach MAIMONIDES ebenfalls (vgl. MUNK, Mélang., u. M. EISLER, Vorles. üb. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I u. II; SPIEGLER, Gesch. d. jüd. Philos.).

Die christliche Scholastik verbindet den evangelischen Gottesbegriff mit Platonisch-Aristotelischen Elementen. ANSELM bestimmt Gott als das Absolute, als das „*per se ipsum*“ Seiende (Monol. 1 ff.), „*ens per se*“, als das denkbar Höchste („*summum omnium, quae sunt*“, „*id quo maius cogitari nequit*“, „*summum ens*“, l. c. 1, 4, 6, 16, 26; Proslog. 2). Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX ist Gott „*esse omnium non materiale, sed causale*“ (bei Alb. Magn., Sum. th. II, 3, 3). ALBERTUS MAGNUS bestimmt Gott als „*causa efficiens, finalis et formalis*“ (Sum. th. II, 2), „*principium omnium*“ (l. c. II, 72, 4), das in allem ist („*in omnibus est*“, l. c. II, 98). Nach THOMAS ist Gott das Absolute, weil er das Höchste ist, in sich besteht (Sum. th. I, 2, 1 ob. 2; I, 85, 3). Er hat Aseïtät (s. d.), seine Natur ist „*per se necesse esse*“ (Contr. gent. I, 80), denn er ist die „*prima causa essendi non habens ab alio esse*“ (Pot. 10, Tob. 6). Er ist zeitlos („*extra ordinem temporis*“, 1 perih. 14 f.), wirkt in allem („*Deus est in omnibus rebus, sicut agens adest ei, in quo agit intime*“, Sum. th. I, 8, 1). Gott ist die „*causa universalis essendi*“ (Contr. gent. II, 16). Er ist „*actus purus*“ (l. c. II, 8, 1). Nach DUNS SCOTUS wird Gott aus seinen Wirkungen erkannt (Op. Ox. I, d. 42). R. LULLUS erklärt: „*Deus est ens, quod est summe et infinite bonum et bonitas, magnum et magnitudo, aeternum et aeternitas, virtuosum et virtus, verum et veritas, gloriosum et gloria: habens in se omnem perfectionem infinitam in summo absque aliqua imperfectione*“ (bei STÖCKL II, 940).

Zum Pantheismus neigt wieder ECKHART. Nach ihm ist Gott das „*Sein der Dinge*“, zugleich „*Ichts*“ und „*Nichts*“, kein Individuum; er ist allen Dingen immanent, „*weselich, würkelich*“, an sich aber eine „*gruntlose substantie*“,

„urgruntliche Wesenheit“, ein *„insitzen in sich selber“*, ein *„gewaltig instan“*. Gottes Wesen ist die *„Gottheit“*, der *„Quell“*, aus dem alles Sein fließet. Nach PATRITIUS ist Gott *„unomnia“*. Nach CAMPANELLA ist er das Unbegreifliche, Überseiende (Univ. philos. VII, 6; VIII, 1; VII, 6, 1). NICOLAUS CUSANUS nennt Gott das Absolute (*„absolutum“*, Doct. ignor. II, 9). Gott ist in allem, alles ist in ihm (*„sunt ab absoluto. Omnia sunt in eo et eum in omnibus“*, l. c. I, 2). Gott ist alles in allem (*„quodlibet in quolibet“*, l. c. II, 5), *„actus omnium“* (l. c. II, 9), *„essentia omnium essentiarum“*, die Complication (s. d.) aller Dinge und die *„coincidentia* (s. d.) *oppositorum“*, das *„maximum“* und *„minimum“*, das *„possest“* (Können-Sein), die *„forma essendi“*, *„ratio totius universi“* (Weltgrund), das *„centrum mundi“* und die *„infinita circumferentia“* (l. c. I, 4; I, 8; I, 22 f.; III, 1). *„Tolle deum a creatura: et remanet nihil“* (l. c. II, 3). Die Welt ist eine Entfaltung Gottes. Wir wissen Gott nur durch *„docta ignorantia“* (s. d.). Nach ANDREAS CAESALPINUS ist Gott die Weltseele (*„anima universalis“*). GIORDANO BRUNO identificiert Gott mit der All-Natur. Gott ist die Einheit aller Dinge, deren Substanz, Princip, Ursache, er ist die Urmonade (*„monas monadum“*, De min. I, 4). Gott lebt und wirkt in der Welt, er ist die Einheit aller Gegensätze (De la causa . . ., Dial. III). Er ist *„überall und in allem ganz“* (l. c. II). Gott ist einheitlich-ganz in allen Dingen, diese sind nur vergängliche Erscheinungsweisen des Einen. *„Geradezu nichts ist alles, was außer diesem Einen ist.“* *„Das eine höchste Wesen, in welchem Vermögen und Wirklichkeit ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, ist in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermeßliches, Unendliches, das alles Sein umfaßt; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern“* (l. c. V). Gott ist die Natur (s. d.) der Dinge.

Einen strengen, logisch bestimmten Pantheismus lehrt SPINOZA. Gott ist ihm das All, die ewige, unendliche Einheit, das absolute Sein, die Substanz (s. d.), die schaffende Natur (*„natura naturans“*, s. d.); die Einzeldinge, deren Summe die Welt (die *„natura naturata“*) bildet, sind nur *„modi“* (s. d.) der göttlichen Substanz, die sowohl Geist (Denken) als Materie (Ausdehnung) ist. Gott ist das Absolute, *„causa sui“* (s. d.), alles Geschehen folgt mit logischer Notwendigkeit aus Gottes Wesen. Gott ist *„ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit“* (Eth. I, def. VI). Er hat ein notwendiges Sein (*„necessario existit“*, l. c. I, prop. XI), ist einzige Wesenheit (l. c. I, prop. XIV), enthält alles: *„Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest“* (l. c. I, prop. XV). Er ist der Welt immanent: *„Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens“* (l. c. I, prop. XVIII). *„Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“* (l. c. I, prop. XXV, coroll.). Gott ist die wirkende Ursache alles Geschehens (l. c. I, prop. XVI, cor.). In Gott sind Wesen und Dasein eins (*„Dei existentia unum et idem sunt“*, l. c. I, prop. XX). Gott handelt frei und zugleich notwendig, d. h. seiner Natur gemäß (*„Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit“*, l. c. I, prop. XVIII). *„His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod*

omnia a Deo fuerint praedeterminata" (l. c. I, append.; vgl. De Deo I, 1 ff.). Panentheistisch ist der Gottesbegriff bei MALEBRANCHE. Gott ist „*l'être universel*", das All-Umfassende, der „*Ort der Geister*" und der Ideen (s. d.). Das Universum ist in Gott. „*Dieu voit ... au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent*" (Rech. II, 5). „*Dieu est tout être, parcequ'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier, celui qui renferme toutes les choses dans la simplicité de son être*" (l. c. II, 6). „*Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps*" (l. c. II, 6). FÉNÉLON erklärt: „*Dieu ... est en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits ... Il n'est pas plus esprit que corps*" (De l'exist. de Dieu p. 155). GEULINCX betont: „*Sumus ... modi mentis, si auferas modum, remanet Deus*" (Met. p. 56). — Nach J. BÖHME ist Gott „*Herz oder Quellbrunn der Natur*"; aus ihm rührt alles her (Aurora C. 1, S. 22). Die Natur ist Gottes Leib; Gott hat sich in ihr creatürlich gemacht (l. c. C. 2, S. 31). Gott ist „*ein Geist, in dem alle Kräfte sind*". In Gott ist auch das Böse (s. d.), als „*bittere Qual*", die aber „*ewig währende Kraft, Freudenquell*" ist (l. c. S. 31). Gott ist alles in Ewigkeit, „*außer ihm ist nichts*" (l. c. S. 34 f.). Das „*Zornfeuer*" in Gott, der Wille, ist der Grund alles Geschehens. Der Sohn ist „*das Herz in dem Vater*", von Ewigkeit immer geboren (l. c. S. 37). Von ihm und vom Vater geht der heilige Geist aus (l. c. S. 39). Ein Gleichnis der Dreifaltigkeit ist der Mensch (l. c. S. 40). R. FLUDD unterscheidet in Gott die Macht („*Finsternis*") und die Weisheit („*Licht*"). Gott ist der Seinsgrund (Philos. mos. I, 3, 6). ANGELUS SILESIUS sagt: „*Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben: Werd' ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben*" (Cherub. Wandersm. I, 8). Gott kommt im Menschen zum Wissen seiner selbst (l. c. I, 105). Zum Emanatismus neigen die englischen Platoniker (H. MORE, R. CUDWORTH).

Theistisch faßt Gott DESCARTES auf. Gott ist nur durch die Vernunft erfaßbar (Epist. I, 67), er ist eine geistige, allgegenwärtige Substanz (l. c. I, 69, 72). Der Gottesbegriff ist uns angeboren (s. d.), er enthält als göttliche Eigenschaften: Ewigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Vollkommenheit Güte und Wahrheit (Princ. philos. I, 22). Gott ist der Schöpfer aller Dinge, der Erhalter des Seins. LUTHER: „*Ein Gott heißet das, wozu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm vom Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott*" (Catech. maior, Erklär. d. erst. Gebot.). HOBBES sieht in Gott die letzte Ursache aller Dinge (Leviath. XXI). Nach LOCKE ist Gott unendlicher Geist (Ess. II, ch. 23, § 21). LEIBNIZ nennt Gott das Absolute (Opp. Erdm. p. 138 ff.). Gott ist der Seinsgrund, unendlich, allmächtig, allweise, allgütig, leidloses Wirken („*actus purus*"), der „*Ort der Ideen*" („*regio idearum*") (l. c. p. 506, 678, 725), „*la dernière raison des choses*" (Princ. de la nat. et de la grâce § 7 f.). Er ist die höchste Monade (s. d.), die mit klarstem Bewußtsein das All erkennt, das sie in sich einschließt: „*Dieu contient l'univers éminement*" (Gerh. III, 72). Gott ist eine „*substance nécessaire*" (Monadol. 38, Gerh. VI, 613). Er ist „*principe, cause des substances*", Schöpfer und Herrscher, „*chef de toutes les personnes ou substances intellectuelles, comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république*" (Gerh. IV, 460). Gott ist „*le plus juste,*

débonnaire des monarques" (l. c. p. 461 f.). Er ist die Ursubstanz, aus der die Monaden, die Einzelwesen, emanieren: „*Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent . . . par des fulgurations continuelles de la divinité*" (Monadol. 47, Gerh. VI, 614). Nach BERKELEY ist Gott der ewige, unendliche, vollkommene Geist, der alles in allem wirkt, durch den alles besteht (Princ. CXLVI), er ist der Träger und das Band aller Dinge und Geister (l. c. CXLVII). Er offenbart sich uns in seinen Werken, indem er in uns die Natur als gesetzmäßigen Zusammenhang von Vorstellungen produciert; in Gott leben, weben und sind wir (l. c. CXLIX). Nach G. VICO ist Gott das unendliche „*posse, nosse, velle*". Nach CHR. WOLF ist Gott „*ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist Gott sowohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden*" (Vern. Ged. I, § 945). Gott ist das Absolute (l. c. I, § 929, § 938; vgl. Theolog. natural.). Nach CRUSIUS ist Gott „*eine verständige und notwendige d. i. ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden wird und die wirkliche Ursache der Welt ist*" (Vernunftwahrh. § 205). Nach FEDER ist Gott „*dasjenige Wesen, welches den Grund von dem Dasein in dieser Welt in sich enthält*" (Log. u. Met. S. 393 ff.), er ist der vollkommenste Geist (l. c. S. 404 ff.). — HOLBACH erklärt, Gott sei nur „*la nature agissante, ou la somme des forces inconnues qui animent l' univers*" (Syst. de la nat. II, 6). Eine pantheistische Gottesauffassung hat GOETHE. Ihm ist Gott das Ewige im Wechsel der Dinge (WW. XXXIV, 207), die der Natur immanente schöpferische Kraft; die Natur ist „*der Gottheit lebendiges Kleid*". Gott ist unpersönliche Weltseele (l. c. II, 224; III, 268). — Vgl. H. S. REIMARUS, Abhandl. von d. vern. Wahrh. d. natürl. Relig.[5], 1781. MENDELSSOHN, Morgenst.[2], 1786. HUME, Dial. concern. natural religion.

KANT versteht unter Gott ein Wesen, das durch Verstand und Wille die Ursache der Natur ist (Kr. d. pr. Vern. I. Tl., II. B., 2. Hptst. V). Der Gottesbegriff ist kein theoretischer, sondern gehört zur Moral, d. h. er wird durch die Moral gefordert (s. Gottesbeweis). Gott wird als vollkommenstes Wesen gedacht, indem wir den Gottesbegriff „*aus der Idee*" haben, „*die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft*" (WW. IV, 257). Zwar ist Gottes Wesen an sich unbekannt, aber wir müssen ihn uns als unendlichen Geist und Willen denken (WW. VI, 476). Dem „*moralischen Theismus*" zufolge, welcher „*kritisch*" ist, steht Gottes Existenz zweifellos fest; Gott muß allwissend, allmächtig, heilig und gerecht sein (Vorles. üb. d. philos. Religionslehre, hrsg. von Pölitz, 2. A. 1830, S. 31 ff.). Rein theoretisch genommen ist das „*Ideal des höchsten Wesens*" „*nichts anderes als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge*" (Kr. d. r. Vern. S. 486). JACOBI glaubt an einen persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott (Von den göttl. Dingen 1811). KRUG meint: „*Das höchste Wesen heißt die Gottheit oder Gott, weil es das Gute in höchster Potenz und gleichsam personificiert ist*" (Handb. d. Philos. I, 74). Gott ist das „*allervollkommenste Urwesen*", der Schöpfer der Welt (l. c. II, 362 ff.).

Von J. G. FICHTE an beginnt eine (qualitativ verschiedene) pantheistische Auffassungsweise Platz zu greifen. Fichte selbst betrachtet Gott als die (active

„sittliche Weltordnung“ („ordo ordinans“), als absolutes, unendliches Ich (s. d.), als absolute, freie, vernünftig-sittliche Tätigkeit (WW. V, 182 ff., 210 ff.), später als ein Sein (s. d.). SCHELLING bestimmt als das Princip das *„Absolute“*, die *„Indifferenz“* aller Dinge, die *„Identität“* von Subject und Object, von Natur und Geist; es ist ein ewiges Producieren (Id. zu e. Philos. d. Nat. I[1], S. 71 ff.). Das Absolute ist Gott als *„ein solches, welches sich selbst absolut affirmiert und also von sich selbst das Affirmierte ist“* und das *„unmittelbar durch seine Idee auch ist“* (WW. I 6, 148 f.). Durch intellectuale Anschauung wird Gott unmittelbar erkannt (l. c. S. 150 f., 153 f.). *„Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. Gott ist das Universum, von der Seite der Identität betrachtet, er ist alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist“* (WW. I 4, 128). In der Natur und in der Geschichte offenbart sich Gott (Syst. d. tr. Ideal. S. 439). Als Vorsehung wird Gott erst ganz sein (l. c. S. 441). Später wird Schellings Gottesbegriff ein mehr theistischer. Gott ist nun *„lebendige Einheit von Kräften“*, *„Persönlichkeit“*, *„Geist im eminenten und absoluten Verstande“* (WW. I 7, 395 ff.). Gott ist *„die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächst dem Subjectiven über das Objective, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht“* (WW. I 10, 255). Gott hat *„drei Angesichte“*, in ihm sind drei Momente, Formen, deren Einheit er ist (l. c. S. 245 ff.). Gott ist aber nicht nur im Weltproceß, sondern er ist die Potenz vor und zu aller Tätigkeit (l. c. S. 252 f.). In Gott ist ein *„Urgrund“*. Nach HEGEL ist das Absolute die Weltvernunft, der ewige dialektische (s. d.) Proceß, der zum Selbstbewußtsein des Absoluten führt (Encykl. § 87; Log. III, 327; Phänom. S. 16). Gott ist *„der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt, zu setzen“* (Naturphilos. S. 22). In der *„absoluten Religion“* manifestiert sich Gott als absoluter Geist (Encykl. § 564). *„Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott“* (l. c. S. § 564). *„Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß“* (WW. XII, 496). Das göttliche Wesen stellt sich dar: *„α) als in seiner Manifestation, bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle“* (Encykl. § 566). Von den Hegelianern nimmt die sog. *„Rechte“* einen theistischen oder vermittelnden Standpunkt ein (GABLER, HINRICHS, GÖSCHEL, K. ROSENKRANZ, VATKE, SCHALLER u. a.). — Nach SCHLEIERMACHER ist Gott die *„volle Einheit“* der Welt, Gott und Welt sind Correlate (Dial. S. 162, 165, 167, 432 ff., 476). Das Absolute ist die *„reine Identität“* von Sein und Denken (l. c. S. 326), ist ewiges Leben (l. c. S. 531), aber unpersönlich (l. c. S. 525 f., 529). *„Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist“* (WW. I 4, 131). SCHOPENHAUER bestimmt das (ungöttliche) Absolute als (alogischen) Willen (s. d.). Nach E. v. HARTMANN ist Gott unbewußter Geist, unpersönlich (Relig. d. Geist. S. 161), die Substanz der Dinge, welche zwei Attribute hat: Idee und Willen, Logisches und Alogisches (Kategorienlehre S. 538 ff.). Gott ist Einheit in der Vielheit.

Vieleinheit („*concreter Monismus*", s. Mon.). So auch A. Drews. Nach R. Hamerling ist Gott das allgemeine Sein (Atomist. d. Will. I, 126). Schellwien betont: „*Der wahre Pantheismus ist die Einheit, die in der Vielheit nicht aufhört, die Einheit zu sein*" (Wille u. Erk. S. 94). H. Spencer bezeichnet das göttliche Absolute als „*unknowable*", als absolut transcendent, wenn auch in der Welt sich manifestierend. Nach D. F. Strauss ist Gott nicht Person, sondern das Unendliche, das in den Individuen sich personificiert (Der alte u. d. neue Glaube). M. Messer faßt Gott als „*Allseele*" auf (Mod. Seele S. 41).

Bald theistisch, bald vermittelnd, panentheistisch, stellt sich der Gottesbegriff bei folgenden Denkern dar. Zunächst bei der Hegelschen „*Rechten*" (s. oben). Ferner in der französischen „*theologischen Schule*" (de Bonald, J. De Maistre, Lammenais). Dann bei Beneke, dem Gott unendliche Person ist, ferner bei Herbart, Steffens, Troxler, Chr. Weisse, dem Gott selbstbewußte Urpersönlichkeit ist (Phil. Dogm. I, 336 ff.), Chalybaeus (Syst. d. Wiss. S. 285), Braniss (Syst. d. Met. S. 170 ff.), Michelet (Vorles. üb. d. Pers. Gott. S. 160 f.), Wirth, Trendelenburg, Drobisch (Religionsphilos. 1878), W. Rosenkrantz u. a. Nach Hillebrand ist Gott absoluter Geist, der allen Substanzen übergeordnet ist (Philos. d. Geist. I, 69). Gott ist eine Substanz, welche alle endlichen Substanzen in der Einheit ihres Systems auf sich bezieht (l. c. II, 321), er ist absolute Subjectivität (ib.), den einzelnen Dingen gegenüber transcendent, aber immanent dem System des Seins (l. c. S. 322). Gott hat Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit (l. c. S. 325 f.). Er ist nicht ohne die Welt, sondern in ewiger Selbstbeziehung auf sie (l. c. S. 327). Nach Heinroth ist Gott die „*Urkraft*", er ist Einheit von Wille und Gedanken, der Schöpfer der Welt aus nichts (Psychol. S. 194 ff., 203). Eine „*Alleinheitslehre*" begründet Chr. Krause. Ihm ist Gott („*Wesen*") eine die Welt einschließende Einheit, ein „*Vereinwesen von Selbheit und Ganzheit*", unendliche, absolute, selbstbewußte Persönlichkeit (Vorles. üb. d. Syst. d. Philos. II, 46; Rechtsphilos. S. 14 ff., 16, 22; vgl. Religionsphilos.). So auch Ahrens (Naturrecht I, 316). F. Baader bestimmt Gott als formende, „*actuose*" Einheit, lebendige Tätigkeit (WW. I, 195 ff.). Gott, Sohn, Heiliger Geist bilden einen „*Ternar*"; der Sohn entfaltet sich aus der Selbstanschauung des Vaters zum Geist. In Gott ist eine ewige Natur (WW. I, 226). Nach Günther denkt sich Gott selbst und setzt sich damit selbst, unterscheidet sich von sich und verbindet in sich die drei Personen zu einem Selbstbewußtsein. Die Welt ist eine Entgegensetzung, die Gott sich erschaffen. Einen „*concreten Theismus*" lehrt J. H. Fichte. Gott ist eine transcendente, die Welt in sich einschließende Einheit, schöpferisches Denken, er hat Selbstbewußtsein und Persönlichkeit (Specul. Theol. S. 77 ff., 160; Psychol. II, 28 f., 82). Ähnlich Ulrici, dem Gott die geistige, unterscheidende, schöpferische, bewußte, freie Urkraft ist (Gott u. d. Nat. S. 554 ff.; vgl. Log. S. 56), das „*Prius alles andern Seins*" (ib.). Nach Lotze ist Gott ein unendlich Tätiges, das allen Dingen zugrunde liegt, aber bewußter absoluter Geist ist, Persönlichkeit, die alles in sich einschließt, lebendiger Gott ist (Mikrok. III[2], 545 ff., 559 ff., 571 ff.; vgl. Gr. d. Religionsphilos.). Einen „*transcendenten Pantheismus*" vertritt Fortlage. Panentheistisch ist die Lehre Fechners. Gott ist ein unendlicher Geist, der alle Veränderungen in sich einschließt (Üb. d. Seelenfr. S. 117). Sein Leib ist die Welt (l. c. S. 118). Gott ist der „*Allgeist*", der alle anderen Geister einschließt, umfaßt (Zend-Avesta I, 202), er ist „*ein einiges, höchst bewußtes, wahr-*

haft allwissendes, d. i. alles Bewußtsein der Welt in sich tragendes und hiermit auch das Bewußtsein aller Einzelgeschöpfe in höheren Bezügen und höchster Bewußtseinseinheit verknüpfendes Wesen" (l. c. II, 181; I, 258 f.). „*Es ist ein Gott, dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein nicht sich äußerlich gegenüber noch äußerlich unter sich, sondern in sich aufgehoben und untergeordnet hat*" (Tagesans. S. 65). Er „*sieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in der Welt ist und geschieht*" (ib.). Ähnlich K. LASSWITZ, BR. WILLE u. a. Nach PAULSEN ist Gott „*die Einheit alles Geistigen*". „*Der unendliche Inhalt des göttlichen Wesens ist für unser Erkennen transcendent*" (Syst. d. Eth. I[5], 207). M. CARRIERE betrachtet Gott als „*Einheit in der Allheit*", als „*Ich des Universums*", als freien Geist, Persönlichkeit; er waltet in allen Geistern, diese sind „*seine einzelnen Willensacte, die sich in ihm zur Selbständigkeit erheben, weil er nach seiner Freiheit nur in freien Wesen offenbar werden kann*" (Ästh. I, 46; Die sittl. Weltordn.). Einen christlichen Theismus lehrt THRANDORFF. Nach O. PFLEIDERER ist Gott absoluter Geist, Persönlichkeit, das absolute Ich, welches die Welt einschließt und in ihr vernünftig wirkt (Religionsphilos.). Ähnlich R. SEYDEL (Die Relig. 1872), KIRCHNER (Metaph. 1880), G. TIEHLE. Nach SIGWART ist Gott der Weltgrund, die „*reale Macht eines zwecksetzenden Wollens*" (Log. II, 758). Nach KAFTAN ist Gott „*die höchste Energie des persönlichen Willens*" (Christent. u. Philos. S. 12). — VOLKELT sieht in Gott das unendliche All-Eine. Die Welt weist darauf hin, daß im Absoluten ein „*Princip der Negation und Verkehrung innewohne*" (Ästh. d. Trag. S. 430). „*Einerseits ist die Welt in der Vernunft, im Sein-sollenden, im Positiven gegründet. Aber zugleich hat das ewig Vernünftige, Sein-sollende, Positive es ebenso ewig mit seinem Gegenteil zu schaffen, es leidet am Irrationellen, Nicht-sein-sollenden, Negativen, und es trägt das Gepräge dieses Leidens*" (l. c. S. 432). Das Absolute gleicht dem tragischen Helden, der es „*in seinem eigenen Innern mit einer herabzerrenden Gegenmacht zu tun hat*" (l. c. 434). Nach G. SPICKER ist Gott Grund und Zweck der Welt (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 150), er hat Wissen, Vernunft, Bewußtsein (l. c. S. 150 f.), ist nicht einfach, aber die Einheit von Geist und Materie (l. c. S. 153), hat Persönlichkeit (l. c. S. 263). Die Natur ist nicht Gott, aber göttlicher Art (l. c. S. 155). Gott ist „*causa eminens*" (l. c. S. 125). In Bezug auf sich hat er keinen Willen (l. c. S. 150 f.). WUNDT bestimmt Gott als „*schöpferischen Willen*", höchsten Gesamtwillen (Eth.[2], S. 462), den absolut transcendenten Weltgrund (Syst. d. Philos.[2], S. 668 ff.), als den dem Weltinhalt adäquaten Grund, der als übergeistig, übersittlich, als die transcendente Einheit von Natur und Geist gedacht wird (l. c. S. 392 ff.). Zu Gott führen die kosmologischen und ontologischen Ideen (s. d.). Gott wird durch die letzteren als „*Weltwille*", die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens in der Welt bestimmt; die Welt ist, (wie bei LESSING), in Gott, nimmt an ihm teil, ohne daß die Einzelwillen ihre Selbständigkeit einbüßen (l. c. S. 433 f.). Als Weltwillen faßt Gott W. JERUSALEM auf (Urteilsfunct.). Nach REINKE ist Gott „*ein Symbol für die Summe jener intelligenten und gestaltenden Kräfte, die transcendent und immanent zugleich sind, aus der Transcendenz die Immanenz erzeugend*" (Welt als Tat, S. 464). Einen Panentheismus vertritt W. v. WALTHOFFEN (Die Gottesidee). HÖFFDING erklärt: „*Von einem rein theoretischen (erkenntnistheoretisch-metaphysischen) Standpunkt aus kann der Gottesbegriff nur das Princip der Continuität, mithin der Verständlichkeit des Daseins bedeuten.*

Von einem religiösen Standpunkt aus bedeutet Gott — als Object des Glaubens — das Princip der Erhaltung des Wertes durch alle Schwankungen und alle Kämpfe hindurch, — wenn man so will, das Princip der Treue im Dasein" (Religionsphilosoph. S. 120). Gott ist ein Einheitsprincip, das allem Zusammenhange der Dinge zugrunde liegt (l. c. S. 51). A. DORNER faßt Gott als Substanz, absoluten, selbstbewußten Geist, der über die Welt erhaben und zugleich ihr immanent, Einheit von Vernunft und Wille ist (Gr. d. Religionsphilos. S. 27 ff.). — MONRAD betrachtet Gott als sich selbst denkenden Gedanken (Arch. f. system. Philos. II, 205), BOSTRÖM als absolute Persönlichkeit. RENOUVIER erklärt: „*Dieu est la conscience morale parfaite, c'est-à-dire la souveraine justice, et la souveraine bonté qui veut la justice et qui la fait*" (Nouv. Monadol. p. 460). Gott ist „*la personne parfaite*" (l. c. p. 461). Nach EMERSON ist Gott die „*Überseele*".

Naturalistisch oder atheistisch sind die religionsphilosophischen Auffassungen verschiedener Denker. Nach L. FEUERBACH ist Gott das menschliche Wesen, das der Mensch aus sich heraus projiciert, das offenbare Innere des Menschen, ein „*Wunschwesen*" (WW. VII, 39 ff.). Die Götter sind „*die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen*" (WW. VIII, 257; IX, 56 ff.). Das Absolute ist die Natur. A. COMTE will als Gottheit *(„grand être")* die Menschheit verehrt wissen. M. STIRNER ist absoluter Atheist. Atheistisch denken auch BAHNSEN, MAINLÄNDER, E. DÜHRING, L. BÜCHNER, E. HAECKEL, der unter Gott nur „*die unendliche Summe aller Naturkräfte*" versteht (Der Monism. S. 33; Die Welträtsel), NIETZSCHE, dem die Existenz eines Gottes ein unerträglicher Gedanke ist (WW. XV, 315). Unter „*Gott*" kann man nur die Culmination des „*Willen zur Macht*" verstehen (l. c. XV, 318 f.). — Vgl. VATKE, Religionsphilos. 1888; TEICHMÜLLER, Religionsphilos. 1886; GLOGAU, Vorles. üb. Religionsphilos.; SEYDEL, Religionsphilos.; RUNGE, Katech. d. Religionsphilos.; FLINT, Theism. 1879; Schriften von COLDERWOOD, MARTINEAU, CAIRD, J. LINDSAY, ABBOT u. a. Vgl. Äther, Dualismus, Religion, Deismus, Theologie, Willensfreiheit, Manichäismus.

Gottesbeweise: Beweise, logische Argumente für das Dasein Gottes. Es gibt ihrer verschiedene: 1) ontologischer (s. d.); 2) kosmologischer (s. d.); 3) teleologischer (s. d.) oder physiko-theologischer; 4) moralischer (s. d.) oder ethiko-theologischer Beweis; 5) Beweis „*e consensu gentium*", d. h. aus der gleichen Anlage bei allen Menschen für die Entwicklung eines Gottesbegriffs (ARISTOTELES, De coel. I, 3; CICERO, Tusc. disp. I, 13, De nat. deor. I, 17; CLEMENS ALEXANDRINUS, Strom. V, 14 u. a); 6) der Beweis aus dem angeborenen Gottesbewußtsein (JUSTINUS, Apol. II, 6; JOHANNES DAMASCENUS, De fide orth. I, 1, TERTULLIAN, De testimon. an. 5, De carne Chr. 12; Scholastiker, DESCARTES u. a.); 7) Beweis aus der mystisch-intuitiven, ekstatischen Erfassung Gottes (PHILO, PLOTIN, ECKHART, CAMPANELLA: durch einen „*tactus intrinsecus*", u. a.); 8) aus der Idee Gottes im Ich mit Hinweis darauf, daß das (endliche) Ich nicht die positive Unendlichkeits-Idee einer Gottheit selbsttätig erzeugt haben könne (CAMPANELLA, DESCARTES: „*Idea quae in nobis est requirit Deum pro causa Deusque proinde existit,*" Medit. III; MALEBRANCHE, nach welchem die Idee des Unendlichen (s. d.) der Erkenntnis des Endlichen vorangeht, Rech. II, 6); 9) Beweis aus der Existenz des Ich, die eine abgeleitete, auf Gott zurückführende sein muß (DESCARTES, BAADER: „*Jeder endliche Geist, wissend, daß er nicht sich selber hervorbringt, weiß hiermit sein*

Gewußtsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist", WW. I, 193; GLOGAU); 10) Beweis aus a. übernatürlicher, b. natürlicher Offenbarung in der Außen- und Innenwelt (BERKELEY, nach welchem Gott ebenso gewiß und unmittelbar erkannt wird wie ein anderes geistiges Wesen, Princ. CXLVII f.; SCHELLING: „*Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Aber man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortwährenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann*" Syst. d. tr. Ideal. S. 438; HEGEL, nach dem sich Gott als absoluter Geist in Religion und Philosophie offenbart, Encykl. § 564 ff.). Vgl. ULRICI, Gott u. d. Nat. S. 1 ff.; A. DORNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 200 ff. u. a. — Gegner der Gottesbeweise sind die antiken Skeptiker (Sext. Empir. adv. Math. IX, 137 ff., Pyrrh. hypot. III, 2 ff.), HUME (Dial. concern. natural religion) und besonders KANT, der die sub 1—4 angeführten Argumente als nicht stringent darlegt (Kr. d. r. Vern. S. 468 ff.), selbst aber einen ethiko-theologischen Gedankengang einschlägt. Vgl. auch KRUG, Handb. d. Philos. I, 318 ff. — Zusammenstellungen von Gottesbeweisen bei MAIMONIDES, Doct. perplex. II, 1; THOMAS, Sum. th. I, 2, 3; Contr. gent. I, 13 f., IV, 28, IV, 42; MELANCHTHON u. a. — Vgl. Gott.

Gottesstaat oder Gottesreich *(„civitas Dei, regnum gratiae"):* das Reich der göttlichen, sittlichen Ordnung im Gegensatze zum irdischen Staatsverbande: AUGUSTINUS (De civ. Dei XII, 27). LEIBNIZ spricht von der „*république de l'univers ou la cité de Dieu*" (Gerh. IV, 475). Den Gottesstaat bildet die Gesamtheit aller geistigen Monaden (Monadol. 85). „*Il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible,*" eine moralische Welt *(„monde moral")* in der Natur (l. c. 86). Im Gottesstaat herrscht die Tugend mit dem Glück (Theod. I, § 123). Nach PAULSEN ist das Gottesreich die Entfaltung Gottes in einer Welt geistig-geschichtlichen Lebens, das doch in der Einheit seines geistigen Wesens beschlossen bleibt (Syst. d. Eth. I[5], 265). Vgl. Sociologie.

Gottheit: 1) das Wesen Gottes, das Göttlichsein, 2) Gott (s. d.).

Grad: Stufe, Größe, der Qualität oder Intensität, intensive Größe. — Nach CHR. WOLF sind Grade „*quantitates qualitatum*" (Ontol. § 747); so auch BAUMGARTEN (Met. § 246). Nach KANT hat „*jede Empfindung einen Grad oder eine Größe, wodurch sie dieselbe Zeit d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (= 0 = negatio) aufhört*" (Kr. d. r. Vern. S. 146). Nach HEGEL ist „*Grad*" die „*intensive Größe*" (Encykl. § 103), „*die Größe als gleichgültig für sich und einfach*" (l. c. § 104; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss. § 64 ff.). WUNDT unterscheidet innerhalb jedes Systems psychischer Elemente Intensitäts-, Qualitäts- und Klarheitsgrade (Gr. d. Psychol.[5], S. 305).

Greatest happiness — Principle s. Utilitarismus.

Grenzbegriffe sind Begriffe, die als Inhalt die Existenz eines Trans-

cendenten (s. d.) enthalten, ohne dessen Qualitäten (adäquat) mitzuenthalten, oder Begriffe, die bis zur Grenze unseres Erkennens führen, deren Inhalt zugleich für die subjective wie für die objective Wirklichkeit gilt. — KANT versteht unter einem Grenzbegriff einen Begriff, der die Ansprüche der Sinnlichkeit begrenzt, einschränkt und der zugleich bis zur Grenze unseres Erkennens führt, indem er etwas denkend setzt, ohne es qualitativ, positiv bestimmen zu können. Dieses Etwas ist das „*Noumenon*" (s. d.), das als übersinnlich, rein rational gedachte Ding. „*Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können*" (Kr. d. r. Vern. S. 235). „*Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch seine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken*" (l. c. S. 236). Nach A. LANGE ist das Ding an sich (s. d.) ein bloßer Grenzbegriff. Nach ULRICI ist ein Grenzbegriff „*ein solches Wissen, das von der einen Seite als Wissen, von der andern als Nichtwissen sich ausweist*" (Gott u. d. Nat. S. 617). RIEHL nennt Raum und Zeit „*empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein wie für die Wirklichkeit selber gültig ist*" (Philos. Krit. II, 1, 73). Nur die „*Grenzen*", nicht das An-sich, der Dinge sind erkennbar.

Größe s. Quantität.

Größe, psychische, ist „*jedes psychische Element und jedes psychische Gebilde . . ., insofern es in ein irgendwie gradweise abgestuftes System eingeordnet werden kann*" (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 306). Die Größeneigenschaft als solche (als Intensität, Qualität, extensiver Wert, ev. als Klarheitsgrad) kommt jedem psychischen Element und Gebilde zu, aber eine Größenbestimmung ist nur mittelst der apperceptiven Function der Vergleichung möglich (ib.). Die psychische Messung hat es mit „*Wertgrößen*", nicht mit Größenwerten zu tun. Absolute Maße gibt es hier nicht. Vgl. Psychophysik.

Größenmessung, psychische, s. Größe, Psychophysik.

Grund (*λόγος*, ratio) ist ein Gedanke, insofern er uns zur Anerkennung, Setzung eines anderen, von ihm abhängigen, aus ihm folgenden Gedankens („*Folge*", consecutio) nötigt, logisch determiniert. Der „*Satz vom Grunde*" (s. unten) besagt, daß wir zusammenhängend, folgerichtig denken müssen, d. h. daß jedes Urteil, um als gültig anerkannt zu werden, ein gültiges Urteil voraussetzt. Alle Erkenntnisgründe führen schließlich auf logische Denkgesetze

(s. d.) und auf die Anschauung zurück. Erkenntnisgrund ist der Gedanke, die Erkenntnis, aus der ein anderer Gedanke, eine andere Erkenntnis abgeleitet wird. Seinsgrund ist jedes Princip, aus dem die Existenz eines Dinges oder Geschehens ableitbar ist. Jeder Grund beantwortet die (dem Denken und Denken-wollen ursprünglich eigene) Frage nach dem „*Warum*", nach der Motivation und Determination eines Geschehens. Eine logische Regel ist: Mit dem Grunde ist die Folge gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben *(„Posita ratione ponitur rationatum")*.

Bis auf Leibniz werden Erkenntnis- und Seinsgrund meist nicht recht auseinander gehalten. So bei ARISTOTELES: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἥν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι* (Anal. post. I, 2). Die Skeptiker sprechen von der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*, von der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten (Beweis-) Gründe, so daß es keinen wahren Widerspruch gebe (*οὐκ ἔστιν ἀντιλογία*), da kein Grund mehr gelte (*οὐ μᾶλλον*) als ein anderer (SEXTUS EMPIRICUS Pyrrhon. hypot. I, 12, 202 squ.). — Nach WILHELM VON CONCHES ist „*Grund*" (ratio) „*certum et firmum iudicium de re corporea*" (bei HAURÉAU I, p. 445). DESCARTES *(„causa sive ratio")* und SPINOZA unterscheiden Real- und Seinsgrund nicht genügend. Den Begriff einer „*zureichenden Ursache*" kennt HOBBES: „*I hold to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a necessary cause*" (Quaest. de libert. 1750, p. 483). LEIBNIZ unterscheidet schon zwischen „*raison*" und „*cause*"; der „*Grund*" ist Ursache des Urteils, der Wahrheit, ihm entspricht in den Dingen die Ursache (Nouv. Ess. IV, ch. XVII, § 1). Alles muß seinen zureichenden Grund (s. unten) haben. Nach CHR. WOLF ist Grund „*dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist*" (Vern. Ged. I, § 29). „*Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, dies hat einen zureichenden Grund*" (l. c. § 30). „*Per rationem sufficientem intelligo id, unde intelligitur, cur aliquid fit*" (Ontol. § 56). Zu unterscheiden sind „*principium fiendi (ratio actualitatis alterius)*", „*principium essendi (ratio possibilitatis alterius)*" und „*principium cognoscendi*" (Ontol. § 876, 881 ff.). BAUMGARTEN erklärt: „*Ratio est, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit*" (Met. § 14). REIMARUS unterscheidet innern und äußern Grund (Vernunftlehre § 81). CRUSIUS bemerkt: „*Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Teil hervorbringt, . . . heißt Grund oder Ursache im weiteren Verstande*" (Vernunftwahrh. § 34). Erkenntnis- und Realgrund sind zu unterscheiden (ib.; Dissertatio philos. de usu et limitib. princip. orat. determin. 1743). MENDELSSOHN versteht unter Grund „*das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern läßt*" (Morgenst. I, 2). Nach FEDER ist „*Grund*" „*derjenige Umstand, diejenige Bestimmung, woron das andere, das Gegründete herkommt*" (Log. u. Met. S. 255). Der „*vollständige*" Grund ist die „*Sammlung alles dessen, was einen Einfluß gehabt, zu dem Effect etwas beigetragen hat*" (l. c. S. 257). Zu unterscheiden sind „*Realgrund*" und „*Erkenntnisgrund*" („*Idealgrund*," „*logischer*" Grund), endlich „*Bewegungsgrund*" (l. c. S. 259). Nach PLATNER ist ein Grund das, „*woraus erkannt wird, daß etwas ist, so und nicht anders ist*" (Philos. Aphor. I, § 826). „*Nun erkennt man aus den Bestandteilen eines Dinges, als aus seinen Merkmalen, was es ist, und zugleich auch warum es ist und warum es das ist, was es ist: folglich sind die Bestandideen eines Begriffes oder Dinges seine Bestimmungen und zugleich sein Grund; in der Verbindung untereinander*

der zureichende, bestimmende Grund" (l. c. § 827). Mit dem Grunde wird die Folge gesetzt bezw. aufgehoben (l. c. § 829).

Entschieden trennt den „*logischen*" Grund vom „*Realgrund*", der Ursache, KANT (WW. II, 104 f.). Der Realgrund ist niemals ein logischer Grund (ib.). „*Ratio*" ist, „*quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam*" (Pr. prim. cogn. met. sct. II, prop. IV). Der Grund der Wahrheit ist nicht der Grund der Wirklichkeit (l. c. sct. II, prop. VIII). Nach S. MAIMON wird „*Grund*" „*bloß von der Erkenntnis, nicht aber vom Dasein eines Dinges gebraucht; es bedeutet . . . eine vorher erlangte Erkenntnis, als Bedingung einer neuen Erkenntnis betrachtet*" (Vers. üb. d. Tr. S. 107). Ähnlich KIESEWETTER (Log. I, 16) und G. E. SCHULZE (Allg. Log. § 19). Nach FRIES ist Grund „*ein Urteil, unter dessen Bedingung ein anderes behauptet wird*" (Syst. d. Log. S. 136).

J. G. FICHTE bemerkt: „*Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = x gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmal = x entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = x heißt der Grund, im ersten Fall der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund*" (Gr. d. g. Wiss. S. 29). HEGEL faßt den „*Grund*" als Moment der dialektischen (s. d.) Bewegung des „*Begriffs*" (s. d.) auf. Der „*Grund*" ist „*die reale Vermittlung des Wesens mit sich*" (Log. II, 75), „*die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat — die Reflexion-in-sich, die ebensosehr Reflexion-in-anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt*" (Encykl. § 121). Nach K. ROSENKRANZ ist das Wesen der Grund „*als die negative Identität des Entgegengesetzten*" (Syst. d. Wiss. S. 56). Vom „*formellen*" und „*reellen*" ist der „*vollständige*" Grund zu unterscheiden, der das Wesen selber ist (l. c. S. 56 f.). BACHMANN: „*Der Grund ist das, dessen Gesetztsein ein anderes unwiderstehlich nachzieht; Folge aber, das nur gesetzt ist, weil jenes gesetzt ist*" (Syst. d. Log. S. 131 ff.). Ähnlich andere Logiker.

VOLKELT nennt Erkenntnisgrund „*diejenige Ursache, die das Bewußtsein der sachlichen Notwendigkeit entspringen läßt*" (Erfahr. u. Denk. S. 215). Nach SIGWART ist Grund „*dasjenige, was ein Urteil notwendig macht*" (Log. I², 246); nach B. ERDMANN der „*Inbegriff der Urteile, aus denen der zu beweisende Satz, die Folge, denknotwendig ableitbar ist*" (Log. I, 296); nach RIEHL der „*Inbegriff aller coëxistierenden Bedingungen*" (Phil. Krit. II, 1, 267), als „*dasjenige an der Ursache, woraus die Wirkung begreiflich wird*" (l. c. II, 2, 307). Den logischen Charakter der Begriffe Grund und Folge betont WUNDT (Log. I², S. 561 ff.).

Grunde, Satz vom (zureichenden) (*„principium rationis sufficientis"*) ist ein Denkgesetz (s. d.), eine Denknorm, welche für jeden Gedanken, jedes Urteil einen Grund, d. h. einen gültigen Satz fordert, durch den die Notwendigkeit des fraglichen Urteils sich rechtfertigt. Das (logische) Denken geht auf Zusammenhang und Folgerichtigkeit (Consequenz) der Denkacte aus, der Satz vom Grunde gibt der Forderung des logischen Zusammenhanges, der Consequenz (die schließlich auf der Einheit des Ich beruht) Ausdruck. Unbegründet darf nichts behauptet werden, soll dem Wahrheitswillen Genüge geschehen.

Der Satz vom Grunde wird bald logisch und ontologisch, bald rein logisch formuliert, in ontologischer Form (zugleich als Causalgesetz) besonders in

früheren Zeiten. So bei PLATO: *ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι* (Phileb.); *πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν* (Tim. 28 A). Ferner bei ARISTOTELES: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γιγνώσκεται* (Met. I, 1). So auch bei den Stoikern: *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας* (Plut., De fato).

DESCARTES erklärt: *„Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat“* (Resp. ad II. obiect., ax. I). Und SPINOZA: *„Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit“* (Eth. I, prop. VIII). Die Bedeutung des Satzes vom Grunde betont aber erst LEIBNIZ. Der Satz bedarf keines Beweises (5. Brief an Clarke 125). Er bezieht sich auf empirische Wahrheiten, dient zur logischen Verarbeitung von Erfahrungsinhalten (3. Brief an Clarke, Erdm. p. 751). Dazu ist nötig eine *„raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu“* (Gerh. VII, 419), *„raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement“* (Monadol. 32; vgl. Theod. I, § 44). Nach CHR. WOLF ist der Satz vom Grunde *„menti nostrae naturale“* (Ontol. § 74). Er lautet: *„Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit“* (l. c. § 70). *„Alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist“* (Vern. Ged. I, § 928). *„Da nun unmöglich ist, daß aus nichts etwas werden kann, so muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, das ist, es muß allezeit etwas sein, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann“* (l. c. I, § 30). Gegen Wolf polemisiert CRUSIUS, Diss. philos. de usu et limit. princip. ration. determin. 1743. FEDER unterscheidet vom metaphysischen Satze des Grundes (Log. u. Met. S. 265 ff.) den *„logischen Grundsatz vom zureichenden Grunde“*, *„daß wir ohne Grund nichts für wahr halten können und sollen“* (l. c. S. 269). Das *„Princip der Folge“* stellt BAUMGARTEN auf: Nichts ist ohne ein Begründetes, alles hat seine Folge.

KANT formuliert: *„Nihil est verum sine ratione determinante“* (Princ. pr. cogn. sct. II, prop. V). Der Satz: *„alle Dinge haben ihren Grund“*, d. h. *„alles existiert nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas anderem“* gilt ausnahmslos nur von den Dingen als Erscheinungen (Üb. e. Entdeck. S. 33). Es ist eine apriorische Regel, *„daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt“*. *„Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit“* (Kr. d. r. Vern. S. 189). Dieser Satz hat folgenden Beweisgrund: *„Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann ebenso rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder,*

genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen und, wenn dieses gesetzt ist, das andere notwendig folgen müsse" (l. c. S. 189 f.). Nach G. E. SCHULZE lautet der Satz vom Grunde: „*Jedes wahre Urteil, es sei bejahend oder verneinend, muß einen Grund haben; oder die Wahrheit eines Urteils ist immer die Folge einer andern Erkenntnis, wodurch der Verstand genötigt wird, das im Urteile zwischen dem Grund- und Beziehungsbegriffe gedachte Verhältnis davon für wahr anzunehmen*" (Allg. Log. § 19). FRIES: „*Jede Behauptung in einem Satze muß einen anderweiten zureichenden Grund haben, warum sie ausgesagt wird*" (Syst. d. Log. S. 177). „*Der Satz des Grundes hat es nur mit dem subjectiven Verhältnisse der Urteile zur unmittelbaren Erkenntnis zu tun und gibt also gar kein philosophisches Grundgesetz*" (l. c. S. 178). J. G. FICHTE leitet den Satz vom Grunde aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ab. „*Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Teilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahiert, und die bloße Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Teilbarkeit übriggelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Teil = — A und umgekehrt*" (Gr. d. g. Wiss. S. 28). HEGEL betrachtet den Satz vom Grunde als die Bedingtheit der Begriffe durch andere. „*Was ist, ist nicht als Seiendes unmittelbar, sondern als Gesetztes zu betrachten*" (Log. II, 76). „*Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives, ist die wahre Wesenheit von etwas, sondern daß es sein Sein in einem andern hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist*" (Encykl. § 121).

Nach WAITZ sagt der Satz des Grundes psychologisch: „*Alle psychischen Phänomene, mit Ausnahme der sinnlich gegebenen oder der einfachen Vorstellungen, sind ableitbar aus anderen*" (Lehrb. d. Psychol. S. 561). ULRICI spricht vom „*Gesetz der Causalität*" an Stelle des Satzes vom Grunde. „*Alles Gedachte hat notwendig an der Denktätigkeit seine Ursache.*" „*Alles Unterschiedene (Mannigfaltige, Einzelne) muß als gesetzt durch eine unterscheidende Tätigkeit gedacht werden*" (Log. S. 115). HAMILTON stützt den Satz vom Grunde auf den Identitätssatz. Auch HEYMANS und RIEHL: „*Aus dem Gedanken der ursprünglichen Einheit und Sich-selbst-Gleichheit ergibt sich . . .: daß die Veränderung einen Grund haben müsse*" (Philos. Krit. II 1, 246). „*Aus der Idee des logischen Ganzen, der synthetischen Einheit der Begriffe, entspringt . . . die Forderung des Grundes, welche eine Aufgabe stellt*" (l. c. S. 238). „*Wir fordern . . . für jede begriffliche Besonderung den Nachweis ihres Zusammenhangs mit dem Ganzen und ihres Hervorgangs aus demselben*" (ib.). Nach B. ERDMANN besteht beim Beweis der zureichende Grund „*aus dem Inbegriff der Urteile, aus denen der zu beweisende Satz, die Folge, denknotwendig ableitbar ist*" (Log. I, 296).

Als Grundgesetz denkender Verarbeitung von Erfahrungen betrachtet den Satz vom Grunde SCHOPENHAUER. Der Satz ist der allgemeinste Ausdruck für Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit von Bewußtseinsinhalten aller Art. „*Alle unsere Vorstellungen sind Objecte des Subjects, und alle Objecte des Subjects sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns*

werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt" (Vierf. Wurz. d. Satz. vom zur. Gr. C. 3, § 16). Je nach der Art der Objecte nimmt der Satz verschiedene Gestalten an, die in vier Klassen zu bringen sind: 1) Satz vom Grunde des Werdens: „*Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Complex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objecte sind hinsichtlich des Ein- und Austrittes ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn miteinander verknüpft.*" „*Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objecte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung*" (l. c. § 20). Die Causalität stellt sich als physikalische, organische (Reiz) und psychologische dar. 2) Satz vom Grunde des Erkennens; dieser besagt, „*daß, wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß*" (l. c. § 29). 3) Satz vom Grunde des Seins: „*Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zueinander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dieses Verhältnis Lage, in der Zeit Folge*" (l. c. § 36). 4) Satz vom Grunde des Handelns (Gesetz der Motivation): „*Bei jedem wahrgenommenen Entschluß, sowohl anderer als unser, halten wir uns berechtigt, zu fragen ‚Warum?‘, d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen*" (l. c. § 43). Der Satz vom Grunde ist a priori, hat bloß empirische Geltung. „*Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall jegliches nur vermöge eines anderen ist. Nun ist aber der Satz vom Grund in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellect: Daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellects, in welchem sie dasteht, angewandt werden*" (l. c. § 52). Nach WUNDT ist der Satz vom Grunde das „*Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkacte voneinander*" oder das „*allgemeine Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe*". Er bedarf der Anschauung (Erfahrung) zu seinen Anwendungen, und alles Anschauliche fügt sich seinem Gebrauche. Aber er ist kein Product der Erfahrung, da er erst Erfahrungszusammenhang erzeugt; in der Erfahrung hat er nur die Bedingungen seiner Anwendung (Syst. d. Philos.², S. 77 ff., 167). Er ist ein „*Princip der allgemeinen Verbindung unserer Denkacte*", das Princip des begründenden Denkens, ein Erkenntnisgesetz (l. c. S. 80 ff., 167 f.). Er wird zu einem „*Princip der Verbindung aller Teile des gesamten Erkenntnisinhalts*", zu einem „*Princip der widerspruchslosen Verknüpfung des Gegebenen*". Er liegt der Vernunfterkenntnis (s. d.), dem Fortschritte zur Transcendenz (s. d.), zu den Ideen (s. d.) zugrunde (l. c. S. 168 ff.; Log. I², 557 ff., 606 ff.). Nach H. COHEN muß das Denkgesetz des Grundes das Idealgesetz des Denkens werden, es ist das „*Gesetz des reinen Denkens, der reinen Erkenntnis*" (Log. S. 262, 266), entspringt dem Trieb des Denkens nach rastlosem Bedingen (l. c. S. 262). Der Grund besteht nur im Legen des Grundes, im Bedingen (ib.).

Grundanschauung (Wesenschauung): bei CHR. KRAUSE = intellectuale Anschauung (Abr. d. Rechtsphilos. S. 19 f.).

Grundbegriffe = 1) Kategorien (s. d.), 2) die constituierenden, fundamentalen Begriffe einer Wissenschaft.

Grundgesetz, biogenetisches, s. Biogenetisch.

Grundgesetz, praktisches (ethisches), s. Imperativ.

Grundprocesse (seelische) (bei BENEKE) s. Proceß, Seele.

Grundsätze, logische, s. Denkgesetze.

Grundsätze (theoretische) sind: 1) die Principien (s. d.) einer Wissenschaft, 2) die Axiome (s. d.). Praktische Grundsätze sind Principien des Handelns, Maximen (s. d.). — Nach KANT liegen aller Erfahrung a priori (s. d.) Grundsätze zugrunde, die, den Inhalt jeder möglichen Erfahrung formal bestimmend, Objectivität der Erkenntnis ermöglichen. Vgl. Axiom, Imperativ, Sittlichkeit.

Grundton s. Gehörsempfindungen.

Grundwerte, psychologische, nennt R. AVENARIUS die *„Elemente"* (s. d.), *„Charaktere"* (s. d.) u. s. w., welche die Erfahrung constituieren (Krit. d. r. Erf. II, 2 ff.; CARSTANJEN, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 22, S. 193 f.).

Grundwissenschaft heißt bei CHR. WOLF die Ontologie (s. d.). KRUG nennt sie *„Fundamentalphilosophie"* (s. d.).

Gültigkeit (Geltung) ist der Erkenntniswert eines Urteils, die Anerkennung desselben als wahr, als zu Recht bestehend. Die *„objective Gültigkeit"* ist Allgemeingültigkeit (s. d.), Geltung für alle normal Denkenden und für alle mögliche Erfahrung; sie ist von der *„absoluten Realität"* zu unterscheiden, was zuerst KANT betont. Nach ihm sind z. B. Zeit und Raum *„von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinung"*, sie gelten für alle Objecte als Erscheinungen (s. d.), aber sie haben keine *„absolute Realität"*, gelten nicht für die Dinge an sich (Kr. d. r. Vern. S. 61 f.). Die ästhetischen (s. d.) Urteile haben subjective Allgemeingültigkeit. LOTZE unterscheidet von der räumlich-zeitlichen Existenz das Gelten idealer Werte. TEICHMÜLLER versteht unter dem Gelten den *„Inhalt der Meinung"* (N. Grundleg. S. 117). Nach B. ERDMANN ist ein Urteil gültig, *„wenn sein Gegenstand gewiß und die Aussage über diesen Gegenstand denknotwendig ist"* (Log. I, 272). Allgemeingültigkeit ist *„objective Gewißheit und Denknotwendigkeit"*, objective Wahrheit (l. c. I, 275). *„Geltungsbewußtsein"* ist *„das Bewußtsein der Zustimmung, Anerkennung, Billigung"* (l. c. I, 281). Es ist untrennbar von den gültigen Urteilen. Der Regel nach ist es *„die Denknotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten"* (ib.). Es gibt ein subjectives und ein objectives Geltungsbewußtsein (ib.). LIPPS erklärt: *„Alles Erkennen hat objective Geltung, insofern es mit Notwendigkeit aus der allgemeinen menschlichen Natur und ihren Gesetzen des Fürwahrhaltens herfließt"* (Grundtats. d. Seelenleb. S. 403). Nach H. CORNELIUS heißt die reale Gültigkeit von Begriffen, daß sie tatsächliche Erfahrungen in der Welt der Dinge bezeichnen (Einl. in d. Philos. S. 290). Vgl. Object, Wahrheit, Realität.

Guna: Qualität (s. d.).

Gut ist alles, was (inwiefern es) wegen seiner Eignung, einen Willen (ein Begehren) zu befriedigen, als zweckvoll beurteilt wird. Das *„gut-Sein"* ist, begrifflich, ein Product unseres Urteils über die Bedeutung eines Objects für unser oder für ein Ich (für ein Ding) überhaupt (subjectiv gut, objectiv gut). Das objectiv Gute ist das (empirisch oder ideal) allgemein Bewertete, zu Bewertende,

weil die Allgemeinheit Fördernde, es ist das überindividuelle Gute. Das An-sich (Fundament) des Guten besteht in den Eigenschaften, um derentwillen etwas als gut gewertet wird. Zu unterscheiden sind das physisch, biologisch, geistig, social, ethisch, ästhetisch, logisch, religiös Gute. Schlecht ist etwas, sofern es ein Bedürfnis nicht befriedigt, zu einem (bestimmten) Zwecke untauglich ist. Gut und schlecht mit allen ihren Modificationen sind praktische oder Wertungs-Kategorien, Beurteilungsbegriffe; sie enthalten (bewußt oder stillschweigend) die Beziehung auf ein Subject überhaupt. Vgl. Sittlichkeit.

Güter sind Gegenstände von (subjectivem oder objectivem, individuellem oder allgemeinem) Wert. Zu unterscheiden sind physische und geistige (moralische, ethische) Güter. Alles, was die Erhaltung und Entwicklung der Gesamtkräfte eines Individuums, einer Gemeinschaft fördert, was die individuell-sociale echte Cultur hebt, was die Potenzen zur Höherentwicklung zu verwirklichen geeignet ist, ist ein (wahres) Gut und erregt daher, wenn bewußt, Lust. Höchstes Gut ist das zuhöchst Gewertete, der Inbegriff aller Güter, in einer Einheit gedacht, oft mit Gott identificiert.

In der Geschichte der Philosophie wird das Gute bald in die Lust (das Lusterregende), bald in die Energieentfaltung, bald in das (individuell-social) Nützliche, bald in das Sittliche verlegt. Manchmal wird das Gute ontologisch (metaphysisch) als Princip der Dinge aufgefaßt.

SOKRATES setzt das *ἀγαθόν*, das Gute, gleich dem *καλόν* (Schönen) und *ὠφέλιμον, χρήσιμον* (Nützlichen) (XENOPHON, Memor. IV, 6, 8 f.). Die Kyrenaiker werten die Lust als gut, die Cyniker die Bedürfnislosigkeit, Leidlosigkeit und (zur Erreichung dieser) das *κατ' ἀρετὴν ζῆν*, die Tugend (Diog. L. VI 9, 104). EUKLID VON MEGARA erklärt: das Eine, Seiende ist das Gute, dieses ist unwandelbar. Das Gute ist also Weltprincip: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς καλούμενον, ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά, τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων* (Diog. L. II, 106). Das Gute sei nur das, „*quod esset unum et simile et idem semper*" (CICERO, Acad. II, 42). PLATO betrachtet die Idee des Guten als *μέγιστον μάθημα*, als höchsten Erkenntnisgegenstand (Rep. VI, 505 A ff.). Die Idee des Guten ist der Grund, das Princip alles Schönen und Wahren, d. h. die Norm, das Ethische gleichsam liegt schon dem Ästhetischen und Logischen zugrunde (*τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας* (Rep. 508 E). Ja, das Gute ist der Grund des Seins, indem das Sein besser ist als das Nichts (Phäd. 97 C). So überragt denn die Idee des Guten (das Gute an sich) die Seinsidee: *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (Rep. 509 B). Die Idee des Guten ist eins mit der göttlichen Vernunft (Phileb. 22), sie ist der Demiurg (Tim. 28 ff.). Anfangs identificiert Plato das Gute mit dem Nützlichen (Protag. 333 D, 353 C), später gibt er eine Gütertafel, auf welcher Harmonie, Schönheit, Vernunft (Wahrheit), reine Lustgefühle als Wertobjecte erscheinen (Phileb. 65 f.). ARISTOTELES gründet die Ethik auf den Begriff des höchsten Gutes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. I, 2). Gut ist *οὗ πάντ' ἐφίεται* (Eth. Nic. I 1, 1094 a 3). Es gibt ein *ἀγαθὸν ἁπλῶς* („*bonum simpliciter, per se*" der Scholastiker), *ἀγαθόν τινι, ἑτέρου ἕνεκα, δι' ἄλλο*

(*„bonum cui, secundum quid, per accidens“*) (l. c. I 1, 1094 a 18; I 4, 1096 b 13; Top. III 1, 116 b 8), *φαινόμενον ἀγαθόν* und *κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν* (scheinbares und wahres Gut), *κυρίως ἀγαθόν* (l. c. III 6, 1113 a 16; III 7, 1114 b 7; VI 13, 1144 b 7). Das Gute besteht beim Menschen in der Eudämonie, und diese wiederum beruht auf der naturgemäßen (*οἰκεῖον*) Tätigkeit, in der vernünftig-sittlichen Energieentfaltung der Seele (*ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ*, Eth. Nic. I 6, 1097 b 27; *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην· ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ*, l. c. I 6; 1098 a 16 squ.). Die Güte kommt primär den Einzeldingen zu; sie besteht allgemein in der Verwirklichung des Naturzwecks (des Gattungsbegriffes) derselben. Alles Wirkliche ist gut an sich (vgl. E. ARLETH, Die metaphys. Grundlag. d. Aristotel. Eth. S. 39, 51). — Äußerer Güter bedarf man, um an der Ausübung der Tugend nicht gehindert zu werden (*διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα*, l. c. VII 14, 1153 b 17 squ.). Aber sie sind nur Mittel, nicht Zweck (l. c. I 9, 1099 a 34). Aristoteles unterscheidet: Güter der Seele, des Leibes, äußere Güter; ferner: unmittelbare und mittelbare Güter (Eth. Nic. I 8, 1098 b 12; Polit. VII 1, 1323 a 24; Eth. Nic. I 4, 1096 b 13 squ.; VII 10, 1151 a 35 squ.; Rhetor. I 6, 1362 a 17 squ.). Ein Gut ist um so wertvoller, je beständiger es ist und je mehreren es zuteil wird. Seelische Güter sind denen des Körpers vorzuziehen (Top. III 1, 116 a 13; Eth. Nic. I 1, 1094 b 7; I 8, 1098 b 12 squ.; Polit. VII 1, 1323 b 16; De partib. animal. I 5, 645 b 19; vgl. ARLETH l. c. S. 65 ff.). Die Stoiker werten als gut das Nützliche im Sinne des Natur- und Vernunftgemäßen (*ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ οὗ τι ὄφελος . . . ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ*, Diog. L. VII 1, 94). Es gibt geistige (innere) und äußere Güter; wahre Güter sind nur die Tugenden, das übrige ist *ἀδιάφορα* (s. d.): *τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτός· τὰ μὲν περὶ ψυχὴν ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις· τὰ δ' ἐκτὸς τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον καὶ τὴν τούτων εὐδαιμονίαν* (Diog. L. VII 1, 95); *ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά* (l. c. VII 1, 96); *ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά* (l. c. VII 1, 102; Stob. Ecl. II 6, 202); *λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι . . . εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἔστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ . . . δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι* (Diog. L. VII 1, 101); *ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα, φρόνησιν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς* (Stob. Ecl. II 6, 90). Nach MARC AUREL ist das für jeden Teil der Natur gut, was mit dem großen Ganzen übereinstimmt, was zur Erhaltung des Weltplanes dient (In se ips. II, 3). Höchstes Gut des Menschen ist die *αὐτάρκεια*, die Selbstgenügsamkeit (l. c. III, 6). EPIKUR betrachtet die Lust als solche als ein Gut (Diog. L. X, 129, 141). Die Lust ist *ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν* (l. c. X, 129). Der Akademiker KRANTOR nennt als Güter: Tugend, Gesundheit, Reichtum, Lust (Sext. Empir. adv. Math. XI, 51 squ.). PLOTIN bestimmt das *„Gute an sich“* als Überseiendes, Göttliches, als Grund aller Tätigkeit, als Ziel alles Strebens, als Aseïtät (s. d.) und Quelle alles Lebens (Enn. I, 7, 1; I, 8, 2). Durch Teilhaben an dem Urguten sind die Dinge gut (l. c. I, 7, 2).

Die Seele gelangt durch Tugend (s. d.) zum Guten (l. c. I, 7, 3). Naturgemäße Tätigkeit ist für die Seele das Gute (l. c. I, 7, 1).

Nach AUGUSTINUS ist alles Sein an sich gut (Conf. VII, 12): „*Quidquid est, bonum est*“ (De ver. relig. 21; „*Omne ens inquantum ens est, est bonum*“, THOMAS, Sum. th. I, 5, 3). Unter dem höchsten Gut („*summum bonum, bonum per ipsum*“, ANSELM, Monol. 1) verstehen die Scholastiker Gott (s. d.). Nach ALBERTUS MAGNUS ist das Gute das, „*quod ultimam sui perfectionem adeptum est*“ (Ad Eth. Nic. I, 2, 1). Nach THOMAS ist gut (subjectiv), „*quod omnia appetunt*“ (Sum. th. I, 5, 1 c). Gut ist etwas, „*inquantum est appetibile et terminus motus appetitus*“ (l. c. I, 5, 6 c); „*uniuscuiusque rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam*“ (l. c. II, 18, 5 c). In das „*Naturgemäße*“ setzt auch DUNS SCOTUS das Gute: „*Actus tunc bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quae nata sunt convenire sibi naturaliter, et concurrere ad esse eius naturale*“ (In l. sent. 2, d. 40). SUAREZ erklärt: „*Bonitas dicit perfectionem rei connotando convenientiam seu denominationem consurgentem ex coëxistentia plurium*“ (Met. disp. 10, 1). — L. VIVES: „*Bonum est simpliciter, quod prodest simpliciter; bonum cuique, quod ei prodest*“ (De an. III, p. 145 f.). Vgl. CAMPANELLA, Dial. I, 4.

Auf das Streben als dessen Object bezieht das Gute HOBBES: „*Quicquid ... appetitus in homine quocunque obiectum est, eidem illud est, quod ab ipso appellatur bonum*“ (Leviath. I, 6). Gut ist das Lusterregende. Es gibt kein absolutes Gut (Hum. Nature ch. VII, 3). Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung: „*Bonorum autem primum est sua cuique conservatio*“ (De hom. C. 11, 5 f.). Auch SPINOZA bestimmt das Gute subjectivistisch als Strebensobject: „*Constat ..., nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus*“ (Eth. III, prop. IX, schol.). Die Relativität und Subjectivität des Gut-Sein ist zu betonen: „*Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala et etiam indifferens esse*“ (l. c. IV, praef.). Das Gute ist das wahrhaft Nützliche, das menschlich-vernünftige Sein Erhaltende und Fördernde. „*Per bonum ... intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus*“ (Eth. IV, praef.). „*Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile*“ (l. c. IV, def. I). „*Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest, hoc est, quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet*“ (l. c. IV, prop. VIII). „*Nihil certo scimus bonum aut malum, nisi id, quod ad intelligendum re vera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus*“ (l. c. IV, prop. XXVII). „*Summum mentis bonum est Dei cognitio*“ (l. c. IV, prop. XXVIII). „*Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, actus necessario bona est*“ (l. c. IV, prop. XXXI). Das Gute wünscht der Tugendhafte auch seinen Nebenmenschen: „*Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem*“ (l. c. IV, prop. XXXVII). GEULINCX bestimmt: „*Bonum est, quod amamus; malum, quod aversamus; utile est medium boni*“ (Eth. III, § 5 f.). Nach LOCKE heißt ein Gut, was die Lust in uns zu wecken oder zu steigern oder die Unlust zu

mindern vermag (Ess. II, ch. 20, § 2). CUMBERLAND erklärt: „*Bonum est, quod rei cuiuslibet, vel plurium facultates conservat, vel insuper adauget et perficit*" (De leg. nat. C. 3, p. 161). LEIBNIZ unterscheidet das Gute in das Angenehme und Nützliche (Nouv. Ess. II, ch. 20, § 2). Der freie Wille geht auf das Gute (Theod. I, § 147, so schon die Scholastiker). Das „*metaphysische*" Gut besteht in der Vollkommenheit der Dinge, das „*physische*" im Wohle der Geister, das „*moralische*" im Sittlichen (l. c. II, Anh. IV, § 29 ff.). „*Physische*" Güter sind alle Lustgefühle, alle Kraftbetätigungen, die uns nicht lästig werden (l. c. II B, § 251). Nach CHR. WOLF ist gut, „*was uns und unseren Zustand vollkommener machet*" (Vern. Ged. I, § 422). „*Bonum est, quidquid nos statumque nostrum perficit*" (Psychol. empir. § 554). „*Beatitudo philosophica seu summum bonum hominis est non impeditus progressus ad maiores continuo perfectiones*" (Philos. pract. I, § 374). Wie Wolf definiert auch BILFINGER (Diluc. § 289). Nach FERGUSON ist ein Gut „*alles, was die Wohlfahrt der Gesellschaft oder irgend eines geliebten Gegenstandes befördert*" (Grunds. d. Moralphilos. S. 63). „*Alles, wovon wir glauben, daß es in sich selbst eine Vollkommenheit ausmache oder uns einen Vorzug gewähre, halten wir für gut*" (ib.; vgl. S. 122 ff.). Nach ROUSSEAU wird das „*Gute*" durch das Gefühl bestimmt (Emil IV, S. 156). VOLNEY nennt ein Gut alles, was zur Erhaltung und Vervollkommnung des Menschen geeignet ist (Ruinen, nat. Ges. C. 4, S. 232). Nach J. BENTHAM ist gut die Lust oder die Ursache von Lust.

Nach KANT ist praktisch (sittlich) gut das, „*was aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt*" (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn.; WW. IV, 261), was dem Vernunftgesetze gemäß ist (Kr. d. prakt. Vern. 1. Tl., 1. B., 2. Hptst.). Gut ist, „*was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt*". Was zu etwas, als Mittel, gut ist, ist das Nützliche; an sich gut ist, was für sich gefällt (Krit. d. Urt. I, § 4). Das Gute führt ein reines (unsinnliches) Wohlgefallen mit sich (l. c. § 5). „*Gut*" heißt das, was geschätzt, gebilligt wird, was Achtung erweckt (ib.). Höchstes Gut heißt die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft (Kr. d. prakt. Vern. 1. T., 2. B., 1. Hptst.). Tugend (s. d.) ist das oberste Gut, das vollendete Gut aber schließt auch Glückseligkeit ein (l. c. 2. Hptst.). Glückseligkeit in genauer Proportion mit der Sittlichkeit macht das höchste Gut aus (WW. III, 537). Dieses ist ohne Freiheit, Unsterblichkeit, Gott nicht möglich (WW. V, 140; vgl. III, 535). Das einzige wahrhafte Gute ist der sittliche Wille: „*Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille*" (WW. IV, 241). G. E. SCHULZE definiert: „*Der Gegenstand des Begehrens heißt ein Gut*" (Psych. Anthropol. S. 406). Nach J. G. FICHTE ist das höchste Gut „*die vollkommene Übereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*" (Bestimm. d. Gelehrt. 1. Vorles.). Nach HEGEL ist das Gute „*der Inhalt des allgemeinen, an und für sich seienden Willens*" (Encykl. § 507), das „*an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens*" (l. c. § 508), die „*realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt*" (Rechtsphilos. S. 171 f.; vgl. Log. III, 320). K. ROSENKRANZ bestimmt das Gute als den allgemeinen Begriff des freien Willens (Syst. d. Wiss. S. 437 ff.). Nach ESCHENMAYER hat das Gute „*immer einen Zweck, der auf die Gemeinschaft vernünftiger Wesen hinausgeht*" (Psychol.

S. 380). „*Wir halten etwas nur darum für gut, weil es dem Standpunkt des Ich übergeordnet ist.*" Das Gute kann nicht durch Begriffe oder Gefühle gemessen, sondern nur durch den Willen erstrebt werden (l. c. S. 419). Nach CHR. KRAUSE ist das Gute „*das Wesentliche des Lebens*", das, „*was im Leben wirklich gemacht (dargelebt) werden soll*" (Abr. d. Rechtsphilos. S. 5). Nach SCHOPENHAUER bezeichnet „*gut*" „*die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Wollens*". Alles Gute ist relativ, es gibt kein „*höchstes Gut*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 65). BENEKE nennt gut alles die eigene und fremde geistige Entwicklung Fördernde. Güter und Übel sind „*die geistigen Förderungen und Herabstimmungen nicht weniger als die sinnlichen*" (Sittenlehre II, 26). Nach SCHLEIERMACHER ist gut jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur, Harmonie der Gegensätze (Philos. Sittenl. § 91 ff., § 135). „*Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist*" (l. c. § 91). Das höchste Gut ist der Inbegriff aller einzelnen Güter (l. c. § 141). Das Böse ist an sich nichts und kommt nur mit dem Guten zum Vorschein, es ist nur der negative Factor im Proceß der werdenden Einigung, es ist „*das ursprüngliche Nicht-vernunft-sein der Natur*" (l. c. § 91). Sociale Güter sind Staat, bürgerliche Gemeinschaft, Schule, Kirche. LOTZE sieht im Guten Grund und Zweck des Seienden (Mikrok.). Gut sind die Formen des Wollens und der Gesinnung, die unser Gewissen billigt und gebietet (Mikrok. III², 605). Güter sind förderliche Eindrücke, wenn sie einem beständigen Bedürfnisse unserer Natur entgegenkommen (l. c. S. 606). Das Dasein des Bösen ist nicht voll zu begreifen (l. c. S. 605).

Auf das Gefühl bezieht das Gute FECHNER. Gut ist die Lust schlechthin (Üb. d. höchste Gut S. 6 ff.). Gut ist, was geeignet ist, den Glückseligkeitszustand der Welt zu fördern (Tagesans. 131; vgl. Zend-Avesta I, 232, 243). Nach SCHUPPE bedeutet „*gut*": „*es gewährt mir Lust*", „*ich will*" (Grdz. d. Eth. S. 19). An sich gut ist „*die Lust an der bewußten Existenz oder am Bewußtsein*" (l. c. S. 108). Nach GIZYCKI ist alles gut, was unmittelbar oder mittelbar Ursache angenehmer Bewußtseinszustände ist oder was unangenehme Bewußtseinszustände hintanhält (Moralphilos. S. 10). Gut ist der Name für „*Freude erzeugen oder Leid verhindern*" (l. c. S. 12). Individuell und social Gutes sind zu unterscheiden (l. c. S. 18). Sittlich gut ist, was die allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit befördert (l. c. S. 4). KREIBIG definiert „*gut*" als Lust erregend (Wertth. S. 18). „*Autopathisch*" gut heißt „*dem Wertenden eigene Lust bringend*", „*heteropathisch*" so viel wie „*fremden Subjecten Lust bringend*", „*ergopathisch*" so viel wie „*lustauslösend bei objectivem Genießen*" (l. c. S. 21). Höchstes Gut ist „*die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung der geistigen und leiblichen Kräfte des Menschen*" (l. c. S. 18).

Auf das Wollen, Begehren bezieht das Gute VOLKMANN: „*Nicht weil etwas ‚sub specie boni vel mali' erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als ‚bonum' oder ‚malum', weil und solange wir es begehren oder verabscheuen*" (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 423). HARMS erklärt ähnlich: „*Nicht weil wir etwas als gut erkannt haben, wollen wir es, sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Erst durch den Act des Wollens ist das Gedachte ein Gut*" (Abhandl. zur system. Philos. S. 71 f.). Ähnlich WITTE (Wes. d. Seele S. 168). J. H. FICHTE: „*Jeder dauernd befriedigte Trieb erzeugt einen Zustand im Subjecte, der als ein eigentümlich Begehrenswertes, als ein ‚Gut' empfunden wird*" (Psychol. II, 152). Gut ist

nach ULRICI, was einen Wert (s. d.) für uns hat (Gott u. d. Natur S. 604). Nach AHRENS ist gut alles, *„was der vernünftigen Natur des Menschen und den darin begründeten wahren Bedürfnissen angemessen, also überhaupt erstrebenswert ist“* (Naturrecht I, 226, 251). Das höchste Gut liegt *„in der Erstrebung und der praktischen Darbildung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott“* (l. c. I, 251). E. LAAS bestimmt: *„Ein Gut ist jedem in jedem Momente dasjenige, d. h. es erscheint ihm momentan als ein solches, was ihm Lust bereitet, ein Bedürfnis befriedigt und von Schmerzen befreit“* (Ideal. u. Positiv. II, 219). Höchstes Gut ist *„die möglichste Schmerzlosigkeit und der höchste Überschuß von Lust und Unlust für alle fühlenden Wesen“* (l. c. II, 293). Nach W. JAMES besteht das Wesen des Guten darin, daß es eine Forderung befriedigt (Wille z. Glaub. S. 182). Nach SIDGWICK ist gut, was ein Mensch vernünftigerweise wünschen müßte (*„what a man may reasonably desire“*, Meth. of Eth.[6], p. 401). F. BRENTANO erklärt: *„Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes“* (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 17). Das Liebens- und Hassenswerte bemerken wir mit ursprünglicher Evidenz (l. c. S. 21). Nach NIETZSCHE bedeutet *„gut“* vom Standpunkte der *„Herrenmoral“*, was die Macht, den Willen zur Macht erhöht, befriedigt, zugleich das Vornehme, Edle; vom Standpunkt der *„Sklavenmoral“* ist *„gut“* das Nützliche, Friedliche, Duldsame, Gehorsame etc. (Jens. von Gut u. Böse[3], S. 228 ff.; vgl. Sittlichkeit). Die Begriffe *„gut“* und *„schlecht“* will Nietzsche im Sinne der Herrenmoral, der Übermenschen-Idee (s. d.) umwerten.

Als das Zweckvolle, den einzelnen wie die Gesamtheit Fördernde gilt das Gute bei vielen Ethikern und Sociologen. Nach LIPPS ist gut, *„was unserer seelischen Natur gemäß ist und sie befriedigt“* (Grundt. d. Seelenl. S. 617). Nach PAULSEN ist *„gut“*, worauf der Wille *„mit seiner ganzen Natur gerichtet ist, nämlich auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung“* (Syst. d. Eth. I[5], 320). *„Gewisse Verhaltungsweisen sind gut, sofern sie die Tendenz haben, menschliche Lebensgüter zu erhalten und zu mehren“* (Einl. in d. Philos.[3], S. 437). Höchstes Gut ist für den einzelnen ein *„vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, in dem es zu voller Entfaltung und Betätigung aller leiblich-geistigen Kräfte des Menschen kommt“* (l. c. I, 17). Nach WUNDT ist das Gute *„kein Glücksgut, sondern ein objectives geistiges Erzeugnis“* (Eth.[2], S. 503). Nach H. SPENCER ist gut, was einem Zwecke angemessen ist (Princip. d. Eth. I, § 8). *„Stets und überall . . . werden Handlungen gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepaßt sind“* (l. c. S. 26). Das beste Handeln ist das am meisten Leben und Glück fördernde (l. c. S. 27, § 16, S. 49). HÖFFDING nennt eine Handlung gut, *„wenn sie die Wohlfahrt bewußter Wesen bewahrt und entwickelt“* (Eth. S. 43). *„Gut“* und *„böse“* enthalten ein Zweckurteil nach IHERING (Zweck im Recht II, 214). Alles Gute ist relativ (l. c. S. 215). Nach RATZENHOFER ist gut die artgemäße Entwicklung (Posit. Eth. S. 39 ff.). Nach P. RÉE ist *„gut“*, social geurteilt, das Löbliche, Belohnenswerte, schlecht das Verwerfliche. Sonst sind gut und allgemein-nützlich identisch (Philos. S. 25, 51). — Nach SIMMEL ist das Gute so viel wie *„dasjenige, was eben verwirklicht werden soll“* (Einl. in d. Moralwiss. I, 47).

Als Wertprädicate bestimmt gut und böse A. DÖRING, und zwar als Wertprädicate für Handlungen und Gesinnungen, d. h. Willensrichtungen (Philos. Güterlehre S. 224). *„Ein Gut ist etwas, das Wert hat“* (l. c. S. 2), *„ein Object*

oder Verhältnis, das dadurch für uns Wert hat, daß es Lust erregt, indem es ein Bedürfnis befriedigt“ (l. c. S. 76). Höchstes Gut ist „*das Bewußtsein objectiven Wertes*“ oder „*die begründete Selbstschätzung*“ (l. c. S. 323). Nach EHRENFELS ist ein Gut „*das Object einer positiven Wertrelation*“ (Werttheor. I, 71). C. STANGE: „*Das in sittlicher Beziehung Wertvolle bezeichnen wir als gut; das in sittlicher Beziehung Unwerte bezeichnen wir als böse*“ (Einl. in d. Eth. II, 11). Es sind elementare ethische Wertprädicate (ib.). „*Im ethischen Sinne gut ist das, was der Pflicht gemäß ist, böse, was der Pflicht zuwider ist*“ (l. c. S. 19). Sittliche Güter sind „*solche Producte, resp. Mittel des menschlichen Handelns, bei denen das menschliche Handeln, durch welches jene Güter produciert werden oder dem jene Güter als Förderungsmittel dienen, als sittliches Handeln in Betracht kommt*“ (l. c. II, 16 f.). Vgl. Sittlichkeit, Tugend, Übel, Optimismus.

Güterlehre (Agathologie) heißt der Teil der Ethik (s. d.), der das Wesen und die Arten der geistig-sittlichen Güter oder Werte behandelt. Als Güterlehre erscheint die Ethik besonders bei SCHLEIERMACHER, ferner bei A. DÖRING, dem sie die philosophische „*Centralwissenschaft*“ ist (Philos. Güterlehre S. 21; vgl. üb. den Begr. d. Philos. 1878). Die Güterlehre ist „*die Wissenschaft von den Werten*“, von den allgemeingültigen Werten und vom Gesamtwert (Güterlehre S. 6 ff.). Eine Gütertafel findet man u. a. bei KIRCHNER (Eth. S. 142 ff.).

H.

Haben drückt das Besitzverhältnis, die (ruhende) Macht des Ich über eine Sache aus, es bezeichnet allgemein das Verhältnis des Ich zu seinen Modificationen und wird auf die Objecte der Außenwelt übertragen. — ARISTOTELES rechnet das Haben (*ἔχειν*) zu den Kategorien (s. d.) (Met. V 23, 1023a 8 squ.). Nach TRENDELENBURG leihen wir die Kategorie „*haben*“ an die Sinnendinge (Neue Grundleg. S. 175). Das Ich als Substanz „*hat*“ als Accidentien seine Tätigkeiten (l. c. S. 176). Das Wissen des Ich, daß es selbst die Substanz sei seiner Tätigkeiten, wird durch das Wort „*haben*“ ausgedrückt (ib.). SCHUPPE erklärt: „*Die Aussage des Teiles vom Ganzen bedarf gewöhnlich des Verbums ‚haben‘. Sein Sinn ist der der auseinandergesetzten Zusammengehörigkeit. Object des Verbums ‚haben‘ ist nur etwas, was in diesem Sinne als Teil eines Ganzen gilt, und Subject desselben ist das Ganze*“ (Log. S. 120). „*Das Verbum ‚haben‘ hat ohne Object überhaupt gar keinen Sinn; seine Bedeutung geht darin auf, daß etwas, eben das Object, zu dem Ganzen, welches das Subject ist, als Teil oder Bestandteil oder Eigenschaft, Element, Moment, vorübergehende Affection gehört, irgendwie mit ihm dauernd oder vorübergehend, äußerlich oder innerlich zusammengehört*“ (l. c. S. 146).

Habitus: Gewohnheit (s. d.), Eigenschaft, Fertigkeit, Erscheinungsweise. — Nach ARISTOTELES bedeutet Habitus (*ἕξις*) eine Fertigkeit, eine (dauernde) Verhaltungsweise (Met. V 20, 1022b 4; V 19, 1022b 4 squ.; Categor. 8, 8b 27; Eth. Nic. II 4, 1105b 25). Die Tugenden sind *ἕξεις ψυχῆς* (Eth. Nic. I 13, 1103a 9; II 2, 1104b 19). Sie sind von den *φυσικαὶ ἕξεις* zu unterscheiden (l. c. VI 13, 1144b 8). Die *πρακτικὴ ἕξις* wird von der *ποιητικὴ ἕξις* unter-

schieden (l. c. VI 4, 1140a 4 squ.). Nach THOMAS ist habitus *„quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem“* (Sum. th. II, 50, 1). NICOLAUS TAURELLUS definiert: *„Habitus nil aliud sunt, nisi acquisita quaedam vel intelligendi, vel alicuius expetendi promptitudo, non animae sed corpori adscribenda“* (Philos. triumph. tr. 1, p. 63). Nach CHR. WOLF ist habitus eine *„agendi promptitudo“* (Psychol. empir. § 428). KREIBIG versteht unter Habitus eines Subjects den *„Inbegriff der seelischen und körperlichen Beschaffenheiten und der Relationen zwischen diesen Beschaffenheiten“* (Werttheor. S. 192).

Haecceïtas: Diesheit, Dieses-Sein, die individuelle Wesenheit (*„entitas positiva“*, *τόδε τι* des ARISTOTELES). Der Ausdruck bei den Scotisten üblich. *„Haecceïtas est singularitas“* (bei PRANTL, G. d. L. III, 280; vgl. 219). *„Haecceïtas nihil aliud est, nisi quidam modus intrinsecus, qui immediate contrahit et primo quidditatem ad esse . . . et nominatur differentia individualis“* (l. c. III, 290). GOCLEN: *„Haecceïtas — ab Haec pro differentia individuante“*, so viel wie *„ipseïtas“* (Lex. philos. p. 626). Nach CHR. WOLF ist die *„Diesheit“* der *„Grund der einzelnen Dinge“* (Vern. Ged. I, § 180).

Hallucination ist eine *„Sinnestäuschung“*, nämlich eine Erinnerungsvorstellung, die durch ihre Ähnlichkeit mit einer Sinneswahrnehmung als solche beurteilt wird, als ein wirkliches Object gilt. Der Reiz (s. d.) zur Hallucination liegt allein im Organismus, in verschiedenen (momentanen, vergänglichen oder dauernden) Störungen desselben. Central erregte Empfindungen sind an der Hallucination beteiligt, sie besteht nicht aus bloßen Erinnerungsbildern. Von der Illusion (s. d.) ist sie zu unterscheiden.

ESQUIROL nennt den einen Hallucinanten, *„qui ait la conviction intime d'une sensation actuellement perçue lorsque nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée des sens“* (Des maladies mentales 1838, I, p. 80). Nach GRIESINGER liegen in den Hallucinationen vor *„subjective Sinnesbilder, welche nach außen projiciert werden und scheinbare Objectivität und Realität bekommen“* (Pathol. u. Therap. d. psych. Krankh.², S. 85). VOLKMANN erklärt: *„Die Hallucination nimmt eine bloß reproducierte Vorstellung für eine Empfindung, erhebt sich aber dadurch über eine bloße Täuschung der innern Wahrnehmung, daß sie die Empfindung veräußerlicht, d. h., wenn diese betont ist, localisiert, wenn sie unbetont ist, projiciert“* (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 146). FECHNER erklärt die Hallucinationen für *„Täuschungen, die ganz oder beinahe den Charakter von außen erweckter Sinneswahrnehmungen für den Getäuschten annehmen, ohne daß in der äußern Wirklichkeit etwas zu ihrer Anregung vorhanden ist“* (Elem. d. Psychophys. II, 505). ZIEHEN betrachtet die Hallucination als einen *„Fall krankhaften Empfindens“*. *„Hier fehlt die Primärempfindung ganz, ebenso jeder äußere Reiz“* (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 178). *„Normalerweise werden die Empfindungszellen nur von der Peripherie aus erregt . . . Anders bei den Hallucinationen. Hier sind es die Erinnerungsbilder, welche ohne äußeren Reiz sinnlich lebhafte Empfindungen hervorrufen“* (l. c. S. 180). WUNDT erklärt: *„Unter den Veränderungen der Vorstellungsgebilde besitzen die auf peripherer oder centraler Anästhesie beruhenden Vorstellungsdefecte im allgemeinen eine beschränkte Bedeutung; sie üben auf den Zusammenhang der psychischen Vorgänge keine tieferen Wirkungen aus. Wesentlich anders verhält sich dies mit der durch centrale Hyperästhesie hervorgerufenen relativen*

Steigerung der Empfindung. Ihre Wirkung ist namentlich deshalb eine sehr eingreifende, weil durch sie reproductive Empfindungselemente die Stärke äußerer Sinneseindrücke erreichen können. Infolgedessen kann es geschehen, daß entweder reine Erinnerungsbilder als Wahrnehmungen objectiviert werden: Hallucinationen; oder daß, wenn direct erregte und reproductive Elemente sich verbinden, durch die Intensität der letzteren der Sinneseindruck wesentlich verändert erscheint: phantastische Illusionen. Praktisch sind beide nur insofern zu unterscheiden, als sich in sehr vielen Fällen bestimmte Vorstellungen als phantastische Illusionen nachweisen lassen, während das Vorhandensein einer reinen Hallucination fast immer zweifelhaft bleibt, da irgend welche directe Empfindungselemente sehr leicht übersehen werden können. In der Tat ist es nicht unwahrscheinlich, daß weitaus die meisten sogenannten Hallucinationen Illusionen sind", d. h. „*Assimilationen mit starkem Übergewicht der reproductiven Elemente*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 325 f.; Grdz. d. physiol. Psychol. II, 430 ff.). Nach KÜLPE sind Hallucinationen central erregte Empfindungen von sinnlicher Lebhaftigkeit (Gr. d. Psychol. S. 187). STÖRRING charakterisiert die Hallucination durch die Überzeugung des Hallucinierenden, eine wirkliche Wahrnehmung zu haben (Psychopathol. S. 31 f.), bestimmt sie als Sinnes-, nicht als Urteilstäuschung (gegen GRASHEY, Über Hallucinationen, München. Medicin. Wochenschr. 1893, u. a.), erörtert den Unterschied elementarer und complexer Hallucinationen, untersucht die verschiedenen Arten der Hallucinationen (Gesichts-, Bewegungs-, Geschmacks-, Tast-Hallucinationen). Bei den „*Pseudo-Hallucinationen*" fehlt der Charakter der Objectivität (l. c. S. 69). Die Theorien der Hallucination zerfallen in die „*centralen*" („*rein psychischen*") und die „*psycho-sensoriellen*"; letztere treten als „*centripetale*" oder „*centrifugale*" Theorie auf (l. c. S. 72). Nach Störring wird bei der Hallucination durch einen Sinneseindruck eine intensive Vorstellung ausgelöst, welche auf Grund einer gesteigerten Ansprechsfähigkeit der Hirnrinde mit jenem eine Verschmelzung eingeht (l. c. S. 88 ff.). — TAINE bezeichnet die objectiven Vorstellungen als „*Hallucinationen*" (s. Object). Vgl. BINET, L'hallucinat.; PARISH, Üb. d. Trugwahrnehm. 1894; SULLY, Die Illusionen 1883; HELLPACH, Grenzwiss. S. 309 u. a.

Handlung (Action) ist eine zweckvolle Betätigung, die Ausführung einer Willensintention, auch der Erfolg einer solchen; sie besteht in einer Reihe von Momenten, die psychologisch als Gefühle, Vorstellungen, Spannungsempfindungen sich darstellen. Zu unterscheiden sind äußere Handlung, die eine Veränderung in der Außenwelt durch Bewegung erzeugt, und innere Handlung, die nur das geistige Leben des Ich modificiert. In der Impulsivität oder Motivation (s. d.) der Handlungen bekundet sich deren Willenscharakter.

Nach ARISTOTELES ist die Handlung eine in sich vollendete Tätigkeit. Sie ist *πρᾶξις*, praktisches Tun, oder *ποίησις*, technisch-künstlerisches Schaffen (Eth. Nic. VI 4, 1104a 4; VI 4, 1140b 4 squ.; IX 7, 1168a 7).

HUME sieht in den Gefühlen der Lust und Unlust die Haupttriebfedern unserer Handlungen (Treat. III, sct. 10). Nach PLATNER ist eine Handlung „*eine Reihe von Tätigkeiten, mittelbar gerichtet auf einen entfernteren Endzweck*" (Philos. Aphor. II, § 485). Nach G. E. SCHULZE ist eine Handlung jede freie Wirksamkeit unserer Kräfte (Anthropol. S. 425). KRUG: „*Handeln im weiteren Sinne heißt oft auch so viel als tätig sein oder wirken überhaupt, im*

engeren Sinne aber bedeutet es das Verwirklichen eines bestimmten Zweckes" (Handb. d. Philos. I, 56). — Aus praeempirischen Handlungen des Ich (s. d.) leitet J. G. FICHTE die Außenwelt ab. SCHELLING betont: „*Was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen*" (Syst. d. transc. Ideal. S. 380). Den scholastischen Satz: „*Operari sequitur esse*", das Handeln wird durch das Sein bestimmt, macht sich SCHOPENHAUER zu eigen (s. Charakter). Nach SUABEDISSEN ist jede Willenstätigkeit eine „*Handlung*". Im engeren Sinne ist Handlung „*eine nach außen vortretende Willenserweisung*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 140). BENEKE leitet das Handeln aus „*unerfüllten*" Urvermögen, „*Strebungen*" ab. Indem diese „*noch beweglich sind, so können sie von den Begehrungen und Wollungen her auf anderes, mit diesen in Verbindung Stehendes, übertragen werden; und vermöge dieser Übertragung wird das Handeln gewirkt. Durch ihr Hinüberkommen werden gewisse Angelegtheiten . . . in eigentümlicher Weise ausgebildet oder zur Erregtheit gebracht*" (Neue Psychol. S. 213 ff.). Es gibt „*inneres*" und „*äußeres Handeln*" (Lehrb. d. Psychol.[3], § 205 ff., 210; Psychol. Skizz. I, 410 ff.).

VOLKMANN versteht unter Handlung das „*realisierte Wollen*". „*Die Handlung ist . . . eine äußere oder innere (actio transiens vel immanens), je nachdem die Veränderung, in der das Wollen sich realisiert, in die Außen- oder in die Innenwelt fällt*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 460). Nach HÖFFDING ist die Handlung die Ausstrahlung des inneren Wesens des Ich (Psychol. S. 451). Nach WUNDT besteht die äußere Handlung in der „*Apperception einer Bewegungsvorstellung*". Die äußeren Handlungen sind Folgezustände von Apperceptionen, von inneren Willenshandlungen (s. d.), Endmomente von Affecten (s. d.) (Eth.[2], S. 443; Gr. d. Psychol. S. 215 ff.). ZIEHEN definiert: „*Actionen oder Handlungen (bewußte, willkürliche oder Willenshandlungen): auf einen oder mehrere Reize erfolgt eine meist zweckmäßige, durch intercurrierende Reize und durch Erinnerungsvorstellungen in ihrem Ablauf modificierte Bewegung mit psychischem Parallelvorgang*" (Leitfad. d. physiol. Psychol.[2], S. 22). Zu unterscheiden sind Trieb-, intellectuelle und Affecthandlungen (l. c. S. 199). Ähnlich MÜNSTERBERG (Die Willenshandl. 1888) u. a. Nach KREIBIG ist „*Handlung*" „*die in die Außenwelt tretende Wirkung des Willens, welche als Bewegung oder Bewegungshemmung gegeben ist*" (Werttheor. S. 73). H. CORNELIUS versteht unter Handlung „*eine Änderung, soweit sie durch eine Mitwirkung unserer Persönlichkeit bedingt ist*" (Psycholog. S. 387). Nach EHRENFELS ist die Handlung „*ein Act des Strebens oder Wollens, durch welchen beabsichtigte Wirkungen hervorgerufen werden*". Als Absicht kann „*jedes einzelne Glied aus der ganzen vorgestellten Causalkette von dem Strebens- oder Willensact bis inclusive zum begehrten Zweck herausgehoben werden*" (Syst. d. Werttheor. II, 16). Vgl. Willenshandlung, Action, Tätigkeit.

Hang s. Neigung.

Haphē (*ἁφή*): Berührung (s. d.). PLOTIN spricht von einer unmittelbaren „*Berührung*" des Guten (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή*, Enn. VI, 7, 25 f.).

Haplose (*ἄπλωσις*, Vereinfachung): Lostrennung der Seele vom Leibe und Vereinigung derselben mit Gott im Zustande der Ekstase (s. d.), Einkehr der Seele bei sich selbst, zu ihrem wahren, reinen Wesen: MARC AUREL, In

se ips. IV, 26, besonders aber bei PLOTIN, Enn. VI, 9, 11; PROKLUS, Theol. Plat. I, 24 f.; JAMBLICH, bei Procl. in Tim. 64 C. Vgl. Berührung.

Haptisch: dem Tastsinne angehörend.

Harmonie (*ἁρμονία*): Zusammenfügung einer Vielheit zur Einheit, Zusammenstimmung, Übereinstimmung, Anpassung der Teile eines Ganzen aneinander zu einer Ordnung, Verbindung der Gegensätze in und zu einer Einheit. Die musikalische Harmonie beruht auf dem Fehlen von Schwebungen (s. d.) und Klang-Rauhigkeiten in einer Tonverbindung (HELMHOLTZ, Lehre von d. Tonempfind.[2], S. 297 ff.; Vortr. u. Red. II[4], 121 ff.; vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psychol. II, 65; STUMPF, Conson. u. Disson. Beitr. zur Akust. u. Musikwiss. 1. H. 1898). In der Ästhetik (s. d.) und in der Ethik (Harmonie der Charaktereigenschaften, der Interessen, der individuellen und socialen Triebe u. s. w.) ist der Begriff der Harmonie von Bedeutung. Die Harmonie der Welt, d. h. die gesetzmäßige, causal-teleologische Zusammenfügung der Dinge und Kräfte zu einer Weltordnung, ist von philosophischer Wichtigkeit.

Die Pythagoreer übertragen den musikalischen Harmoniebegriff auf das All. In diesem sind alle Gegensätze zur Einheit vereinigt. Alles in der Welt ist nach harmonischen Verhältnissen geordnet, ist selbst Harmonie und Maß: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν* (Aristot., Met. I 5, 986a 3); *κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους* (Diog. L. VIII 1, 29). Die Seele (s. d.) ist eine Harmonie (so auch nach ARISTOXENOS, DIKAEARCH, GALEN). Auch die Tugend (s. d.) ist eine Harmonie (*τὴν δ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι . . . καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα*, Diog. L. VIII 1, 33). Die Sphärenharmonie entsteht aus dem Zusammenklang der um das Centralfeuer (*ἑστία*) sich bewegenden Planeten zu einem Heptachord (vgl. Goethe, Faust I: *„Die Sonne tönt nach alter Weise in Brudersphären Wettgesang“).* Die Harmonie der widerstreitenden Gegensätze im All betont HERAKLIT, damit die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt zum Ausdruck bringend: *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι* (Arist., Eth. Nic. VIII 2, 1155b 4); *οὐ συνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης* (die in sich zurückkehrende Harmonie, wie die des Bogens und der Leier, Fragm. 45); *ἔστι γάρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων* (Fragm. 47). Die Harmonie des Weltganzen preisen PLOTIN, dann wieder (in pythagoreisch klingender Weise) NICOLAUS CUSANUS, KEPLER, G. BRUNO. Die Harmonie als ethisches Princip betont SHAFTESBURY (Inquir. conc. virt. I, 2; The moral. II, 4; III, 1).

Nach LEIBNIZ ist Harmonie *„unitas in multitudine“*. Er stellt den Begriff der prästabilierten (vorherbestimmten) Harmonie auf, um die Ordnung des Alls ohne directe Wechselwirkung (Influxus, s. d.) zu erklären, da ihm die Anerkennung der letzteren durch seinen Begriff der einfachen Monade (s. d.) verwehrt ist. Die Theorie der prästabilierten Harmonie (*„harmonia praestabilita, harmonie préétablie, harmonie universelle, accord, concomitance, liaison, accommodement, rapport mutuel reglé par avance“* u. dgl.) besagt, daß Gott alle Beziehungen sowohl zwischen den einzelnen Dingen (Monaden) als auch zwischen Seele und Leib von Anfang an so geordnet hat, daß alles Geschehen gesetzmäßig und zweckmäßig verlaufen muß, obgleich statt wirklicher Einzelcausalität nur ein Parallelismus, eine Coordination der Geschehnisse besteht. Jeder Monade hat Gott ein festes Gesetz eingepflanzt, welchem gemäß ihre (rein

immanente) Tätigkeit sich abspielt, so aber, daß alle Monaden einander angepaßt sind, daß auf alle Rücksicht genommen ist, daß die Vorgänge einander angemessen, angepaßt sind (Monadol. 51, 52, 60). Den Namen *„prästabilierte Harmonie“* gebraucht Leibniz zuerst 1696, in einem Briefe an Basnage de Beauval (Gerh. III, 121 f.; vgl. III, 67, Brief an Bayle). Die Monaden sind rein geistig, punktuell, *„ohne Fenster“*, bilden jede *„un monde à part“*, können daher nicht gegenseitig aufeinander einwirken. Daher muß Gott der Vermittler der Causalität sein, aber nicht bloß gelegentlich, wie der Occasionalismus (s. d.) meint, sondern ein für allemal von Anfang an. Alle Monaden sehen das eine Universum in verschiedenem Klarheitsgrade, jede hat Beziehungen, welche alle anderen ausdrücken, so daß sie ein lebendiger Spiegel des Alls ist (Monadol. 56, 57). *„Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement, que chacune ait reçue cette nature d'une cause universelle, dont ces êtres dépendent tous et qui fasse, que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie“* (Nouv. Ess. IV, § 11). Insbesondere besteht eine Harmonie zwischen Leib und Seele. Psychische und physische Processe gehen einander parallel, sind einander gesetzmäßig zugeordnet, ohne psychophysische Wechselwirkung, ohne Durchbrechung jeder Reihe von Vorgängen. Seele und Leib gleichen zwei Uhren, die so eingerichtet sind, daß ihr Gang für alle Zeiten ein übereinstimmender ist (Gerh. IV, 498). *„L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers“* (Monadol. 78). *„Les âmes agissent selon les lois de causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois de causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes . . . sont harmoniques entre eux“* (Monadol. 79). *„Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre“* (Monadol. 81). *„Dieu a créé d'abord l'âme de telle sorte, que pour l'ordinaire il n'a besoin de ces changements, et ce qui arrive à l'âme, lui naît de son propre fonds, sans qu'elle se doive accommoder au corps dans la suite, non plus que le corps à l'âme. Chacun suivant ses lois, et l'un agissant librement, l'autre sans choix, se rencontre l'un avec l'autre dans les mêmes phénomènes“* (Gerh. II, 58). Der Seele und dem Leibe hat Gott eine Natur verliehen, *„dont les lois mêmes portent ces changements, de sorte que selon moi les actions des âmes n'augmentent n'y diminuent point la quantité de la force mouvante, qui est dans la matière, et n'en changent pas même la direction“* (Gerh. III, 121 f.). Endlich besteht auch eine Harmonie zwischen dem *„Reiche der Natur“* und dem *„Reiche der Gnade“*, d. h. zwischen dem Handeln und dessen Folgen. Die Dinge führen auf natürliche Weise zur Gnade, zum verdienten Zustand, zum Glücke, die Sünden, das Schlechte zur Strafe, so daß alles aufs schönste, beste, gerechteste geordnet ist (Monadol. 87, 88, 89). Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger, in jeder Seele könnte man die Schönheit des Alls lesen (Princ. de la nat. 13). Mechanisches und zweckvolles Geschehen sind miteinander in Harmonie. *„Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes et d'avoir vu, que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point; que tout ce fait mécaniquement

et metaphysiquement en même temps dans les phenomènes de la nature" (Gerh. III, 607). — Mit Modificationen wird die prästabilierte Harmonie gelehrt von CHR. WOLF, BAUMGARTEN (Met. § 462 ff.), BILFINGER (De harmon. praest. p. 73 ff.) u. a. Gegner dieser Lehre ist u. a. RÜDIGER, der an der Influxustheorie (s. d.) festhält. Von einer „*constabilierten Harmonie*" spricht SWEDENBORG. In seiner vorkritischen Periode nimmt KANT eine (aber nicht vorbestimmte) „*Harmonie der Dinge*" mit wirklicher Wechselwirkung an (Princ. prim. sct. III). Bei verschiedenen neueren Philosophen kommt der Gedanke der Weltharmonie zur Geltung, so bei SCHELLING (Syst. d. transc. Ideal. S. 65; Vom Ich S. 201 f.), HERBART, HILLEBRAND (nach welchem Denken und Sein in prästabilierter Harmonie miteinander sind (Philos. d. Geist. I, 5), LOTZE, J. H. FICHTE, der von einem allgemeinen „*Harmonismus*" der Dinge spricht (Psychol. II, 21) und FECHNER (Zend-Avesta II, 152); auch bei M. WARTENBERG (Probl. d. Wirkl. 1900, S. 136). Vgl. Identitätsphilosophie, Parallelismus, Seele, Wechselwirkung, Trieb.

Häßlich ist das um irgend welcher Eigenschaften anschaulich Mißfallende, Abstoßende, das ästhetische Bedürfnis Verletzende. Vgl. Ästhetik.

Hauptton s. Gehörsempfindung.

Hautsinn: Er umfaßt den Tastsinn (s. d.) und Temperatursinn (s. d.).

Heautognosie (*ἑαυτοῦ, γνῶσις*): Selbsterkenntnis (s. d.).

Heautonomie: Selbstgesetzgebung. Neben der Autonomie (s. d.) des Verstandes und der Vernunft lehrt KANT eine „*Heautonomie*" der Urteilskraft, durch welche diese sich selbst ein Gesetz gibt (Üb. Philos. überh. S. 160).

Hedonismus heißt die Lebensanschauung, nach welcher die (körperliche und geistige) Lust, das Vergnügen (*ἡδονή*) Motiv und Zweck des (sittlichen) Handelns ist. Die Lust ist das höchste Gut (s. d.). Für den Hedoniker ist die Lust das Höchstgewertete, das an sich Wertvolle, Selbstzweck, Strebungsziel. Der Hedonismus ist eine Form des Eudämonismus (s. d.).

Nach DEMOKRIT ist die Freude, Gemütsheiterkeit (*εὐθυμίη, εὐεστώ*) das höchste Gut: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι* (Stob. Floril. V, 24). Als Hedoniker treten entschieden auf die Kyrenaiker. Nach ARISTIPP hat die Lust einen absoluten Wert, sie ist Selbstzweck (*ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν*, Diog. L. II, 88), sie ist Strebungsziel (*τέλος δ' εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθέν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα*, l. c. II, 88). Die Lust ist ein unbedingtes Gut (*εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται*, ib.). Zu erstreben ist die einzelne Lust (l. c. 86, 88, 90). An Stelle der Lust bestimmt HEGESIAS als Strebensziel die Schmerzlosigkeit, da mehr nicht erreichbar sei (l. c. II, 94). ANNIKERIS erkennt neben der Lust auch Freundschaft, Eltern-, Vaterlandsliebe als Strebensziele, Güter an, um derentwillen man auch Schmerz hinnehmen muß (l. c. II, 97). THEODORUS betrachtet die Freude (*χαρά*) als das Erstrebenswerte (l. c. II, 98). — Nach EPIKUR ist die Lust das Princip des glücklichen Lebens (*ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, Diog. L. X, 128), sie (und die Leidlosigkeit) ist das Motiv alles Handelns (*τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτ' ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν*, ib.). Die Lust ist das erste und das naturgemäße Gut (*ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον*

καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες, l. c. X, 129). Aber nur jene Lust ist ein Gut, der keine Schmerzen folgen, denn es ist das Erstrebte, *τὸ μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν* (l. c. X, 131). Eine richtige Abmessung (*συμμέτρησις*) der Lust und ihrer Folgen zeugt erst von der Tugend, der *φρόνησις* (l. c. X, 132). Ohne Einsicht, Gerechtigkeit, Maßhalten kann man nicht glücklich leben (ib.), und umgekehrt ist mit der Tugend Lust notwendig verknüpft (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, ib.). Die höchste Lust ist die geistige (*οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς* (l. c. X, 137), wiewohl an sich keine Lust schlecht ist (*οὐδεμία καθ' ἑαυτὴν ἡδονὴ κακόν*, l. c. X, 141). — Der Hedonismus wird auch betont von HELVETIUS, HOLBACH, LA METTRIE, VOLNEY u. a., auch von Neueren wie J. DUBOC (Die Lust als socialeth. Entwicklungsprinc. 1900) und (in seiner relativ-natürlichen Bedeutung) von R. GOLDSCHEID: „*Der Mensch ist ein hedonistisches Wesen*“ (Eth. d. Gesamtwill. I, 65). Aber die Ethik darf nicht hedonistisch sein, sondern vermag nur „*eine Verteilung von Lust und Unlust auszubilden, die zu einem Verhalten gemäß objectiver Moralprincipien antreibt*“ (l. c. S. 74). PAULSEN bestreitet die hedonistische Anlage des Menschen. „*Der Trieb und das Verlangen der Betätigung ist vor aller Vorstellung von Lust*“ (Syst. d. Eth. I[5], 238). Lust ist schon der Ausdruck dafür, daß der Wille erreicht hat, was er will (l. c. S. 241 f.; ähnlich schon SCHOPENHAUER, E. V. HARTMANN, NIETZSCHE). Vgl. Glückseligkeit, Tugend.

Hegelianismus: 1) die Philosophie Hegels (= eine Art des Panlogismus, s. d.), 2) die Schule Hegels. Sie zerfällt in eine rechte (theistische) Seite: GABLER, GÖSCHEL, HINRICHS u. a., und eine linke Seite: RUGE, BRUNO BAUER, FEUERBACH, STRAUSS u. a. Vermittelnd: CONRADI, K. ROSENKRANZ, J. E. ERDMANN, SCHALLER, VATKE, C. L. MICHELET, SCHASLER. Von Hegel beeinflußt: DAUB, MARHEINEKE, K. FISCHER, G. BIEDERMANN, K. KÖSTLIN, CHR. PLANCK, Ad. LASSON, K. MARX, F. LASSALLE, ferner ausländische Philosophen (Neohegelianismus besonders in Amerika und England).

Hegemonikon (*ἡγεμονικόν*): das Herrschende, Leitende. So heißt bei den Stoikern sowohl die Weltseele als auch insbesondere der oberste Seelenteil, der die verschiedenen psychischen Functionen einheitlich reguliert und zugleich die Denk- und Willenskraft ist (Diog. L. VII 110, 157 ff.; Sext. Empir. adv. Math. IX, 102). Der Sitz des *ἡγεμονικόν* ist im Herzen. — Von der „*Fonction hégémonique*“ des Intellects spricht RENOUVIER (Nouv. Monadol. p. 138). Vgl. Seele, Willensfreiheit.

Heimarmĕne (*εἱμαρμένη*): Schicksal (s. d.).

Heimhaftigkeit heißt nach R. AVENARIUS der „*Charakter*“ (s. d.) der Bekanntheit, Vertrautheit, Gewißheit, der von der „*Schwankungsgeübtheit*“ des Systems C (s. d.) abhängig ist. Arten der „*Heimhaftigkeit*“ sind das „*Existential*“, das „*Notal*“ und das „*Sekural*“ (Kr. d. r. Erf. II, 483 ff.).

Helligkeit s. Lichtempfindung.

Hellsehen (clairvoyance) s. Somnambulismus.

Helmholtzsche Hypothese s. Lichtempfindung.

Hemmung: Aufhebung oder Erschwerung einer Tätigkeit durch eine Wider-

standskraft: a. physikalisch, b. physiologisch, durch Hemmungsnerven, durch Großhirnerregungen, c. psychologisch, durch Gefühle, Affecte, Strebungen, Überlegung, kurz durch die Willenstätigkeit des Ich, insbesondere durch den besonnenen Willen (die active Apperception, s. d.), welcher den Zudrang von Vorstellungen, den Associationsverlauf u. s. w. zu hemmen, aufzuhalten vermag. Die Wirkung der Hemmung besteht in einer Verdunkelung des Gehemmten im Bewußtsein. Fixierung und Hemmung von psychischen Inhalten sind Correlate, beide ergeben sich aus einem Acte.

Den Begriff der psychischen Hemmung kennt bereits ARISTOTELES (De sens. 7; Eth. X 4, 1174b 17 squ.). Auch bei LEIBNIZ (Erdm. p. 740b) und KANT (WW. I, 142) ist er angedeutet. CHR. WOLF betont: *„sensatio fortior obscurat debiliorem“* (Psychol. empir. § 76).

HERBART nimmt an, daß gleichzeitig auftretende, partiell oder total entgegengesetzte Vorstellungen einander *„hemmen“*, d. h. ihre Intensität verringern, sich gegenseitig verdunkeln, aus dem Bewußtsein verdrängen (Psychol. a. Wiss. I, § 36 ff.). *„Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen“* (Lehrb. zur Psychol.³, S. 15). Dabei verwandelt sich das wirkliche Vorstellen in ein Streben, vorzustellen (l. c. S. 16). Die Vorstellungen hemmen einander; die *„Reste nach der Hemmung“* sind die Teile einer Vorstellung, die unverdunkelt bleiben (ib.). Die *„Statik und Mechanik des Geistes“* beschäftigt sich mit der Berechnung des *„Gleichgewichts“* und der *„Bewegung“* der Vorstellungen. *„Vorstellungen sind im Gleichgewichte, wenn den notwendigen Hemmungen unter ihnen gerade Genüge geschehen ist. Nur allmählich kommen sie dahin; die fortgehende Veränderung ihres Grades von Verdunkelung nenne man ihre Bewegung“* (l. c. S. 17). Wichtig ist die Bestimmung der *„Hemmungssumme“* und des *„Hemmungsverhältnisses“*. Erstere ist *„gleichsam die zu verteilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellungen entspringt“* (l. c. S. 17), sie ist *„das Quantum des Vorstellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorstellungen zusammengenommen muß gehemmt werden“* (Psych. a. Wiss. I, § 42). Hemmungsverhältnis ist *„dasjenige Verhältnis, in welchem sich die Hemmungssumme auf die verschiedenen, widereinander wirkenden Vorstellungen verteilt“* (l. c. § 43). Durch eine Proportionsrechnung findet man den *„statischen Punkt“* einer jeden Vorstellung, d. h. den *„Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte“* (Lehrb. z. Psychol.³, S. 17). *„Die Summe sowohl als das Verhältnis der Hemmung hängt ab von der Stärke jeder einzelnen Vorstellung, — sie leidet die Hemmung im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke, und von dem Grade des Gegensatzes unter je zweien Vorstellungen, denn mit ihm steht ihre Wirkung aufeinander im geraden Verhältnis“* (ib.). Die Hemmungssumme muß als möglichst klein betrachtet werden, *„weil alle Vorstellungen der Hemmung entgegenstreben, und gewiß nicht mehr als nötig davon übernehmen“* (ib.). Unter den Bewegungsgesetzen der Vorstellungen ist das einfachste folgendes: *„Während die Hemmungssumme sinkt, ist dem noch ungehemmten Quantum derselben in jedem Augenblick das Sinkende proportional“* (l. c. S. 19 ff.; Psych. a. Wiss. § 43, § 75; vgl. Hauptpunkte der Metaphys. § 13). Der metaphysische Grund, weswegen entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind. *„Alle Vorstellungen würden nur einen Act der einen Seele ausmachen, wenn sie sich nicht ihrer Gegensätze wegen hemmten, und sie machen wirklich nur einen Act aus, inwiefern sie*

nicht durch irgend welche Hemmungen in ein Vieles gespalten sind" (Lehrb. z. Psychol.[3] S. 21). Nach VOLKMANN ist Hemmung „*die ganze oder teilweise Außer-Wirksamkeit-Setzung des Vorstellens einer Vorstellung*", „*die Aufhebung oder Verminderung des Bewußtwerdens einer Vorstellung*". Die Hemmung trifft eigentlich nicht die Vorstellung, sondern das Vorstellen, sie bedeutet „*keine Vernichtung, sondern nur ein Latentwerden des Vorstellens, ein Unbewußtwerden der Vorstellung*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 341). Hemmung ist „*Herabsetzung der Klarheit*" (l. c. S. 342). „*Gleichzeitige entgegengesetzte Vorstellungen hemmen einander und verschmelzen sodann, d. h. sie setzen so viel ihres Vorstellens außer Wirksamkeit, als der Vereinigung widerstrebt, und vereinigen den Rest in einem Gesamtact*" (l. c. S. 437). „*Die Hemmungssumme ist als ein Druck zu betrachten, der auf den zu hemmenden Vorstellungen gemeinsam ruht. Diesem Drucke jedoch setzt jede der Vorstellungen einen andern Widerstand entgegen, und der Druck selbst fällt auf jede der Vorstellungen in anderer Intensität*" (l. c. S. 349; vgl. DROBISCH, Mathem. Psychol. § 37 ff.). G. A. LINDNER erklärt: „*Je schwächer eine Vorstellung ist, desto größer ist der Anteil, den sie von der Hemmungssumme auf sich nehmen muß. Wird dieser Anteil größer als ihre ursprüngliche Stärke, so wird die Größe ihres wirklichen Vorstellens unter Null herabgesetzt, d. h. die Vorstellung sinkt unter die Schwelle des Bewußtseins . . . Die Erfahrung lehrt, daß die Vorstellungen, von der Hemmung getroffen, beständig unter die Schwelle des Bewußtseins sinken, um andern Vorstellungen Platz zu machen*" (Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 68 ff.). — Nach FORTLAGE ist die Hemmung ein Nebenerfolg der Verschmelzung des Ungleichartigen zweier Vorstellungen (Syst. d. Psychol. I, 176). Nach J. H. FICHTE sind nicht die Vorstellungen hemmende Kräfte, das Hemmende ist allein der Geist als Ganzes (Psychol. II, 172 f.). Die Hemmungstheorie Herbarts mit ihrer Mathematik ist auch von den meisten neueren Psychologen als willkürliche Construction erkannt worden. Gegen die Theorie u. a. WUNDT (Grdz. d. phys. Psych. II[3], 392 f.). Nach ihm geht die psychische (Klarheits-)Hemmung nicht von den Vorstellungen, sondern von der Apperception (s. d.). aus (ib.), welche, indem sie bestimmte Inhalte fixiert, klar macht, andere zum Sinken unter die Klarheitsschwelle bringt. G. HEYMANS versteht unter psychischer Hemmung „*die allgemeine Tatsache, daß ein Bewußtseinsinhalt durch das gleichzeitige Gegebensein eines andern Bewußtseinsinhaltes einen Intensitätsverlust erleidet, also entweder geschwächt oder vollständig aus dem Bewußtsein verdrängt wird*" (Unters. üb. psych. Hemm., Zeitschr. f. Psychol. 21. Bd., S. 321 ff.). In seiner „*Actionstheorie*" (s. d.) berücksichtigt MÜNSTERBERG die hemmende Wirkung motorischer Gehirnfunctionen (Grdz. d. Psychol. I, 527 ff.). Vgl. Complication, Reproduction, Verschmelzung, Bewußtsein (NOIRÉ).

Hemmungscentren, Setschenowsche: Partien des Gehirnes (der Vierhügel, des verlängerten Markes), von welchen eine Hemmung von Reflexen ausgeht.

Hemmungssumme, Hemmungsverhältnis s. Hemmung.

Henaden (*ἑνάδες*): Einheiten, zu selbständigen Wesen hypostasiert, so bei PLATO (s. Ideen), PROKLUS, der so die aus der Ureinheit emanierenden geistigen Kräfte nennt. Den Neupythagoreern gilt die *ἑνάς* als Princip der Dinge. Vgl. Einheit.

Henadologie: Lehre von den Einheiten, sc. Willenseinheiten (BAHNSEN). Vgl. Monadologie.

Henotheismus (εἷς, θεός): die Verehrung einer Stammesgottheit, Nationalgottheit, die als einzige Gottheit gilt; Vorstufe des universellen Monotheismus. Name und Begriff des Henotheismus bei MAX MÜLLER (Vorles. üb. d. Urspr. u. d. Entwickl. d. Relig. S. 158 f., 291 f.).

Heraklitismus: der (von HERAKLIT zuerst eingenommene) Standpunkt, von dem aus alles Sein verflüssigt, in ein ewiges Werden, in beständige Entwicklung aufgelöst wird, sowohl das Natursein als auch das psychische Geschehen (J. G. FICHTE, HEGEL, WUNDT, NIETZSCHE, HUXLEY u. a.). Vgl. Actualitätstheorie, Werden.

Hermeneutik (ἑρμηνεύειν) oder Exegetik: Auslegekunst, Kunst der wissenschaftlichen Interpretation.

Heroenverehrung: eine Stufe der Religionsentwicklung, die Heroen sind teils vermenschlichte Gottheiten, teils vergöttlichte Menschen und Ideale (vgl. Euhemerismus). Vgl. Individuum (CARLYLE).

Herz (im übertragenen Sinne): Gemüt (s. d.), Mut. SUABEDISSEN: „*Die Seele, wiefern sie die Gefühle und die Neigungen als unfreiwillige Zustände in sich trägt, wird das Herz genannt; auch wohl darum, weil sich in dem leiblichen Herzen . . . die meisten Gefühle durch Wallungen, Beklemmungen, Erleichterungen im leiblichen Gemeingefühle vernehmlich machen. In einem engeren Sinn des Wortes wird der natürliche Mut, die Zuversicht nämlich, die aus einem starken Lebensgefühle quillet, Herz genannt*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 229). — Nach GALEN ist das Herz der Sitz der Affecte (SIEBECK, G. d. Psych. I 2, 269 ff.). Auf Bewegungen des Herzens führt in letzter Linie die Gefühle HOBBES zurück (Hum. Nat. ch. VII, 1, 2).

Heterogēn (ἕτερος, γένος): einer andern Gattung angehörig, ungleichartig, grundwesentlich verschieden. Gegensatz: homogēn, gleichartig.

Heterogenetisch: fremden Ursprungs; autogenetisch s. Wille.

Heterogonie (ἕτερος, γίγνομαι): Erzeugung aus anderem. Heterogonie der Zwecke nennt WUNDT die Entstehung von Zwecken (Zweckmotiven) aus Neben- und Folgewirkungen von Handlungen, ohne daß von Anfang an der betreffende Zweck schon gewollt war. Die Summation von Zwecken und Zweckmäßigkeiten im geistigen, ja schon im organischen Leben wird so begreiflich. Das „*Gesetz der Heterogonie der Zwecke*" bezeichnet die allgemeine Erfahrung, daß „*in dem gesamten Umfang freier menschlicher Willenshandlungen die Betätigungen des Willens immer in der Weise erfolgen, daß die Effecte der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, und daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effecte hervorbringen*" (Eth.[2], S. 266). „*Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, daß der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schließlich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muß, ja nicht einmal darin, daß die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, daß der Effect jeder Wahlhandlung infolge nie fehlender Nebeneinflüsse mit der im Motiv gelegenen*

Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche außerhalb des ursprünglichen Motivs gelegenen Bestandteile des Effects können aber zu neuen Motiven oder Motivelementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen des ursprünglichen Zweckes entspringen" (ib.). *„Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist es, welches hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt"* (ib.). Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist ein Entwicklungsprincip, das in Verbindung mit dem *„Gesetz der Relationen"* (s. d.) steht. Es stellt sich *„das Verhältnis der Wirkungen zu den vorgestellten Zwecken so dar, daß in den ersteren stets noch Nebeneffecte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in neue Motivreihen eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 400). Der schöpferische Charakter der psychischen Synthese (s. d.) bewirkt, *„daß die Effecte bestimmter psychischer Ursachen stets über den Umkreis der in den Motiven vorausgenommenen Zwecke hinausreichen, und daß aus den gewonnenen Effecten neue Motive entstehen, die eine abermalige schöpferische Wirksamkeit entfalten können"* (Log. II[3] 2, 281; Syst. d. Philos.[2], S. 329).

Schon SCHELLING sagt von den menschlichen Taten, daß ihre *„eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtigt worden"* (WW. I 10, S. 73). F. ENGELS bemerkt: *„Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt, oder, soweit sie dem gewählten Zweck zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie doch schließlich ganz andere als die gewollten Folgen"* (L. Feuerbach u. d. Ausg. d. class. Philos. 1888, S. 57 f.). Nach NIETZSCHE wird ein irgendwie Entstandenes *„immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet"* (WW. VII 2, S. 369). M. BURCKHARD betont: *„Das ist der Gang der ganzen entwicklungsgeschichtlichen Bewegung, daß das eine Bedürfnis, indem es der Befriedigung dienende Anlagen schafft, zugleich wieder neue Bedürfnisse hervorruft, welche weit über die ursprünglichen Bedürfnisse hinausgehen, ja, welche schließlich in ganz anderen Richtungen sich bewegen, welche selbst wieder neue Anlagen entstehen lassen, die wieder zu neuen Bedürfnissen führen"* (Ästhet. u. Socialwiss. S. 71). FLÜGEL spricht von *„Selbständigwerden der Mittel"* durch Gewohnheit (Ideal. u. Material. S. 182 ff.), HÖFFDING vom Gesetz der *„Motivverschiebung"* (Eth. S. 262; Psychol. VI B).

Heterohypnose s. Hypnose.

Heteronomie s. Autonomie.

Heteropathik (ἕτερος, πάθος) nennt KREIBIG die *„Lehre von der Wertung aller gegebenen Inhalte nach den polaren Gegensätzen ‚gut im Sinne von lustauslösend, bezogen auf ein fremdes Subject' und ‚schlecht im Sinne von unlustauslösend, bezogen auf ein fremdes Subject'"* (Werttheor. S. 107). Die Ethik ist ein Teil der Heteropathik, nämlich *„die Lehre von der Bewertung menschlicher Gesinnungen nach den Gegensätzen gut und böse"* (l. c. S. 107). Vgl. Wert.

Heterote (ἕτερος) nennt R. AVENARIUS den von der *„positiven Schwankungsexercition"* abhängigen *„Charakter"* der *„Verschiedenheit"* (s. d.) (Kr. d. r. Erf. II, 28).

Heterozetesis (ἕτερος, ζήτησις): Fangfrage, Frage mit der Möglichkeit

verschiedener Antworten; Beweisfehler durch Abschweifen auf ein anderes Gebiet.

Heuristik (*εὑρίσκω*, finde, heuristica): Erfindungskunst, Kunst der Entdeckung von Wahrheiten durch Methodik des Denkens und Erkennens. Vgl. Ars, Topik.

Heuristisches Princip: Princip, Grundsatz, Begriff zur Auffindung (*εὑρίσκειν*) von Wahrheiten. Hypothesen (s. d.) z. B. haben heuristischen Wert. Heuristisches Verfahren: Darstellung einer Wissenschaft im Fortschritte ihrer Forschungen und Entdeckungen.

Hexis (*ἕξις* von *ἔχω*): Haben, dauernder Zustand. Vgl. Habitus.

Hic et nunc (hier und jetzt): die räumlich-zeitliche Bestimmtheit des Einzelnen, der Individualität des Dinges (Scholastiker; vgl. PRANTL, G. d. L. III, 115, 262).

Hilfe s. Hülfe.

Historiosophie: Geschichtsphilosophie (s. d.) Vgl. CIESZOWSKY, Prolegomen. zur Historiosophie 1838.

Historismus heißt die Betrachtung der Natur- und Geisteswelt, inbegriffen des Sittlichen, vom Gesichtspunkte des Geschehnisses, der (geschichtlichen) Entwicklung, des (historischen) Processes (HEGEL u. a.).

Höchstes Gut s. Gut.

Hodegetik (*ὁδός, ἡγοῦμαι*): Einführung.

Hof, psychischer (*„halo“*) heißt nach W. JAMES das Feld der psychischen Inhalte, das den von der Aufmerksamkeit erfaßten Eindruck umgibt (Princ. of Psychol.).

Hoffnung ist der Affect, der mit der als zulässig erscheinenden Erwartung eines lustbetonten Bewußtseinsinhaltes verknüpft ist. — Nach HOBBES ist die Hoffnung ein *„appetitus“*, verbunden *„cum opinione obtinendi“* (Lev. I, 6). Nach DESCARTES ist *„spes“* eine *„dispositio animae ad sibi persuadendum id eventurum quod cupit, quae producitur motu speciali spirituum, conflato ex motu laetitiae et desiderii inter se permixtis“* (Pass. an. III, 165). SPINOZA definiert: *„Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus“* (Eth. III, aff. def. XII). Nach CHR. WOLF ist Hoffnung *„voluptas ex bono obtinendi percepta“* (Psychol. empir. § 796). PLATNER: *„Hoffnung ist Vergnügen in der vorherrschenden Erwartung eines Gutes“* (Philos. Aphor. II, § 882). SUABEDISSEN definiert: *„Hoffnung . . . ist der Gemütszustand, welcher aus der Vorstellung entsteht, daß die Zukunft . . . gut sein, also so beschaffen sein werde, daß sie uns, wenn sie Gegenwart wäre, Freude machen würde. Insofern ist die Hoffnung eine Vorfreude“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 275). VOLKMANN erklärt: *„Erwartung künftiger Lust ist Hoffnung“* (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 336). — Mit der Furcht zusammen gilt die Hoffnung als subjective Ursprungsquelle der Religion (vgl. SABATIER, Religionsphilos. S. 9).

Holomerianer (*ὅλος, μέρος*) heißen die Vertreter der Ansicht, nach welcher die (immaterielle) Seele ganz in allen Teilen des Leibes, des Raumes ihren Sitz hat. — DESCARTES meint: *„Oportet scire, animam esse re vera iunctam*

toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte eius, exclusive ad alias" (Pass. an. I, 30). Gleichwohl ist nach Descartes die directe Wirkungsstätte der Seele in der Zirbeldrüse zu suchen (s. Seelensitz). — Den absoluten Gegensatz zu den Holomerianern bilden die Nullibristen, welche betonen, die Seele habe keinen Sitz im Raume, sei absolut raumlos, nehme keinen Ort ein. Der Ausdruck bei H. MORE (Enchir. met. 27, 1). Vgl. Seelensitz.

Homöomerien (*ὁμοιομερῆ, ὁμοιομέρειαι*, homoeomeria) heißen die qualitativen Elemente (*σπέρματα πάντων χρημάτων*) der Körper, die von ANAXAGORAS angenommen werden (über den Terminus vgl. Aristot., Met. I, 3, 984 a 14; De gener. II, 7; De coel. III, 3; Diog. L. II, 8; Lucret., De rer. nat. I, 830; I, 384 ff.; Sext. Empir. adv. Math. X, 25). Es gibt unendlich viele Elemente. Die gleichartigen Teilchen sondern sich (durch die Einwirkung des „*Geistes*", s. d.) aus der Urmischung und vereinigen sich (vermischt mit anderen Elementen) zu den Dingen, welche homogener Natur sind (Fleisch, Blut, Knochen, Gold u. s. w.). *Ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τὸν χρυσὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκεκρίσθαι* (Diog. L. II, 8). *Ὁ μὲν γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ σώματα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν* (Arist., De gen. et corr. I 1, 314 a 19; vgl. Stob. Ecl. I 10, 296 f.; Plut., Perikl. C. 4).

Homogēn: gleichartig, von einer Gattung.

Homologie (*ὁμολογία*): Übereinstimmung (z. B. der Organe; Homologie des Handelns mit der Natur bei den Stoikern: s. Tugend). „*Homologie*" im stoischen Sinne bei CICERO als „*convenientia*" (De fin. III, 621), bei SENECA als „*aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi*" (Ep. 31).

Homo-mensura-Satz: der Satz des PROTAGORAS, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Vgl. Relativismus, Erkennen.

Honover s. Logos.

Hörnerfrage s. Cornutus.

Horopter ist, nach WUNDT, der „*Inbegriff derjenigen Raumpunkte, deren Bild in beiden Augen auf correspondierende Stellen fällt*" (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 164 f.). Nach HELLPACH ist er der „*Inbegriff aller der Punkte, die wir gewohnheitsmäßig einfach auffassen*" (Grenzwiss. S. 151).

Hülfe: ein von HERBART gebrauchter Ausdruck für die Unterstützung einer Vorstellung durch andere gegenüber der „*Hemmung*" (s. d.) (Psychol. a. Wiss. I, § 42 ff.). VOLKMANN erklärt: „*Teilvorstellungen derselben Gesamtvorstellung sind einander Hülfen, d. h. unterstützen einander im Tragen der Hemmung*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 362; vgl. G. A. LINDNER, Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 68). Vgl. Reproduction.

Humanität (humanitas): Menschlichkeit, menschliche Wesenheit, bestehend in Bildung, Sittlichkeit, Cultur; Menschheitsganzes, Menschheitseinheit. Die Idee der Humanität, d. h. der höchsten Entfaltung menschlicher Cultur und Gesittung als Endziel des Handelns, als Sittlichkeitsinhalt und als (idealer) Zielpunkt der Geschichte wird (in verschiedener Weise) betont von den Stoikern, vom Christentum, von den Humanisten, von WINCKELMANN, LESSING, GOETHE, KANT, FICHTE, SCHILLER, W. v. HUMBOLDT u. a., besonders

von HERDER (Ideen z. e. Ph. d. Gesch. d. Menschh.; Briefe zur Beförder. d. Human.), in der modernen Ethik besonders von WUNDT (Eth.[2], S. 227 ff., 493 ff.). Die Idee der Humanität wird erst instinctiv geübt, um später im Gesamtbewußtsein der Menschheit klar erfaßt zu werden (l. c. S. 684). Die Idee der Menschheit ist eine allmählich entstandene, immer noch werdende (l. c. S. 679). Vgl. Sittlichkeit.

Humor s. Komisch.

Hybride Begriffe: leere, unfruchtbare Begriffe, Scheinbegriffe.

Hyle (ὕλη): Stoff, Materie (s. d.).

Hyleale: das materielle Princip der Geister (Liber de causis).

Hylogene Momente (ὕλη) nennt HELMHOLTZ diejenigen Ursachen im Gebiete des Realen, welche bewirken, daß wir zu verschiedener Zeit am gleichen Orte verschieden große Dinge von verschiedenen Eigenschaften wahrnehmen (Vortr. u. Red. II, 403). Vgl. Topogen.

Hylozoismus (ὕλη, Stoff, ζωή Leben): Theorie der Stoffbeseelung; Ansicht, nach welcher die Materie als solche schon ursprünglich belebt, beseelt ist; Empfindung, Trieb, ev. auch das Bewußtsein gelten als Eigenschaften der Materie (der Atome, s. d.). Der Ausdruck „*Hylozoismus*" schon bei R. CUDWORTH. Ferner bei KANT: „*Der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele), und heißt der Hylozoismus*" (Kr. d. Urt. II, § 72). Der Hylozoismus ist nach Kant der „*Tod aller Naturphilosophie*".

Hylozoisten sind: THALES, nach welchem der Magnet beseelt ist, weil er das Eisen anzieht (Aristot., De an. I, 2), und der von der Bewegung auf Leben schließt (l. c. I, 5; *ὑπεστήσατο καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*, Diog. L. I, 27); ANAXIMENES, nach welchem die Luft das beseelte Weltprincip ist (Plut., Plac. I, 3, 6), so auch DIOGENES VON APOLLONIA: HERAKLIT, dem das Weltfeuer zugleich die Weltvernunft ist; die Stoiker, welche im Pneuma (s. d.) die Weltseele erblicken. Erneuert wird der Hylozoismus in der Renaissance-Philosophie bei PARACELSUS, CARDANUS, VAN HELMONT, später bei G. BRUNO, GASSENDI, SPINOZA, bei R. CUDWORTH, F. GLISSON (Tractat. de nat. subst. energ. 1672, p. 90 ff.), H. MORE, der ein „*beharrliches Princip*" annimmt (Enchir. met. C. 28, § 3), LEIBNIZ (s. Monaden), bei MAUPERTUIS, DIDEROT, ROBINET, BUFFON, GOETHE (WW. XXV, 132 f.), in der Schule SCHELLINGS, bei SCHOPENHAUER, CZOLBE, L. NOIRÉ, CLIFFORD, ROMANES, ZÖLLNER, NAEGELI (Mechan.-physiol. Theor. d. Abst. S. 597), LOTZE, FECHNER, E. v. HARTMANN, B. WILLE, W. BÖLSCHE u. a. E. HAECKEL erklärt: „*Jedes Atom besitzt eine inhärente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne ‚beseelt' . . . Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstoßung müssen allen Massen-Atomen gemeinsam sein*" (Die Perigenes. d. Plastid. S. 38 f.). Die „*Plastidulen*" (belebte Atomcomplexe) haben ein unbewußtes Gedächtnis (ib.). Masse und Äther besitzen Empfindung und Willen, sie „*empfinden Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung; sie streben nach der ersteren und kämpfen gegen letztere*" (Welträtsel S. 254 f.; so auch J. G. VOGT).

Hylozoist ist auch LE DANTEC (Théor. nouvelle de la vie 1896; Le détermin. biolog. 1897). Vgl. Panpsychismus.

Hypästhesie, Hyperästhesie s. Anästhesie.

Hyperalgesie: Überempfindlichkeit für Schmerz.

Hyperphysisch: übernatürlich. Vgl. Supranaturalismus.

Hypnose (ὕπνος, Schlaf) heißt der künstliche Schlafzustand, in welchem eine Person ein besonders geeignetes Object für Suggestionen (s. d.) bildet, indem die Eigentätigkeit (Spontaneität) des Denkens und Wollens, die active Apperception (s. d.) durch eine Einengung des Bewußtseins gehemmt und damit der Vorstellungs- und Gefühlsverlauf triebartig unter dem Drucke der *„Befehle“* ausgelöst wird. Alles, was eine geistige Ermüdung zu bewirken vermag, kann als Auslöser der Hypnose dienen. Zu unterscheiden sind Hetero- und Autohypnose. Die Befehle und Suggestionen des Hypnotisators können noch nach der Hypnose wirken (*„posthypnotische“* Wirkungen). Die Lehre von der Hypnose, auch der Inbegriff der hypnotischen Erscheinungen heißt Hypnotismus (der Terminus schon bei BRAID, 1841).

Die Hypnose war schon den alten Ägyptern u. a. bekannt. Als *„tierischer (animalischer) Magnetismus“* (Mesmerismus) tritt der Hypnotismus bei MESMER auf, verteidigt von PUYSEGUR, REIL, HUFELAND, SCHUBERT, ENNEMOSER, KLEIN, ESCHENMAYER, SCHOPENHAUER u. a. Begründer des wissenschaftlichen Hypnotismus ist BRAID. Die Schule von Paris (CHARCOT, RICHET, FÉRÉ u. a.) betrachtet die Hypnose als einen pathologischen, durch physische Reizung hervorgerufenen Zustand, während die Schule von Nancy (LIÉBAULT, BEAUNIS, LIÉGEOIS, BERNHEIM, Die Suggest. 1888) die Hypnose auf Suggestion zurückführt. Über Hypnotismus handeln WEINHOLD (Hypn. Vers. 1880), G. H. SCHNEIDER (Die psychol. Ursache d. hypnot. Ersch. 1880), PREYER (Die Entdeck. d. Hypnotism. 1881), A. LEHMANN (Die Hypnose 1890), DESSOIR (Doppel-Ich S. 23), O. VOGT (Zeitschr. f. Hypnot. III—VI), LIPPS (l. c. VI), FOREL (Der Hypnot.², 1891), A. MOLL, HELLPACH (Grenzwiss. S. 337 ff.) u. a. Nach HEIDENHAIN beruht die Hypnose auf einer Hemmung der Functionen der Großhirnganglien (Der sog. tier. Magnet. 1880, S. 29 ff.). WUNDT führt die Hypnose (und Suggestion) auf eine Hemmung der Apperception bei gesteigerter Erregbarkeit der Sinnescentren zurück (Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 452 ff.; Philos. Stud. VIII). Die hauptsächlichste Entstehungsursache der Hypnose ist die Suggestion, d. h. *„die Mitteilung einer gefühlsstarken Vorstellung, welche in der Regel von einer fremden Persönlichkeit in Form eines Befehles mitgeteilt wird (Fremdsuggestion), zuweilen aber auch von dem Hypnotisierten selbst hervorgebracht werden kann (Autosuggestion). Der Befehl oder Vorsatz zu schlafen, bestimmte Bewegungen auszuführen, nicht vorhandene Gegenstände wahrzunehmen oder vorhandene nicht wahrzunehmen u. dgl. sind die häufigsten derartigen Suggestionen. Gleichförmige Sinnesreize, namentlich Tastreize, wirken unterstützend. Außerdem ist der Eintritt der Hypnose an eine bestimmte, in ihrer Natur noch unbekannte Disposition des Nervensystems gebunden, die durch wiederholtes Hypnotisieren bedeutend gesteigert wird“* (Gr. d. Psychol.⁵, S. 331). *„Das nächste Symptom der Hypnose besteht in einer mehr oder minder vollständigen Hemmung von äußeren Willenshandlungen, welche zugleich mit einer einseitigen Richtung der Aufmerksamkeit, meist auf die vom Hypnotisator gegebenen Befehle verbunden*

ist (Befehlsautomatie). Der Hypnotisierte schläft nicht nur auf Befehl, sondern behält auch in diesem Zustande jede noch so gezwungene Stellung bei, die man ihm gibt (hypnotische Katalepsie). Steigert sich der Zustand, so führt der Hypnotische ihm aufgetragene Bewegungen anscheinend automatisch aus und gibt zu erkennen, daß er Vorstellungen, die ihm suggeriert werden, hallucinatorisch für wirkliche Gegenstände hält (Somnambulismus)." Schlaf und Hypnose sind verwandte Zustände. „*Gemeinsam sind beiden gewisse Hemmungserscheinungen im Gebiet der Willens- und Aufmerksamkeitsvorgänge, sowie eine Disposition zu gesteigerter Erregbarkeit der Sinnescentren, die eine hallucinatorische Assimilation der Sinneseindrücke bewirkt.*" In der Hypnose ist aber die Richtung der Apperception eine einseitige (l. c. S. 331 f.). Innerhalb des Apperceptionscentrums selbst kommen compensatorische Erregbarkeitssteigerungen gegenüber vorhandenen partiellen Hemmungen vor (l. c. S. 333). Vgl. Suggestion.

Hypnotismus s. Hypnose.

Hypostase (*ὑπόστασις*, Grundlegung, Grundlage): Einzelsubstanz, Person (bei den Scholastikern, vgl. THOMAS, Sum. th. I, 29, 1c; I, 29, 2 ad 1; ALBERTUS MAGNUS: „*Hypostasis est substantia cum proprietate,*" Sum. th. I, 43, 2). Hypostase bedeutet auch die Substantialisierung, Verwirklichung eines Abstractums, eines Begriffs, einer Eigenschaft (vgl. FECHNER, Atomenlehre[2], S. 162).

Hypostasieren: vergegenständlichen, zu einem selbständigen, substantiellen Wesen machen. Besondere Hypostasierungen finden sich bei PLATO, bei den Gnostikern (s. d.), bei HEGEL u. a.

Hypothese (*ὑπόθεσις*): Voraussetzung, Annahme, vorläufige Aufstellung eines Principes zur Erklärung von Tatsachen, aber auf Grund der Erfahrung und von Wahrscheinlichkeitsschlüssen, im Unterschiede von der bloßen Fiction (s. d.). Durch Verification kann die Hypothese in eine Theorie (s. d.) übergehen. Ohne Hypothesen kann die Forschung und kann das Erkennen überhaupt nicht auskommen, doch ist zu fordern, daß mit einem Minimum von Hypothesen gearbeitet werde (*„principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda"*) und daß die Hypothesen gut fundiert seien.

Als Hypothesis wird zuerst der Satz bezeichnet, der an seinen Consequenzen geprüft werden soll, ein Verfahren, das schon ZENO VON ELEA befolgt. PLATO versteht unter Hypothesis die Festlegung eines allgemeinen Satzes als Voraussetzung und Begründung von anderen als dessen Folgen: *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐῤῥωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα* (Phaed. 100 A); *ὑπόθεσιν ὑποθέμενος* (l. c. 101 D); *ὑποθέσεις τὰς πρώτας* (l. c. 107 B); *ἐξ ὑποθέσεως* (Rep. VI, 510 B; VII, 533 C). Der logische Zusammenhang von Voraussetzung und Folge macht eine Meinung erst zur Erkenntnis (vgl. Meno 98 A: *αἰτίας λογισμῷ*; vgl. GORGIAS 475 E, 482 C u. ff.). Die „*Methode der hypothetischen Begriffserörterung*" läuft darauf hinaus, „*die Brauchbarkeit und Sicherheit eines im Denken gewonnenen Begriffs an der Richtigkeit der aus ihm abzuleitenden Folgerungen zu prüfen*" (WINDELBAND, Plato S. 70). Nach ARISTOTELES ist Hypothesis eine Annahme, ein nicht evidenter Satz (Anal. post. I, 2; Anal. prior. I, 44, 50a 16); *ἐξ ὑποθέσεως* (Anal. prior. I, 10, 30b 32; Met. IV, 2, 1005a 13). — M. PSELLUS definiert: *ὑπόθεσις γάρ ἐστι πρόσληψις ὅρου οὐσιώδους ἀντί τινος* (PRANTL, G. d. L. II,

280). — Bei KEPLER bedeutet *„hypothesis“* die Voraussetzung, Grundlage einer Induction.

Vor dem Gebrauche willkürlicher, voreiliger Hypothesen warnt LOCKE (Ess. IV, ch. 12, § 12). Gute Hypothesen aber unterstützen das Gedächtnis und sind von heuristischem Werte (l. c. § 13). NEWTON gebraucht die Hypothese methodisch, ohne in willkürliche Hypothesenbildnerei verfallen zu wollen *(„hypotheses non fingo“)*. Nach LAMBERT ist eine Hypothese *„ein willkürlich angenommener Begriff von einer Sache, aus welchem man dieselbe erklären will“* (N. Organ. § 567). Nach J. EBERT ist sie *„ein angenommener möglicher Satz, dessen Wahrscheinlichkeit man aus der Übereinstimmung mit den bekannten Umständen zu zeigen sucht“* (Vernunftl. S. 143). KANT definiert: *„Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urteils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes“* (Log. S. 132). Hypothesen bleiben immer *„Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können“* (ib.). *„Demohngeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analogon der Gewißheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen“* (ib.). Mathematik und Metaphysik erlauben keine Hypothesen, aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich (l. c. S. 134). *„Was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf“* (WW. III, 545; vgl. Kr. d. Urt. § 90). FRIES versteht unter Hypothesen Voraussetzungen, welche hintennach durch hypothetische Inductionen bewiesen werden (Syst. d. Log. S. 294, 434). Nach G. E. SCHULZE sind Hypothesen *(„Wageerklärungen“)* *„Voraussetzungen einer noch unbekannten Ursache des nach der Erfahrung Vorhandenen oder einer noch nicht bekannten Art und Weise, wie gewisse Kräfte in der Natur etwas bewirken“* (Allg. Log.³, S. 183). BACHMANN bestimmt: *„Eine Hypothese ist eine Voraussetzung, welche man in der Absicht aufstellt, um daraus gewisse Facta, Erscheinungen natürlich erklären zu können“* (Syst. d. Log. S. 344). Regeln der Hypothesenbildung: 1) *„Es muß ein objectiver Grund vorhanden sein, wodurch die Annahme derselben notwendig und gerechtfertigt wird. Die Tatsachen müssen gewiß, aber der Grund verborgen sein.“* 2) *„Sie sei so einfach als möglich.“* 3) *„Sie muß nicht bloß in sich frei von Widersprüchen sein, sondern auch mit den übrigen bekannten Naturgesetzen und überhaupt mit allen anderen Wahrheiten zusammenstimmen.“* 4) *„Sie muß mit den Phänomenen, um derentwillen sie angenommen wurde, in Harmonie stehen, d. h. es müssen sich diese mit allen ihren Eigentümlichkeiten aus ihr leicht und ungezwungen erklären lassen“* (l. c. S. 345). SCHOPENHAUER erklärt: *„Eine richtige Hypothese ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Tatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innerem Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 12). Gegner aller metaphysischen Hypothesen ist COMTE, welcher betont: *„Les hypothèses vraiment philosophiques doivent constamment présenter le caractère de simples anticipations sur ce que l'expérience et le raisonnement auraient pu dévoiler immédiatement, si les circonstances du problème eussent été plus favorables“* (Cours de philos. posit. I, leç. 28). Den Wert der Hypothesen erörtert J. ST. MILL (Log. II, 17). Nach LOTZE sind Hypothesen

„Vermutungen, durch welche wir einen in der Wahrnehmung nicht gegebenen Tatbestand zu erraten suchen, von dem wir meinen, daß er in Wirklichkeit vorhanden sein müsse, damit das in der Wahrnehmung Gegebene möglich, d. h. aus den anerkannt höchsten Gesetzen des Zusammenhangs der Dinge begreiflich ist“ (Gr. d. Log. S. 84). ÜBERWEG nennt Hypothese *„die vorläufige Annahme einer ungewissen Prämisse, die auf eine dafür gehaltene Ursache geht, zum Zweck ihrer Prüfung an ihren Consequenzen“* (Log.[4], § 134). Nach v. KIRCHMANN ist eine Hypothese *„ein versuchsweise aufgestelltes Gesetz, bei welchem es dann darauf ankommt, seine Wahrheit zu beweisen“* (Kat. d. Philos. S. 67). W. JAMES nennt Hypothese *„alles, was mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an uns herantritt“* (Wille z. Glaub. S. 2). Die Entscheidung zwischen zwei Hypothesen ist eine Option (l. c. S. 3). Nach WUNDT sind Hypothesen Voraussetzungen, welche notwendig zur Erklärung der Tatsachen gemacht werden (Log. I, 404; vgl. II[2], 1). P. VOLKMANN definiert: *„Hypothesen sind Vorstellungen und Anschauungen, mit denen wir uns über die Ungenauigkeit unserer sinnlichen Anschauung erheben, es sind also übersinnliche Vorstellungen und Anschauungen“* (Erk. Gr. d. Naturw. S. 61, vgl. S. 63). — E. MACH ist Anhänger einer *„hypothesenfreien“* Wissenschaft. So auch W. OSTWALD. Nach ihm ist es Aufgabe der Wissenschaft, *„die in ihr auftretenden Mannigfaltigkeiten in solcher Weise darzustellen . . ., daß nur die tatsächlich in den darzustellenden Erscheinungen angetroffenen und nachgewiesenen Elemente in die Darstellung aufgenommen werden, alle anderen ungeprüften Elemente aber fernzuhalten. Dadurch sind alle sogenannten anschaulichen Hypothesen oder physikalischen Bilder ausgeschlossen“* (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 213 f.). Erlaubt sind höchstens vorläufige Annahmen, *„Protothesen“*, ohne der Sache fremde Voraussetzungen (l. c. S. 399 f.). Dagegen bemerkt E. v. HARTMANN: *„Die Hypotheseophobie ist eine ebensolche Kinderkrankheit der Physik, wie der Glaube an absolute Gewißheit ihrer Lehren“* (Weltansch. d. modern. Physik S. 226). Nach H. CORNELIUS ist der Ursprung aller Hypothesenbildung *„die Erkenntnis von Analogien zwischen verschiedenen Erscheinungsgebieten“*. Solange die Hypothese nur zur Fixierung des rein tatsächlichen Ähnlichkeitsverhältnisses gebraucht wird, bleibt sie auf empirischem Boden. *„Sie leistet aber damit zugleich alles, was für den Erklärungsmechanismus erfordert wird, indem sie eben den umfassenden Gesichtspunkt aufzeigt, unter welchem die neuen, zu erklärenden Erscheinungen sich mit bereits bekannten Tatsachen verknüpft zeigen“* (Einl. in d. Philos. S. 42). *„Dogmatische Annahme von Hypothesen ist eines der hartnäckigsten Hindernisse des Fortschritts wissenschaftlicher Erkenntnis“* (l. c. S. 43). Vgl. Materie, Metaphysik.

Hypothesis: Voraussetzung, Bedingung (im hypothetischen Urteile), Hypothese (s. d.).

Hypothetisch (*ἐξ ὑποθέσεως*): unter oder aus einer Voraussetzung, bedingungsweise, fraglich.

Hypothetische Schlüsse (Bedingungsschlüsse) sind Schlüsse mit: a. hypothetischem Obersatz (gemischt-hypothetische Schlüsse), b. zwei hypothetischen Prämissen (rein-hypothetische Schlüsse). Alle hypothetischen Schlüsse stützen sich auf die Regel: Mit dem Grund ist die Folge gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben. Von den gemischt-hypothetischen Schlüssen gibt es vier Hauptformen. 1) Modus ponendo ponens: Wenn S gilt, gilt P |

S gilt | also gilt P. — 2) Modus ponendo tollens: a. Wenn S gilt, gilt P nicht | S gilt | also gilt P nicht. b. Wenn S gilt, gilt P nicht | P gilt | also gilt S (möglicherweise) nicht. — 3) Modus tollendo tollens: Wenn S gilt, gilt P | P gilt nicht | also gilt S nicht. — 4) Modus tollendo ponens: Wenn S gilt, gilt P nicht | S gilt nicht | also gilt P vielleicht. — Der rein-hypothetische Schluß hat folgendes Schema: Wenn S gilt, gilt M | Wenn M gilt, gilt P | Wenn S gilt, gilt P. — Die hypothetischen Schlüsse werden schon von den Peripatetikern THEOPHRAST und EUDEMUS erörtert. Der Stoiker CHRYSIPPUS stellt fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι* auf (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 223). *Πρῶτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος, ἐν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ συνημμένου, ἀφ' οὗ ἄρχεταί τι συνημμένον καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει, οἷον Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον* (Diog. L. VII 1, 80; vgl. PRANTL, G. d. L. I, 467 ff.).

Hypothetische Urteile (*συνημμένα*, hypothetica, conditionalia, Bedingungsurteile) sind Aussagen über das Statthaben einer Bedingtheit, einer Abhängigkeit: Wenn S ist, ist P, oder Wenn M ist, so ist S = P. Das hypothetische Urteil besteht aus einem Vordersatze (*ἡγούμενον*, hypothesis, antecedens) und einem Nachsatze (*ἑπόμενον, λῆγον*, thesis, consequens).

Die hypothetischen Urteile werden zuerst behandelt von TEOPHRAST, EUDEMUS und den Stoikern (Diog. L. VII 1, 73; PRANTL, G. d. L. I, 522, 552, 561, 580). Das hypothetische Urteil definiert BOËTHIUS: „*Hypothetica (propositio) autem est, quae cum quadam conditione denuntiat esse aliquid, si fuerit aliud,*“ „*id tantum dicitur, esse alterum, si alterum fuerit*“ (De syllog. hypoth. Opp. I, 606 f.). Nach CHR. WOLF ist der Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Urteilen nur ein sprachlicher. „*Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad eas reduci possunt.*“ „*Propositio categorica est, in qua praedicatum absolute, seu nulla adiecta conditione . . . hypothetica est, in qua praedicatum tribuitur subiecto sub adiecta conditione*“ (Philos. rat. § 216, 218, 224, 226). KANT scheidet die hypothetischen Urteile (Log. § 25) von den kategorischen (s. d.). „*Die Materie der hypothetischen Urteile besteht aus zwei Urteilen, die miteinander als Grund und Folge verknüpft sind*“ (Log. S. 163). FRIES bemerkt: „*In dem hypothetischen Urteil für sich werden nicht der Vordersatz oder Nachsatz, sondern nur die Consequenz, die Abfolge des Nachsatzes aus dem Vordersatz behauptet*“ (Syst. d. Log. S. 139). HERBART, BENEKE, TRENDELENBURG, ÜBERWEG, STEINTHAL, HEYMANS (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 51 f.) erklären den Unterschied des hypothetischen vom kategorischen Urteil für einen bloß sprachlichen. WUNDT rechnet die hypothetischen Urteile zu den Abhängigkeits- oder Bedingungsurteilen, die sich in Urteile der Raum- und Zeitbeziehung und der Bedingung gliedern (Log. I, 182). Nach HAGEMANN besteht das hypothetische Urteil „*in einer kategorischen Behauptung, aber infolge einer vorausgesetzten Bedingung*“ (Log. u. Noet.[5], S. 39). SCHUPPE erklärt: „*Die Darstellung durch das kategorische Urteil ist abstracter, die durch das hypothetische anschaulicher, indem der Nebensatz an die Verwirklichung in Raum und Zeit denken läßt*“ (Log. S. 95). Nach SIGWART ist das Prädicat des hypothetischen Urteils die „*notwendige Folge*“ (Log. I[2], 284, 286; vgl. Beiträge zur Lehre vom hypothet. Urt. 1871). B. ERDMANN betont: „*Das hypothetische Urteil ist . . . vom kategorischen logisch, und zwar dadurch unterschieden, daß seine Behauptung, das, wofür es Geltung fordert, in der Consequenz der Folge aus dem Grunde besteht*“ (Log. I, 416; über das hypothet. Urteilsgefüge vgl. I, 405 ff.).

Hypotypose (ὑποτύπωσις): Entwurf, Darstellung. — KANT versteht unter Hypotypose die Versinnlichung eines Begriffs. *„Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondierende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird“* (Krit. d. Urt. I, § 59). FRIES erklärt die Hypotypose als *„Anschaulichmachung des Gedachten, Unterlegung eines anschaulichen Typus“* (Syst. d. Log. S. 363).

Hysteron Proteron (ὕστερον πρότερον) heißt der logische Fehler der Vorwegnahme dessen, was nachfolgen sollte, des Beweises eines Satzes durch das, was erst durch jenen zu beweisen wäre.

I, J.

I: logisches Zeichen für das besonders bejahende Urteil *(„asserit i, sed particulariter“)*.

Ich ist der Ausdruck der Selbstunterscheidung eines lebenden Subjects von anderen Subjecten und den Objecten (Nicht-Ichs), also der Beziehung von Erlebnissen auf das Subject als deren Eigner, Träger, constanten Factor. Das Ich ist das Identische, Permanierende, die Einheit eines lebenden, bewußten Wesens. Es erfaßt sich selbst, *„setzt“* (s. d.) sich selbst zuerst in einer Summe von Trieben, dann im (beseelten) Leibe, dann in einem Zusammenhange von Vorstellungen, Urteilen und Gefühlen, zuletzt im Willen und in der kraftvollen, synthetischen Einheit des Bewußtseins überhaupt, die sich von allen ihren Teilgliedern und Inhalten unterscheidet. Das Wesen des Ich liegt in der unterscheidenden, (rück-) beziehenden und synthetischen Tätigkeit selbst. Das Ich ist kein Schein, keine Erscheinung, es ist als (activer) Bewußtseinsfactor idealreal zugleich wie alles Geistige, es ist kein Summationsphänomen, sondern ist schon ein Factor des primitiven Bewußtseins (als *„Ichgefühl“*, concrete Ichheit, Für-sich-sein). Aber es ist keine Wesenheit außerhalb des Bewußtseins, keine starre Substanz, sondern substantiell nur in und mit dem Complex individueller Erlebnisse gegeben, als Ich-Moment. Das *„reine“* Ich ist ein begriffliches Gebilde, es ist das Ich, losgelöst gedacht von seinem Inhalte und in seinem Ichcharakter, der *„Ichheit“*, fixiert. Die verschiedenen Arten der Setzung des Ich, des Ich-Erlebens, Ich-Wissens kommen in der Entwicklung des Selbstbewußtseins (s. d.) zum Ausdruck. Die Unterscheidung eines *„primären“* vom *„secundären“* (entwickelten, entfalteten, Reflexions-) Ich ist berechtigt. Dem individuellen Ich wird zuweilen ein Gesamt-Ich, ein universales Ich gegenübergestellt. — Die Ichheit ist die Urkategorie, die subjective Quelle der Kategorien (s. d.).

Die Geschichte des Ich-Begriffes zeigt, daß das Ich bald als Seele, Substanz, bald als Action, Synthesis, Einheit, bald als Complex, Associationsproduct, bald also als etwas Ursprüngliches, Reales, Wesenhaftes, bald als etwas Abgeleitetes, als Product, als Erscheinung oder Schein aufgefaßt wird.

Als geistige Wesenheit, als Träger des Denkens besonders erscheint das Ich bei PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN, bei denen wir Ansätze zu einer Lehre vom Selbstbewußtsein (s. d.) finden. Die Stoiker beziehen das *„Ich“* auf das

ἡγεμονικόν (s. d.): *οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο (ἡγεμ.) δεικνύοντες* (Galen., De plac. Hipp. et Plut. V, 215 k). CICERO betont: „*Neque nos corpora sumus*", „*ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te*" (Tuscul. disput. I, 22, § 52). — Nach AUGUSTINUS ist das Ich die Seele selbst (De trin. X, 10). So auch die Scholastiker.

DESCARTES betont die Immaterialität des Ich, es ist das Subject des Denkens, die „*res cogitans*", die sich aus dem „*cogito, ergo sum*" ergibt (Medit. II u. III). Das „*ego*" ist „*mens*", denn nur das Denken kann vom Ich nicht abstrahiert werden. „*Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam*" (Princ. philos. I, 7). GEULINCX erklärt: „*Corpus meum pars huius mundi. Ego vero minime pars huius mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse, nec audiri, nec manu tentari possim. Haec omnia in corpore meo sistunt, nihil horum ad me neque permeat; ego speciem omnem excedo. Ego sola cognitione volitioneque definior*" (Eth. annot. p. 204). „*Ego non facio id, quod, quomodo fiat, nescio*" (l. c. p. 205). SPINOZA identificiert das Ich mit dem Intellecte („*mens*"), betrachtet es aber nicht als Einzelsubstanz, sondern als modus (s. d.) der Gott-Natur (vgl. Selbstbewußtsein). LOCKE versteht unter dem Ich ein denkendes, vernünftiges Wesen, das sich als sich selbst und als dasselbe Wesen auffassen kann (Ess. II, ch. 27, § 9 f.). Das Ich besteht in dem stetigen, mit sich identischen Bewußtsein selbst (l. c. § 25), so daß es für dieses gleichgültig ist, ob ihm eine oder mehrere Substanzen zugrundeliegen (l. c. § 16 f.). LEIBNIZ unterscheidet die reale, physische von der persönlichen, bewußten Identität des Ich (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 19). Die Ichheit als Für-sich-sein, Innerlichkeit kommt allen Wesen (Monaden, s. d.) zu. BERKELEY faßt das Ich als rein geistige, active Substanz auf (Princ. XXVII). Nach BONNET ist das Ich eine „*modification de l'âme, et cette modification n'est que l'âme elle-même existant dans un certain état*" (Ess. C. 38). — Nach CONDILLAC ist das Ich (der fingierten „*Statue*") „*tout à la fois la conscience de ce qu'elle est et le souvenir de ce qu'elle a été*" (Trait. d. sensat. I, ch. 6, § 3). Das Ich eignet nur einem Wesen, „*qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même: mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit moi*" (l. c. § 2). Das Ich des Wahrnehmenden ist nur eine „*collection*" von Empfindungen und Erinnerungsvorstellungen (l. c. I, ch. 6, § 3). HUME setzt Ich und Seele gleich (Treat. IV, sct. 6) und hebt die Substantialität desselben ganz auf. Das Ich trifft sich niemals ohne Perception an und findet sich stets nur in Perceptionen. Es ist nur ein „*bundle or collection*" „*verschiedener Perceptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind*" (l. c. S. 327).

Die actuale Auffassung des Ich tritt bei KANT wieder auf, aber in einer andern Form, die der Activität und synthetischen Einheit des Ichbewußtseins mehr Rechnung trägt. Die metaphysische Einfachheit und Substantialität des Ich wird bestritten, die Einheit des Subjects aber betont. Das „*Ich bin einfach*" ist nur „*ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception*", der Bewußtseinstätigkeit selbst (Krit. d. r. Vern. S. 302). Es bedeutet, daß die Vorstellung „*Ich*" „*nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und daß sie absolute*

(obzwar bloß logische) Einheit sei" (l. c. S. 303). *„So viel ist gewiß: daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne*" (ib.). Das Ich ist nicht das *„Ding an sich*" (s. d.), es ist Erscheinung, weil es der Form des inneren Sinnes (s. d.) unterliegt, jedenfalls aber ist es nicht körperlich (l. c. S. 304). Das durch den innern Sinn erfaßte (Vorstellungs-) Ich ist das *„empirische*" Ich, von dem das *„reine*", *„transcendentale*" Ich der reinen Apperception (s. d.), das *„Ich denke*", das alle Vorstellungen als Einheitspunkt begleiten muß können, die Ichheit, die reine Synthesis (s. d.) zu unterscheiden ist (l. c. S. 675). Das reine Ich ist ein Begriff, ein Abstractum, es bezeichnet das Subject der Gedanken, das Correlat der Apperception (WW. IV, 438). *„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subject und das Ich als Object.*" *„Von dem Ich in der erstern Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrigbleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.*" *„Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig.*" Das empirische Ich ist Erscheinung; das logische Ich zeigt das Subject an, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein, als reine Spontaneität, ist aber keiner Erkenntnis fähig (Üb. d. Fortschr. d. Metaph. S. 109 f.). — REINHOLD versteht unter dem (empirischen) Ich *„das vorstellende Subject, inwiefern es Object des Bewußtseins ist*" (Vers. e. neuen Theor. II, 336). Nach S. MAIMON ist das Ich die *„Einheit des Bewußtseins*", das im Verhältnis zu den wechselnden Vorstellungen Beharrliche (Vers. üb. d. Transc. S. 157). Nach KRUG kann man nur vom empirischen Ich die Existenz aussagen. *„Dem reinen Ich hingegen kann das Prädicat des realen Seins nicht beigelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein bloßer Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, daß man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahiert und bloß auf die ursprünglichen reflectiert. Das reine Ich ist also nichts anderes als der Inbegriff des ursprünglichen oder Transcendentalen in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke*" (Fundam. S. 143). Später jedoch erklärt er: *„Die Urbestimmungen des Ich sind die wesentlichen, allgemeinen und notwendigen Elemente der menschlichen Natur; sie machen unser Wesen aus . . . und müssen daher bei allen Menschen auf gleiche Weise angetroffen werden. In ihnen muß unsere ursprüngliche Einrichtung oder Anlage . . . bestehen. Ihr Inbegriff heißt auch das reine oder absolute Ich.*" Dieses ist nichts anderes als die reine Menschheit selbst im Individuum, etwas Reales, das sich unter der Hülle des Empirischen offenbart (Handb. d. Philos. I, 53). Als Setzung des reinen, schöpferischen, logischen, des absoluten Ich bestimmt das empirische, das Einzel-Ich J. G. FICHTE, der die Ichheit zum Seinsgrunde macht. Das absolute, unbegrenzte, schlechthinige Ich setzt in einer Reihe intellectueller Acte sich und sich gegenüber das Nicht-Ich. Das Ich ist wesentlich setzende, d. h. fixierende, objectivierende Tätigkeit. *„Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So, wie es sich setzt, ist es; und so,*

wie es i s t, s e t z t es sich, und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich." „*Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist*" (Gr. d. g. Wiss. S. 9). Das Ich ist schlechthin durch sein Sein (l. c. 10 f.), es „*setzt ursprünglich sein eigenes Sein*" (l. c. S. 11). Das „*Ich = Ich*" ist die ursprünglichste Erkenntnis, die Urquelle alles Denkens (ib.), es bedeutet „*erstens die rein logische Identität von Subject und Object im Acte des reinen Selbstbewußtseins, zweitens die reale metaphysische Identität des setzenden absoluten Ich und des gesetzten begrenzten Ich, und drittens die zeitliche Identität des Ich in zwei rasch aufeinander folgenden Zeitpunkten*" (E. v. HARTMANN, Gesch. d. Metaphys. II, 71). Ich und Nicht-Ich sind beide „*Producte ursprünglicher Handlungen des Ich*" (Gr. d. g. Wiss. S. 23). „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*" (l. c. S. 28). D. h. das absolute Ich setzt in sich Innenwelt und Außenwelt in einem Acte. Das Ich als Intelligenz, als Vernunft ist ein Product der Setzung, eine zu realisierende Idee, ein Strebensziel (l. c. S. 224; WW. I, 463 f., 515 f.; II, 382). Einerseits setzt das Ich das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, anderseits setzt es sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, so sich praktisch und theoretisch verhaltend (Gr. d. g. Wiss. S. 49 f.). Als „*den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend*" ist das Ich Substanz (l. c. S. 73), aber nur im Sinne reiner Actualität, als beharrendes Tun *(„Tathandlung")*, das durch intellectuelle Anschauung sich selbst erfaßt (Syst. d. Sittenl. S. 110 f.). Das Ich ist „*das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat und Begebenheit*". Das Wirken des Nicht-Ich gegenüber dem empirischen Ich ist selbst schon eine Tat des (absoluten) Ich (l. c. S. 213 u. ff.). Das Ich findet sich (praktisch) wesentlich als wollend (l. c. S. 8). SCHELLING bestimmt (in seiner ersten Periode) das absolute Ich als das, „*was schlechterdings niemals Object werden kann*" (Vom Ich S. 12). Das Ich bringt sich durch absolute Causalität denkend hervor (ib.). Es ist Anfang und Ende aller Philosophie, indem es die Freiheit ist, (l. c. S. 38 ff.). Das bewußte Ich ist nicht das reine, absolute Ich; dieses wird nur in intellectueller Anschauung bestimmt (l. c. S. 44, 49). Das Ich enthält alles Sein, alle Realität (l. c. S. 61), ist unendlich (l. c. S. 74), wie auch seine Attribute (l. c. S. 77). Es ist die einzige Substanz, alles andere ist Accidenz des Ich (l. c. S. 79). Es ist das Ich die „*immanente Ursache alles dessen, was ist*" (l. c. S. 84). „*Der Inbegriff alles S u b j e c t i v e n . . . heiße das I c h*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 1). Der Begriff des Ich ist nur „*der Begriff des Selbst-Object-werdens*" (l. c. S. 45). Das Ich ist nur und kann nur vorgestellt werden als Act (ib.), ist „*nichts außer dem Denken*" (l. c. S. 46), „*kein D i n g, keine S a c h e, sondern das ins Unendliche fort n i c h t O b j e c t i v e*" (l. c. S. 47 f.), es ist „*reiner Act, reines Tun*" (l. c. S. 49), ein „*Wissen, das zugleich sich selbst (als Object) produciert*", ein „*beständiges intellectuelles Anschauen*" (l. c. S. 51). Das Ich als solches ist überindividuell, überempirisch (l. c. S. 59), es ist das Subject alles Seins. „*Der ewige, in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewußtseins, den wir I c h nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein gibt, was also selbst keines andern Seins bedarf, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objectiv als das e w i g e W e r d e n, subjectiv als das u n e n d l i c h e P r o d u c i e r e n erscheint*" (l. c. S. 61). Das Ich liegt der Intelligenz zugrunde (l. c. S. 147). „*Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Außenwelt. Aber umgekehrt auch die ursprüngliche Tätigkeit in mir erst am Objecte zum Denken, zum selbstbewußten Vorstellen*"

(Naturphilos. S. 305). Das Ich wird bei Schelling später zu einem Entwicklungsproducte des Absoluten. Nach CHR. KRAUSE ist das Ich ein „*Teilwesen*" der allgemeinen Vernunft. HEGEL bestimmt das Ich als „*das Allgemeine, das bei sich ist*" (Rechtsphilos. S. 43 f.). „*Das Denken als Subject vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjects als Denkenden ist Ich*" (Encykl. § 20). „*Ich aber abstract als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Particularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstracten Allgemeinheit, das abstract Freie*" (ib.). Das Ich (die Seele) ist „*der Begriff selbst in seiner freien Existenz*" (Ästhet. I, 141), es ist eine ideelle Einheit (ib.). K. ROSENKRANZ erklärt: „*Indem das Selbst aus dem Objectiven in sich zurückgeht, findet es sich selbst als mit ihm, dem Subject, identisch.*" „*Das Ich setzt sich selbst, setzt sich ihm selbst entgegen und setzt sich auch als die Einheit des setzenden und gesetzten Ich*" (Syst. d. Wiss. S. 411). „*Das Ich kann nicht Ich sein, ohne seiner selbst gewiß, d. h. ohne sich selbst als Subject Object zu sein*" (Psychol.[3], S. 288). Das Selbst ist „*die sich unaufhörlich erneuernde Tat des Geistes*" (l. c. S. 289). Nach HEINROTH ist das Ich das Beharrliche an der Seele (Psychol. S. 150), es wird als Einheit immer schon vorausgesetzt (l. c. S. 155). Die Ichheit ist „*der Focus aller Functionen oder aller Radien des geistigen Menschen*" (Psychol. S. 8). Ichheit ist „*persönliche Einheit*" vermöge des Selbstbewußtseins (l. c. S. 29). Die Ichheit, das Ich ist ein unmittelbar-gewisses, unbestreitbares Grundfactum (l. c. S. 283). „*Sentio, ergo sum*", „*volo, ergo sum*" (l. c. S. 284). Das Ich ist das sich selbst Gleiche in allen seinen Acten, „*die allgemeine Gleichung für eine unendliche Reihe von Functionen*" (l. c. S. 285). Das Ich ist das Band von Wissen und Sein (l. c. S. 287), die Quelle der Kategorien (s. d.). CARRIERE betont: „*Wir sind nur ein Ich, insofern wir uns als solches setzen*" (Ästh. I, 42; Weltordn. S. 158). — Nach GÜNTHER wird das Ich nicht erlebt, sondern erschlossen. GARNIER bemerkt: „*Le moi est l'âme se percevant ou se connaissant*" (Trait. I, p. 373). Nach GUTBERLET u. a. ist das psychologische Ich die Seelensubstanz (Kampf um d. Seele S. 105). „*Bei dem Wechsel der inneren Zustände bleibt immer ein Element, nämlich der mir zugehörende Umstand, daß es immer meine Zuständlichkeit ist. Dieses constante Element, welches sich mit allen wechselnden Zuständen verbindet, ist das, was wir zunächst als Ich ausscheiden und auffassen*" (ib.). Es ist ferner auch „*das Subject, welches jene Zustände an sich und in sich erfährt*" (ib.).

Nach SCHOPENHAUER ist das Ich „*das pro tempore identische Subject des Erkennens und Wollens*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19). Es ist der „*Indifferenzpunkt*" von Willen und Intellect, deren Wurzelstock, gemeinschaftlicher Endpunkt, „*der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d. h. der Objectivation des Willens*" (l. c. II. Bd., C. 19). Das „*theoretische*" Ich ist der „*Einheitspunkt des Bewußtseins*", es ist eine Erkenntnisfunction des „*wollenden*" Ich (l. c. C. 20). Kern und Träger des Ich ist der Wille (s. d.). Nach J. H. FICHTE ist das Ich ein Product des Geistes (Psychol. I, 167 f.). Das Ich ist „*weder ein Reales, noch viel weniger Princip eines Realen, sondern lediglich das Product einer psychologischen Abstraction*"; es ist „*die leere Form des Selbstbewußtseins, in welcher der Geist seine realen, aber ihm bereits bewußt gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfaßt: Zeichen eines Realen*" (Psychol. I, S. XVIII f.). Das Ich ist

nichts Substantielles, sondern Prädicat und Merkmal des Geistes (l. c. I, 167). E. v. HARTMANN sieht im Ich keine Substanz, keine Wesenheit, sondern die Erscheinung des unbewußten Subjects (Philos. d. Unbew.[8], S. 535). Das Ich ist *„die Abstraction des Selbstbewußtseins, die leere Form des Selbstbewußtwerdens unter Absehung von allem concreten Bewußtseinsinhalt, in welcher die Reflexion auf die in allen meinen Bewußtseinsacten identische Form meines Bewußtseins selbst zum Inhalt eines bestimmten Bewußtseinsactes wird“* (Kategorienl. S. 501). Es darf nicht hypostasiert werden (l. c. S. 502). Das *„reale Subject der psychischen Tätigkeiten“ „kann nicht ein Ich, ein schon an und für sich selbstbewußtes, sein, weil das Bewußtwerden selbst erst eine der psychischen Tätigkeiten ist, also ein Posterius des Subjects sein muß, ein zu ihm erst nachträglich Hinzukommendes“* (l. c. S. 507). Das Ich ist *„eine subjectiv ideale Erscheinung der Seele“* (l. c. S. 511). So auch A. DREWS (Das Ich S. 132). Das Ich ist *„Subject“, „aber dies bedeutet nicht das reale denkende Subject, sondern nur den subjectiven Pol des Bewußtseins, dem das Object als sein notwendiges Correlat gegenübersteht“* (l. c. S. 138). Das Ich ist die Form des Bewußtseins (l. c. S. 144), setzt das Bewußtsein schon voraus (ib.). Jedes Ich ist ein empirisches Ich (l. c. S. 228). Die Ichheit ist der einheitliche Act des Zusammenfassens, der bei allen Wesen identisch ist (ib.). Das Selbigkeitsbewußtsein bezieht sich *„nur auf die unbewußten Factoren des Bewußtseinsinhalts“* (Arch. f. system. Philos. VIII, S. 207). Die Wirklichkeit des Ich ist bloß eine ideelle (l. c. S. 208). Jeder Versuch, das Reale unmittelbar vom Ich aus zu bestimmen, hebt sich schließlich in seinen Consequenzen selber auf (Das Ich S. 130). — NIETZSCHE erklärt das *„Subject“* des Bewußtseins für eine Fiction (WW. XV, 282). Das Ich darf nicht substantialisiert werden (WW. XV, 354). Es ist eine Mehrheit von Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrunde steht; der *„Subjectpunkt“* springt herum (WW. XI 6, 157). Das Ich als primäre Ursache, als Täter ist eine Fabel (WW. VIII 2, S. 94 f.). Ich und *„organisches Einheitsgefühl“* sind zu unterscheiden. Das Ichbewußtsein ist das letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig functioniert (WW. XII 1, 32). Das Selbstbewußtsein ist ein sociales Product (WW. V, S. 293).

Als Bewußtsein, Bewußtseinsform, Bewußtseinsmoment, psychische Wesenheit wird das Ich verschiedenerseits bestimmt. J. BERGMANN erklärt: *„Gewiß ist . . ., daß wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken“* (Begr. d. Das. S. 294). *„Dies aber, sich selbst zu denken und zwar als daseiend, also als identisch mit sich, ist das Wesen des Ich. Ich bin das, was ich mit dem Worte ‚Ich‘ meine, nur, inwiefern ich mich denke“* (l. c. S. 296). Das Ich ist *„nichts anderes als das wahrnehmende Bewußtsein, inwiefern dasselbe sich selbst zum Inhalte hat und, indem es sich zum Inhalte hat, hervorbringt“* (Sein u. Erk. S. 97). *„Ich habe nicht, sondern ich bin Bewußtsein“* (l. c. S. 155). *„Der reine Inhalt meines Bewußtseins ist . . . mein allgemeines oder reines Ich, der empirische Inhalt mein besonderes oder empirisches Ich und weiter nichts“* (ib.). Das Ichbewußtsein steckt schon *„in der schwächsten sinnlichen Empfindung, in dem dumpfesten Gefühle“* (l. c. S. 156). Nach O. SCHNEIDER ist das Ichbewußtsein nur *„daraus erklärlich, daß in dem Wechsel ein unbedingt Gleiches, Beharrliches mit festen Stammbegriffen bleibt, welches das Bewußtsein der Dasselbigkeit (Identität) erzeugt“* (Transcendentalpsychol. S. 122). *„Es ist immer dasselbe einheitlich geschlossene, als Ganzes tätige Ich, welches Ordnung und Einheit in den Vorstellungen stiftet*

und sich seine Bewußtseinszustände auf Veranlassung der Erfahrung nach Maßgabe seiner apriorischen Kraft macht. Die kritische Philosophie erkennt in diesem tätigen Ich ein transcendentales, übersinnliches, bei allen verständigen und vernünftigen Menschen gleiches Bewußtsein" (l. c. S. 447). Ein absolutes, zeitloses Ich als Seinsprincip nimmt u. a. GREEN an (Proleg. to Ethics § 11). Nach G. THIELE gibt es ein „*überzeitliches Ich*", dessen Äußerungen die einzelnen Ich-Acte sind (Philos. d. Selbstbew. S. 311). Das Ich ist „*Selbstgefühl*", „*das reine Sich-selbst-fühlen der Seele*", „*Identität von Wissen und realem Sein*", „*Sich-selbst-wollen*" (l. c. S. 303 ff., 327, 311). K. LASSWITZ erklärt: „*Das naturbedingte Ich ist unsere individuelle Existenz in Raum und Zeit . . . Das Ich als Selbstgefühl aber ist gerade das allgemeine, das allen individuellen Ich, die sich durch ihren Inhalt unterscheiden, in gleicher Weise zukommt. Nur jener besondere empirische Inhalt ist naturgesetzlich bestimmt, das Ich-sein als solches aber ist eine autonome Bestimmung im Bewußtsein, wodurch die Bestimmung von Inhalt, d. h. Einheit von Mannigfaltigem, somit Natur, erst möglich wird*" (Wirklichk. S. 151). — Nach B. ERDMANN ist das Ich ein bei allem Wechsel des Bewußtseins beharrendes selbständiges Wirkliches (Log. I, 75 f.). Indem wir von den Objecten leiden und uns in diesem Leiden selbst erhalten, werden wir uns unserer eigenen Wirklichkeit bewußt (l. c. I, 83). A. WERNICKE betont: „*Unser Ich ist die Formaleinheit seiner Vorstellungen*". „*Da unser Ich es an sich selbst erfährt, daß ein Etwas trotz der Verschiedenheit seiner Zustände sich stets als dasselbe erscheinen kann, so überträgt es diese Erfahrung unmittelbar auf das Mannigfaltige, welches ihm gegenübertritt, und erfaßt dasselbe nach dem Muster (Analogie) der Identität Ich = Ich, so daß es im Gegebenen schließlich ein Reich von Dingen sieht, welche Formaleinheiten seiner Zustände sind*" (Die Grundlag. d. Euklid. Geometr. 1887, S. 6). Nach REHMKE ist das Ich „*das unmittelbar gegebene concrete Bewußtsein*". „*Das in Wechselwirkung Zusammen von Seele und Leib . . . ist der Anlaß, daß dasselbe Wort ‚ich' . . . auch für jenes Zusammen gebraucht wird*" (Lehrb. d. allg. Psychol. S. 126). SCHUPPE erklärt: „*Bewußtsein und Ich können promiscue gebraucht werden. In dem Sich-seiner-bewußt-sein besteht das Ich.*" „*Das Ich erweist sich im unmittelbaren Bewußtsein als etwas, was nur Subject sein, nur Eigenschaften haben, Tätigkeiten ausüben kann . . . Es bedarf nicht nur keines Substrates, sondern kann keines haben*" (Log. S. 16). Ich-Subject und Ich-Object weisen gegenseitig aufeinander hin. „*So weit ist das Ich absolut einfach, ein absoluter Einheitspunkt*" (l. c. S. 19). „*Bewußtsein oder Ich*" abstract genommen ist nur ein „*begriffliches Moment in dem Ganzen des concreten oder individuellen Bewußtseins*" (l. c. S. 20). Als „*Subject des Bewußtseins*" ist das Ich unräumlich (l. c. S. 24), räumlich wird es erst, indem es sich als Object unter Objecten findet (l. c. S. 25). Die Individualität des Ich hängt allein vom Bewußtseinsinhalt ab, welcher das empirische Ich darstellt (l. c. S. 21). „*Das einzelne individuelle Ich ist dieses Ich nur dadurch, daß es diesen räumlich und zeitlich bestimmten Inhalt hat*" (l. c. S. 27). „*Die psychischen Vorgänge coincidieren in dem einen unteilbaren Einheitspunkt des Ich, welches sich in ihnen findet, als handelnd oder leidend, bestimmt oder bestimmend*" (l. c. S. 76). „*Das Ich findet und hat sich in diesen psychischen Elementen so etwa, wie die einfachste Erscheinung aus den Erscheinungselementen besteht*" (l. c. S. 140). Durch seine ihm eigene Einheit ist das Ich ein „*Ich-Ding*" (ib.). SCHUBERT-SOLDERN bestimmt: „*Die continuierliche, zeitlich einheitliche Entwicklung von Vorstellungen,*

Gefühlen, Begehrungen u. s. w., gebunden an einen Leib mit der Seinsart der Wahrnehmung und den Mittelpunkt der unmittelbar gegebenen Raumwelt bildend, ist das Ich." „*Zu ihm steht alles in Beziehung*" (Gr. e. Erk. S. 8). Zu unterscheiden ist zwischen concretem und abstractem Ich (l. c. S. 11). Auf der Continuität der Erneuerung des „*Ich denke*" beruht die Identität des Ich (l. c. S. 75). „*Ich bin mir eines Inhaltes bewußt, heißt; es ist im Zusammenhange meines Ich gegeben*" (l. c. S. 76). Das Ich ist „*die stetige Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit*" (ib.). Das empirische (concrete) Ich ist die Grundlage des abstracten Ich-Zusammenhanges (l. c. S. 77; vgl. S. 82 ff.). Riehl erblickt im Ich „*keine absolut fixe Idee, sondern eine Vorstellung, die sich beständig erneut, die fortwährend aus ähnlichem, aber niemals vollkommen identischem Material erzeugt wird*". Es ist keine Seins-, sondern eine Tätigkeitsform (Philos. Krit. II 1, 66). „*Nur der bloße Gedanke ‚Ich', der Begriff des Subjectseins, ist immer und überall derselbe Gedanke, die nämliche Form des Bewußtseins überhaupt; das empirische Selbstbewußtsein aber, das concrete Ich, ist so reich und mannigfaltig, so verschieden an Ausdehnung und Gehalt, wie es die individuellen Unterschiede der Begabung und der Erlebnisse mit sich bringen*" (Zur Einleit. in d. Philos. S. 167). Nach G. Gerber ist die Ichheit das „*Sein des Universums*" (Das Ich S. 425). Die Gottheit ist Ichheit (l. c. S. 415). Ohne Ichheit keine Welt (l. c. S. 41). Das Ich hat ein „*formendes Wirken*", eine „*Bildekraft*", es gestaltet erkennend-handelnd die Welt in den Formen seines Bewußtseins, indem es sich ihr einbildet (l. c. S. 222, 345). Nach Husserl ist das Ich nichts, was über den Erlebnissen schwebt, sondern identisch mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit (Log. Unters. II, 331), eine „*einheitliche Inhaltsgesamtheit*" (ib.), welche in causaler Gesetzlichkeit liegt (l. c. S. 332). Ein eigenes „*reines*" Ich, wie es u. a. Natorp annimmt, gibt es nicht. Nach Münsterberg wird die „*Ichfunction*" nicht vorgefunden, sondern erlebt, behauptet, gewollt. Sie ist nicht beschreibbar, nicht erklärbar, aber die gewisseste Realität, die nur nicht objectivierbar ist (Grdz. d. Psychol. S. 93).

Aus der Summation oder der Wechselwirkung von Vorstellungen, Empfindungen (und Gefühlen) entspringt das Ich nach verschiedenen Philosophen. Herbart findet im Begriff des einfachen, reinen Ich als Subject-Object einen „*Widerspruch*", indem das Ich als vorstellend sein Vorstellen u. s. w. „*unendliche Reihen*" mit sich führt (Psychol. als Wiss. I, § 27; Lehrb. zur Psychol.[3], S. 142). Das Ich als einfacher „*Träger*" einer Vielheit von Zuständen ist ein „*Unwesen*" (Hauptpunkte d. Metaphys. S. 74). Das Ich setzt sich nur im „*Zusammen*" mit anderen Wesen (l. c. S. 76). Es ist „*ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen*" (Met. II, 403), eine „*Complexion*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 140). „*Bei jedem Menschen erzeugt sich das Ich vielfach in verschiedenen Vorstellungsmassen*" (l. c. S. 141). Das Ich liegt in den jeweilig appercipierenden Vorstellungsmassen. Es ist „*ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn, als ihr gemeinsames Vorausgesetztes, zurückweisen*" (Psychol. als Wiss. II, § 132). Im Sinne Herbarts bestimmt G. A. Lindner das reine Ich als den idealen Vereinigungspunkt aller nicht nach außen projicierten Vorstellungen, durch den eine allgemeine Bezogenheit aller Vorstellungen aufeinander hergestellt wird (Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 141). „*Das von allen einzelnen Bestimmungen des Seelenlebens abhängige und mit ihnen sich beständig verändernde Ich heißt das historische oder empirische Ich des Menschen.*" Es ist streng genommen „*eine stetige*

Aufeinanderfolge ineinander übergehender Iche" (l. c. S. 143). BENEKE betrachtet das Ich als Resultat einer Verschmelzung von Vorstellungen (Pragmat. Psychol. II, § 37; Lehrb. d. Psychol.[3], § 151). — Nach J. ST. MILL ist das Ich nur die Summe succedierender Erlebnisse, es besteht in der „*permanent possibility of feeling*" (Examin.). Nach H. SPENCER resultiert das Ich aus der Wechselwirkung gleichzeitiger Vorstellungsgruppen (Psychol. § 219). Nach CZOLBE ist das Ich ein Summationsproduct von Vorstellungen (Entsteh. d. Selbstbew. S. 11). — DROBISCH bemerkt: „*Die Continuität der Reihe der einzelnen zeitlich unterschiedenen empirischen Iche ist das, was in der psychischen Erfahrung dem bleibenden reinen Ich der Speculation entspricht*" (Empir. Psychol. S. 146). VOLKMANN betont: „*Das Ich ist nichts als ein psychisches Phänomen, d. h. die Vorstellung des Ich ist nicht die Vorstellung eines Wesens — denn dieses ist die Seele — oder einer Zusammensetzung von Wesen, sondern lediglich das Bewußtsein einer Wechselwirkung innerhalb eines unübersehbaren Vorstellungscomplexes*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 170). Zunächst ist das Ich „*der empfindende und begehrende Leib*", dann „*das Bewußtsein des vorstellenden und begehrenden Innern*", endlich die „*Vorstellung des denkenden und wollenden Subjectes*" (l. c. S. 162, 164, 167). — Nach LIPPS „*scheiden wir mit zunehmender Erfahrung, was ursprünglich eine ungetrennte Einheit bildet, den Inhalt der Welt und den Inhalt unserer Persönlichkeit, oder kürzer die Welt und das Ich*" (Grundt. d. Seelenleb. S. 408). „*Wir können die Inhalte unseres freien Vorstellens als die erste Zone um den eigentlichen Kern des Ich, das wollende und vorstellende Ich als das Ich der ersten Zone bezeichnen. Unser Körper bildet dann die zweite Zone. Als dritte Zone können wir dann die Welt der Dinge außer uns bezeichnen*" (l. c. S. 443). Nach RIBOT ist das Ich ein Complex coordinierter Bewußtseinselemente, in deren jeweiligem Zusammenhange die Einheit des Ichbewußtseins besteht (Mal. de la Personnal.[3], p. 169; Mal. de la Volonté p. 87, 120, 169, 176; Psychol. d. Sentim. II. C. 5). Nach J. DUBOC ist das Ich „*das Bewußtseinscentrum des jeweiligen inneren Mischungsverhältnisses des Individuums*" (Die Lust S. 2). Nach EBBINGHAUS ist das Ich ein reichhaltiger Complex, die reiche Gesamtheit aller Empfindungen, Gedanken, Wünsche etc. eines Individuums, ein „*System*", keine Substanz (Gr. d. Psychol. I, S. 11, 15 ff.). Nach E. MACH besteht die scheinbare Beständigkeit des Ich „*nur in der Continuität, in der langsamen Änderung*" (Anal. d. Empfind.[4], S. 3). „*Das Ich ist nicht scharf abgegrenzt, die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich verschiebbar*" (l. c. S. 10). Zwischen Ich und Welt besteht kein absoluter Gegensatz (l. c. S. 11). Das Ich ist nur eine ideelle, denkökonomische Einheit von praktischer Bedeutung (l. c. S. 18). „*Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, daß das Element ‚Grün' in einem gewissen Complex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt*" (l. c. S. 19). „*Aus den Empfindungen baut sich das Subject auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert*" (l. c. S. 21). Das Ich ist „*nur eine praktische Einheit*" (l. c. S. 23), „*eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit anderen Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt*" (ib.). Nach Ostwald besteht die Einheit des Ich nur in der Stetigkeit seiner Änderungen (Vorles. üb. Naturphilos. S. 411). Das Ich besteht in unseren „*Erinnerungen und in dem Apparat, sie zu benutzen*" (l. c. S. 410). CLIFFORD bemerkt: „*Das Gefühl der Persönlichkeit ist . . . ein gewisses Gefühl des*

Zusammenhanges zwischen verblaßten Bildern vergangener Empfindungen: die Persönlichkeit selbst besteht in der Tatsache, daß derartige Verbindungen vorhanden sind, in der dem Flusse der Empfindungen zukommenden Eigentümlichkeit, daß Teile derselben aus Banden bestehen, die schwache Reproductionen vorhergegangener Teile miteinander verbinden. Sie ist somit etwas Relatives, eine Art von Verknüpftheit gewisser Elemente und eine Eigenschaft des so erzeugten Complexes. Dieser Complex ist das Bewußtsein" (Von d. Nat. d. Ding. an sich S. 39). Nach H. CORNELIUS gehören alle Inhalte, die wir unserer Persönlichkeit oder unserem Ich zurechnen, dem „*Zusammenhang unseres Bewußtseins*" an. Die Identität des Ich ist nicht Schein, weil es immer denselben Zusammenhang bedeutet, der durch ein eigenes Gefühl charakterisiert ist. Durch psychische Processe bilden sich Begriffe „*constanter Factoren unserer Persönlichkeit*", dauernder Dispositionen (Einleit. in d. Philos. S. 300; vgl. S. 326). Nach STRINDBERG ist das Ich „*eine Mannigfaltigkeit von Reflexen, ein Complex von Trieben (Begierden)*" (Vergang. e. Toren I, S. 235). R. WAHLE erklärt: „*Unter ‚Ich' versteht man Fühlen, Urteilen, Willenskraft etc. So oft nun solche Gattungen von Vorkommnissen in verschiedenartigster Weise auftreten, hat man ein ‚Ich'*". Dieses Ich ist nichts Substantielles, Selbständiges (Das Ganze d. Philos. S. 72 ff.). — PREYER betont, das Ich sei nicht einheitlich, nicht unteilbar, nicht ununterbrochen. „*Im Wachsein ist es stets nur da, wo die centro-sensorischen Erregungen gerade am stärksten hervortreten, das heißt, wo die Aufmerksamkeit angespannt ist.*" Das Ich ist nicht Summe, sondern Vereinigung (Seele d. Kind. S. 392). Das „*Rinden-Ich*" ist ein anderes als das „*Rückenmark-Ich*" (l. c. S. 390). Nach KROELL ist das Ich „*nicht eine ureigne Kraft, sondern immer nur, wie das Bewußtsein überhaupt, ein vorübergehender und während des ganzen Lebens sich stets erneuernder Inhalt der ‚Bahnen mit bewußten Erscheinungsformen'*". Der Mensch wird erst zum Subject durch seine geistige Entwicklung (Die Seele S. 56).

Auf den Leib bezieht das Ich L. FEUERBACH. Im psychologischen Organismus erblickt das Ich BAIN (Ment. Scienc. p. 402), in gewisser Beziehung auch im Willen (Sens. and Int.[3], p. 342). Nach C. GÖRING ist das „*Ich*" nichts als das „*persönliche Fürwort, welches in Rücksicht auf seinen Inhalt durchaus bestimmt wird von der Auffassung des Namens, welcher es vertritt*" (Syst. d. krit. Philos. I, 162). Für den natürlichen Menschen ist das Ich der Leib (l. c. S. 169). Das Ich als solches ist eine Abstraction, es besteht in Wirklichkeit nur mit und in Bewußtseinsinhalten (ib.). Nach R. AVENARIUS ist das Ich eins mit dem Individuum. Das „*Ich*"-Bezeichnete ist mit der „*Umgebung*" als ursprünglicher „*Befund*" gegeben, es bildet das „*Centralglied*" einer „*Principialcoordination*", deren „*Gegenglied*" die Umgebung ist (Der menschl. Weltbegr. S. 82 ff.; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 405). Wissenschaftlich tritt an die Stelle des Gesamtindividuums das „*System C*" als dessen Repräsentant („*empiriokritische Substitution*", Weltbegr. S. 87).

Als Kraft, lebendige Wirksamkeit, Willenstätigkeit im Zusammenhang eines Bewußtseins tritt das Ich bei einer Reihe von Philosophen auf. PLATNER erklärt: „*Das Selbstgefühl von meinem Ich ist nicht ein Haufen von Ideen, sondern das Gefühl einer Kraft, welche Ideen behandelt, selbst nicht wechselt, jedoch sich verändert, d. h. übergehet von einer Art des Seins auf die andere, und ihre eigene Beharrlichkeit von dem Wechsel ihrer Zustände klar unterscheidet*" (Philos. Aphor. I, § 866). MAINE DE BIRAN unterscheidet „*moi phénomenal*" und „*moi*

nouménal". Das Ich ist Wille. Es ist „*une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante*" (Ess. I, sct. II, ch. 1). „*Je suis une force agissante*" (Oeuvr. III, p. 18). Es gibt eine „*apperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi*" (l. c. III, 5). „*Le moi s'aperçoit . . . primitivement, et il s'entend à la foi au titre d'être réellement existant dans un temps par son opposition à tout ce qui est appellé chose ou objet*" (l. c. III, 13). Das Ichbewußtsein ist die Quelle der metaphysischen Begriffe. Auch DESTUTT DE TRACY bestimmt das Ich als Wille (El. d'idéol. IV, p. 72; vgl. IV, 67, 69). Nach J. G. FICHTE findet sich das Ich wesentlich als wollend (Syst. d. Sittenl. S. 8). Nach FORTLAGE besteht das Ich in einem „*System von Trieben*" (Psychol. II, § 73). Nach LOTZE ist die Ichheit etwas Ursprüngliches. „*Jedes Gefühl der Lust oder Unlust, jede Art des Selbstgenusses, enthält für uns den Urgrund der Persönlichkeit, jenes unmittelbare Für-sich-sein . . .*" (Mikrokosm. III[2], 567). Denkbar ist das Ich nur in Beziehung auf das Nicht-Ich, aber erlebbar ist es schon vorher außer jeder solchen Beziehung (l. c. S. 568). Nach TEICHMÜLLER ist das Ich Substanz (N. Grundleg. S. 156). Es ist „*der gemeinsame Beziehungspunkt für alles im Bewußtsein gegebene reale und ideelle Sein*" (l. c. S. 167). Die Ichheit ist in allen qualitativ identisch (ib.), aber die vielen Iche sind numerisch verschieden (ib.). Das Ich ist zeitlos (l. c. S. 170). Es ist Bedingung und Prototyp des Substanzbegriffes (l. c. S. 171 ff.). Nach R. HAMERLING ist das Ich nichts außer und neben seinen Bestimmungen, aber es ist doch real (Atomist. d. Will. I, 220). Die Setzung der eigenen Existenz ist eine absolut gültige (l. c. S. 223). Das Ich ist ein Actives, es ist ein Geschehen, ein Lebensproceß (l. c. S. 232). „*Das Ich als Subject ist das allgemeine, unendliche, absolute, das Ich als Object das endliche, individuelle Ich, mit dem besondern Inhalt seiner Vorstellungen und Willensacte*" (l. c. S. 233). Es gibt einen „*Ichsinn*" (l. c. II, S. 154 ff.). HORWICZ erblickt im Ich das allerrealste Wesen, die Ichheit ist der Quell des Dingbegriffes (s. d.) (Psychol. Analys. II, 127, 150). Nach TH. ZIEGLER ist das Ich „*nichts neben seinem Fühlen, Vorstellen oder Wollen*" (Das Gef.[2], S. 70); dem Ichbewußtsein liegt das Gefühl zugrunde (l. c. S. 68). HÖFFDING bestimmt das Ich im engeren Sinne als Träger der Willenshandlungen (Psychol.[2], S. 123). Nach WUNDT ist das Ich keine Substanz, sondern ein Gefühl des Zusammenhanges der Willensvorgänge, die bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte doch als gleichartig aufgefaßt werden. Das Ich ist Tätigkeit, Einheit des Wollens, im Bewußtsein wirksam. „*Dieses Ich, isoliert gedacht von den Objecten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen*" (Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 250, 270; Log. II[2], 2, S. 246 f.; Syst. d. Philos.[2], S. 377). Ein leeres, reines Ich gibt es nicht, da das „*Ich*" nur die Form des Zusammenhanges von Erlebnissen in einem Individuum, zugleich die Gesamtwirkung der früheren Erlebnisse auf die momentanen Zustände bedeutet (Vorles.[2], S. 269 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 302 ff.; Log. II[2], 2. 246 f.; Syst. d. Philos.[2], S. 40; Eth.[2], S. 448). Die Identität des Ich mit sich selber ist bedingt durch die Stetigkeit der Willensvorgänge und durch die Einheit und Gleichartigkeit der Apperception (s. d.), ohne daß die Annahme einer absoluten Beharrlichkeit des Ich notwendig ist. In der „*reinen Apperception*", „*d. h. in der dem übrigen Bewußtseinsinhalte gegenübergestellten inneren Willenstätigkeit*", erkennt das Individuum sein eigenstes Wesen (Eth.[2], S. 448). „*Das*

Ich empfindet sich zu jeder Zeit seines Lebens als dasselbe, weil es die Tätigkeit der Apperception als vollkommen stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffaßt" (ib.). „*Indem . . . die Willensvorgänge als in sich zusammenhängende und bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte gleichartige Vorgänge aufgefaßt werden, entsteht ein unmittelbares Gefühl dieses Zusammenhanges, das zunächst an das alles Wollen begleitende Gefühl der Tätigkeit geknüpft ist, dann aber . . . über die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte sich ausdehnt. Dieses Gefühl des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse bezeichnen wir als das ‚Ich'. Es ist ein Gefühl, nicht eine Vorstellung . . . Es ist jedoch, wie alle Gefühle, an gewisse Empfindungen und Vorstellungen gebunden*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 264). Durch die Sonderung des Selbstbewußtseins (s. d.) ergeben sich drei Bedeutungen des Begriffes „*Subject*" (s. d.). Metaphysisch ist das Ich „*relativer Individualwille*" (Syst. d. Philos.[2], S. 413 ff.), „*vorstellender Wille*" (ib.). KÜLPE betont: „*Die Erfahrung, daß man nicht widerstandslos den Einflüssen und Eindrücken von außen her preisgegeben ist, sondern sich wählend und handelnd ihnen gegenüber verhalten kann, also die Tatsache der Apperception oder des Willens, ist eines der wichtigsten Motive für die Sonderung des Ich und Nicht-Ich*" (Gr. d. Psychol. S. 465; vgl. Ich u. Außenw.). Nach W. JERUSALEM gilt als Ich erst der Leib, dann das Denken, endlich das Wollen. „*So schränkt sich denn das Ich immer mehr auf ein einziges Gebiet psychischer Phänomene ein, nämlich auf die Willensimpulse . . . Das Ich ist nunmehr der active Träger der Willenshandlungen und kehrt damit zu jenem Punkte zurück, von dem es ursprünglich ausgegangen*" (Urteilsfunct. S. 168; Lehrb. d. Psychol.[3], S. 196 ff.). Schon MEYNERT unterscheidet ein primitives, „*primäres*" und ein entwickeltes, „*secundäres*" Ich (Gehirn u. Gesitt. S. 32 ff.). Diese Unterscheidung u. a. auch bei Jerusalem (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 196 ff.) und JODL (Lehrb. d. Psychol.). Nach ihm ist das primäre Ich schon die Voraussetzung der Bewußtseinsentwicklung, jedem Bewußtseinszustande notwendig inhärent (Lehrb. d. Psychol. S. 92). Das secundäre Ich hingegen ist das Product psychologischer Entwicklung; es besteht aus Vorstellungen und Gefühlen (l. c. S. 559). L. CHEVALIER erklärt: „*Das Ich, das sich seiner Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen bewußt ist, ist nicht in Vorstellungen gegeben. Wir sind unser selbst als tätig und leidend unmittelbar bewußt, und daher kennen wir uns als wirkliches Ding*" (Entsteh. u. Werd. d. Selbstbew. S. 26). W. JAMES bemerkt: „*In its widest possible sense . . . a man's Self is the sum total of all that he can call his*" (Princ. of Psychol. I, p. 291 ff.). Das „*spiritual Self*" ist „*a man's inner or subjective being, his psychical faculties or dispositions*" (l. c. p. 296). „*Ressemblance among the parts of a continuum of feelings . . . thus constitutes the real and verifiable ‚personal identity' which we feel*" (l. c. p. 336; vgl. LADD, Philos. of Mind 1895, p. 147 ff.). Vgl. Selbstbewußtsein, Subject, Seele, Doppel-Ich, Identität, Person.

„Ich denke" s. Apperception (transcendentale).

Ich, doppeltes, s. Doppel-Ich.

Ichheit: der Charakter des Ich-Seins, das Für-sich-sein (vgl. J. G. FICHTE, WW. I 2, 19 f.). Vgl. Ich, Kategorien.

Ichsinn s. Ich (HAMERLING).

Ideal (idealis) bedeutet: 1) vorbildlich, dem Charakter der Idee (s. d.),

des Ideals (s. d.) angemessen; 2) (= ideell) nicht wirklich, nicht real (s. d.), nur als (oder in der) Idee (Vorstellung, Phantasie, im Bewußtsein) bestehend; 3) nicht empirisch vorkommbar, sondern als Idee, Geistiges, Seinsollendes, Gültiges bestehend. Das ideale wird vom realen Sein unterschieden.

Zuerst bedeutet *„idealis, idealiter"* so viel wie: in der (Platonischen) Idee, vorbildlich, als Musterbild im göttlichen Geiste seiend, *„esse exemplariter"* (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 55, 2). Von WILHELM VON OCCAM an hat *„idealiter"* schon den Sinn des *„esse in intellectu"*, des geistigen Seins. Nach GOCLEN bedeutet *„esse ideale"* das *„esse alicuius in mente secundum speciem, in qua, ut obiectivo principio, res cognoscitur"* (Lex. philos. p. 209). LEIBNIZ stellt das *„idéal"* dem Materialen gegenüber (Erdm. p. 186a). Neben der älteren Bedeutung erhält *„ideal"* (besonders durch die neue Bedeutung von *„idea"* als Vorstellung, Gedanke seit DESCARTES) die des bloß Vorstellungsmäßigen, Subjectiven. MENDELSSOHN erklärt: *„Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beiwohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden"* (Morgenst. I, 1). PLATNER bemerkt: *„Idealische Dinge haben ihren Grund in der Vernunft"* (Philos. Aphor. I, § 518). KANT bringt die transcendentale Idealität (s. d.) mit der empirischen Realität zusammen. Nach KRUG legen wir dem Wissen *„Idealität"* bei, sofern wir es auf das Reale beziehen, *„denn das Wissen oder die Vorstellung von dem, was ist, heißt eben das Ideale"* (Handb. d. Philos. I, 45). J. G. FICHTE versteht unter der *„Reihe des Idealen"* *„die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist"* (Gr. d. g. Wiss. S. 264). SCHELLING bestimmt: *„Ideell, abhängig vom Ich"* (Syst. d. tr. Ideal. S. 76). Das *„absolut Ideale"* ist *„absolutes Wissen"* (Naturphilos. I, 71). Ideales und Reales sind im Absoluten identisch. Das wahre Ideale ist *„allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale"* (Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud.[3], S. 12). Nach HILLEBRAND ist das Ideale *„der mit der Objectivität identische Gedanke oder der in seiner Realität sich gegenwärtige Begriff"* (Philos. d. Geist. II, 235). Das Ideale ist auch das Reale (ib.). Nach SCHOPENHAUER ist das Ideale *„das, was unserer Erkenntnis allein und als solcher angehört"* (Parerg. I, 1). Nach SCHALLER u. a. ist ideell alles Abstracte, Allgemeine, Gesetzliche (Briefe S. 37). TEICHMÜLLER nennt ideelles Sein *„jedes ‚Was', Quid, d. h. im allgemeinen alles, was ein Gegenstand oder Inhalt des Denkens und Erkennens geworden ist"* (N. Grundleg. S. 99). Ideell ist aller von der Erkenntnis erfaßte Inhalt des Bewußtseins (l. c. S. 101), alles *„Gemeinte"* (l. c. S. 118). HUSSERL unterscheidet das ideale Sein der Wahrheit (d. h. deren überzeitliches Gelten) vom bloß psychischen Sein in unserem Geiste (Log. Unters. II, 95). Bei R. AVENARIUS bedeutet *„ideell"* so viel wie *„gedankenhaft"* gegenüber dem *„Sachhaften"* (s. d.). Vgl. Wahrheit, Sein.

Ideale (*ἰδέα*, idea, ideale) sind Musterbilder, Vollkommenheitsbegriffe, die als Ziele eines Wollens fungieren. Ein in seiner Vollkommenheit, d. h. dem Zweckwillen absolut angemessener Seinsweise vorgestelltes, gedachtes, erhofftes, erstrebtes Object (Person, Ding, Eigenschaft, Zustand, Verhältnis, Beziehung) ist ein Ideal, ein höchstes, letztes Willensziel. Logisches Ideal ist die absolute Wahrheit, ethisches Ideal die vollkommene Sittlichkeit, ästhetische Ideale gibt es in der Vielzahl, u. s. w. Etwas im Sinne einer Idee, eines Ideals darstellen, gestalten heißt es idealisieren.

Zur Zeit KANTS versteht man unter einem Ideal (*„ideale“*) ein *„maximum perfectionis“* (De mund. sens. sct. II, § 9). Ideal ist nach Kant *„die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding“* (Krit. d. r. Vern. S. 452). *„Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“* (ib.). *„Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“* (l. c. S. 453). Ideal bedeutet *„die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“* (Krit. d. Urt. I, § 17). Das Urbild des Geschmacks ist ein Ideal der Einbildungskraft, welches von der *„Normalidee“* des Schönen (dem Gattungsbilde) zu unterscheiden ist. Das Ideal an der menschlichen Gestalt besteht im Ausdruck der Vernunftidee, des Sittlichen (ib.). Das höchste Wesen, Gott (s. d.), bleibt in rein theoretischer, speculativer Hinsicht *„ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann“* (Krit. d. r. Vern. S. 501). FRIES versteht unter logischem Ideal die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sein (Syst. d. Log. S. 483). Nach HEGEL ist das Ideal *„die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit“* (Ästhet. I, 96). Nach O. LIEBMANN ist ein Ideal *„der Gedanke dessen, was sein soll, was nach bekannten oder unbekannten Normalgesetzen als wertvoll erkannt und daher vom Gewissen postuliert wird“* (Analys. d. Wirkl.², S. 567). Die Ideale des Menschen *„entspringen aus der geheimnisvoll-unerforschten Tiefe seines geistigen Naturells, unter Anregung der gegebenen Außenwelt“* (ib.). Die sittlichen Ideale haben absoluten Wert, sind Selbstzweck (l. c. S. 568, 571). RIEHL bestimmt: *„Sofern die Zwecke unserem Handeln als Musterbegriffe vorschweben, nennen wir sie Ideale“* (Philos. Kriticism. II 2, 21). Als sittliches Ideal betrachtet WUNDT die Idee der Humanität (s. d.), schließlich die Idee Gottes (s. d.). Nach H. SCHWARZ sind Ideale *„Gedankenbilder eines Besten, das das bezügliche Gefallen am sattesten macht“* (Psychol. d. Will. S. 122). Nach R. STEINER sind Ideale *„Ideen, die augenblicklich unwirksam sind, deren Verwirklichung aber gefordert wird“* (Philos. d. Freih. S. 157). Vgl. Begriff.

Idealismus heißt allgemein die Lehre von der Idealität (s. d.) des Seins. Sie tritt in zwei (theoretischen) Hauptformen auf: als metaphysischer und als erkenntnistheoretischer Idealismus. Der erstere behauptet: wahres Sein, absolute Wirklichkeit hat nur die Idee (s. d.), der Geist, das Geistige (als Vernunft, Wille u. dgl.). Das Geistige ist der Urgrund alles Geschehens, der Urquell aller Dinge, die treibende, zwecksetzende Kraft in der Welt (*„objectiver Idealismus“*). Ideen beherrschen den Weltlauf, realisieren sich in ihm. Der erkenntnistheoretische Idealismus behauptet: Die Außenwelt (s. d.) ist nichts dem Subjecte fertig Gegebenes, nichts Selbständiges, vom erkennenden Subjecte Unabhängiges, sondern sie ist bloß ideal (ideell), d. h. sie besteht bloß im Bewußtsein, als Bewußtseinsinhalt, als Bewußtseinsimmanentes, sie ist vom Subjecte abhängig, ist im und durch das (allgemeine) Subject des

Erkennens anschaulich-denkend gesetzt, construiert, hat das Subject zu ihrem untrennbaren Correlate *(„kein Object ohne Subject“)*. Sie ist nichts als ein gesetzmäßig verknüpfter Zusammenhang von (wirklichen und möglichen) Bewußtseinsinhalten, ihr Sein ist Bewußt-sein *(„esse = percipi“)*, für ein Subject Sein, während der metaphysische Idealismus den Dingen ein Für-sich-Sein zuerkennt, ja gerade in diesem die wahre Wirklichkeit erblickt. — Der ethische Idealismus erkennt die absolute Gültigkeit sittlicher Ideen (Ideale) an. Der ästhetische Idealismus betrachtet als die Aufgabe der Kunst die Darstellung des Idealen, der Idee (s. d.) im Realen.

Zunächst einige Definitionen des Ausdruckes *„Idealismus“*. Unter *„ideal system“* (LOCKE, BERKELEY) versteht REID die (von ihm bekämpfte) Ansicht, daß uns unmittelbar nur Ideen, Vorstellungen als Objecte gegeben sind. *„Idealisten“* heißen dann die Anhänger der Lehre, daß den Körpern nur eine ideelle Existenz zukommt. So bemerkt CHR. WOLF: *„Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt: adeoque realem mundi et corporum existentiam negant“* (Psychol. rational. § 36). Nach BAUMGARTEN ist ein *„idealista“* *„solos in hoc mundos spiritus admittens“* (also ein Spiritualist, s. d., Met. § 402). Nach BILFINGER ist die Meinung der Idealisten, *„existere spiritum infinitum, et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeterea“* (Dilucidat. § 115). FEDER: *„Diejenigen, welche überhaupt leugnen, daß die Dinge, die außer uns vorhanden zu sein scheinen, wirklich vorhanden, oder doch daran zweifeln, oder wenigstens glauben, daß man wohl daran zweifeln könne, werden insgemein Idealisten genennet. Wenn sie nur gar ihre eigene Existenz für gewiß halten, heißen sie Egoisten“* (Log. u. Met. S. 134 ff.). MENDELSSOHN erklärt: *„Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomene unserer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubet nicht, daß außerhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sei, dem sie als Beschaffenheiten zukommen“* (Morgenst. I, 7). Nach PLATNER ist der Grundbegriff des Idealismus dies, *„daß es keine materielle Welt gebe und daß unsere Ideen davon nichts anderes seien als Vorspiegelungen, durch die Gottheit in unseren Seelen erweckt“* (Philos. Aphor. II, § 922). KANT sagt: *„Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondierte“* (Prolegom. S. 67). *„Unter einem Idealisten muß man . . . nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können“* (Krit. d. r. Vern. S. 312). *„Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der es bezweifelt“* (l. c. S. 319). Diesen beiden Formen des Idealismus stellt Kant seinen *„transcendentalen“* Idealismus (s. unten) gegenüber. Eine begriffliche Bestimmung des (erkenntnistheoretischen) Idealismus gibt L. BUSSE: *„Für den Idealismus ist die körperliche Außenwelt lediglich Erscheinung, Vorstellungsinhalt eines Bewußtseins, und geht darin vollständig auf. Sie ist also nicht Erscheinung von etwas . . . Der Idealismus kann nun wieder ein subjectiver oder ein objectiver sein. Der erstere macht das körperliche Universum zu einem Phänomen für das Bewußtsein des individuellen endlichen Subjects. Das Phänomen der körperlichen Welt ist demnach so oft vorhanden,*

als es individuelle Bewußtseinssubjecte gibt . . . Die Körperwelt als Ganzes, das physische Weltall ist auf diesem Standpunkte nur eine ideale Construction, eine Fiction . . . Der objective Idealismus läßt dagegen die Körperwelt nicht in den Vorstellungsinhalten der einzelnen endlichen Bewußtseine aufgehen, sondern macht sie zu einer constanten Vorstellung des absoluten unendlichen Subjects, in welchem die endlichen Subjecte sämtlich als seine Einschränkungen enthalten sind. Die physischen Weltbilder, welche in diesen endlichen Bewußtseinen enthalten sind, sind Besonderheiten des allgemeinen physischen Weltbildes, das sie weder dem Umfang noch auch dem Inhalt nach erschöpfen" (Geist u. Körp. S. 4 f.). O. WILLMANN versteht unter *„Idealismus"* diejenige *„Denkrichtung, bei welcher mittelst der idealen Principien der Idee, des Maßes, der Form, des Zweckes, des Gesetzes das Verhältnis des Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird*" (Gesch. d. Idealism. III, 206). — Eine extreme Form des erkenntnistheoretischen Idealismus ist der *„Solipsismus"* (s. d.).

Der metaphysische Idealismus tritt (noch in unreiner Form) auf bei HERAKLIT (s. Logos). Dann als Lehre von den wahrhaft seienden Ideen (s. d.) bei PLATO, für den die Dinge nur *„Nachahmungen"* und Schattenbilder geistiger (aber nicht individueller) Wesenheiten sind. Zugleich begründet Plato den ethischen Idealismus, da er die Idee des Guten (s. d.) als das Höchste, das Überseiende bestimmt. Idealistische Elemente finden sich auch in den Lehren des ARISTOTELES (s. Form) und der Stoiker (s. Pneuma). Ausgesprochen ist der Idealismus bei PLOTIN, für welchen die Körperwelt eine (Emanation und) Erscheinung der intelligiblen Welt (*κόσμος νοητός*), der Welt der Ideen (s. d.) bedeutet. In der Scholastik macht sich ein Idealismus geltend, für welchen im göttlichen Geiste Ideen (s. d.) als Urbilder alles Seins bestehen. In dem *„intellectus infinitus"* des SPINOZA, von dem alle Dinge modi sind, haben wir ein idealistisches Element. Bei MALEBRANCHE, BROOKE (vgl. FREUDENTHAL im Arch. f. Gesch. d. Philos. VI, 191 ff., 380 ff.), englischen Platonikern (H. MORE, CUDWORTH), LEIBNIZ, BERKELEY findet sich ein spiritualistischer Idealismus, der die wahre Realität in eine Welt von Geistern setzt.

Bei J. G. FICHTE verquickt sich der metaphysische mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus, indem Fichte alle Realität in das Ich (s. d.) verlegt. Einen objectiven Idealismus, nach welchem Innen- und Außenwelt die beiden Pole einer (über-) geistigen Einheit, des Absoluten, sind, begründet SCHELLING. Den *„absoluten"* Idealismus vertritt HEGEL, d. h. die Ansicht, daß die endlichen Einzeldinge nur Momente, Erscheinungen des allgemein-concreten, absoluten Seins, der Weltvernunft sind (*„Panlogismus"*). Dieser Idealismus besteht also *„in der Bestimmung, daß die Wahrheit der Dinge ist, daß sie als solche unmittelbar einzelne, d. i. sinnliche, nur Schein, Erscheinung sind*" (Naturphilos. S. 16). Einen voluntaristischen (s. d.) Idealismus begründet SCHOPENHAUER; die absolute Realität liegt allein im Willen (s. d.). E. v. HARTMANN verlegt sie ins *„Unbewußte"* (s. d.). Geistige Kräfte als wahre Seinsfactoren nehmen in verschiedener Weise an: SCHLEIERMACHER, BENEKE, CHR. KRAUSE, J. H. FICHTE, ULRICI, FECHNER, PAULSEN, K. LASSWITZ, LOTZE (*„teleologischer"* Idealismus), M. CARRIERE, R. HAMERLING, BAHNSEN, KIRCHNER, L. BUSSE, R. EUCKEN (Kampf um einen geist. Lebensinh. S. IV, 31 ff.), WUNDT, ferner RENOUVIER, RAVAISSON, CARLYLE (Sartor Resart.), COLLYNS, GREEN, FERRIER (Works 1875), nach welchem wahrhaft nur *„Geister zugleich mit den Inhalten ihrer*

Vorstellungen existieren", CLIFFORD, ROMANES, BOSTRÖM (*„rationeller Idealismus"*) EMERSON u. a.

Der erkenntnistheoretische Idealismus tritt schon in den Upanishads auf (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 147). Es wird hier gelehrt, *„daß diese ganze räumliche, folglich vieleinheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer uns durch die Beschaffenheit unseres Intellectes eingeborenen Illusion (mâyâ), daß es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den Âtman fühle und finde*" (DEUSSEN, Sechzig Upanish. des Veda, Vorr. S. X). Idealistisch-subjectivistische Elemente finden sich bei HERAKLIT, den Eleaten, bei DEMOKRIT, den Sophisten (PROTAGORAS, HIPPIAS), bei den Cynikern, bei PLATO, bei den Skeptikern, bei PLOTIN, SCOTUS ERIUGENA, unter den Scholastikern bei WILHELM VON OCCAM (s. Qualitäten).

Die Möglichkeit der bloß ideellen Existenz der Außenwelt spricht (aber nur in methodischer Hinsicht) DESCARTES aus (Medit. I u. II). So meint auch MALEBRANCHE, die Sensationen *„pourraient subsister, sans qu'il y eut aucun objet hors de nous*" (Rech. I, 1). Wir erkennen die Dinge durch ihre Ideen (s. d.) in Gott. Nach LEIBNIZ ist die Körperwelt nur eine *„verworrene*" Vorstellung einer an sich geistigen Welt (s. Monaden). Idealistische Elemente bei GALILEI, HOBBES, LOCKE (s. Qualität). Die bloß vorstellungsmäßige Existenz der Objecte (s. d.) behauptet A. COLLIER. So auch BERKELEY. Alles Sein ist Percipiertsein (*„esse = percipi*", Princ. II, IX). Nach HUME lehrt die Philosophie, daß alles, was sich dem Geiste darstellt, *„lediglich eine Perception, also in seinem Dasein unterbrochen und vom Geist abhängig ist*" (Treat. IV, sct. 6).

Lehrt der empiristische Idealismus, die Außenwelt sei nichts als eine Summe von Vorstellungen, so betont der kritische oder transcendentale Idealismus KANTS die gesetzmäßige, denkend gesetzte Verknüpfung der Objecte als Inhalte des (allgemeinen, constanten, überindividuellen) wissenschaftlich erkennenden Bewußtseins, die *„empirische Realität*" (s. d.) der Objecte und die Existenz eines (qualitativ völlig unbekannten, unerkennbaren) *„Ding an sich*" (s. d.). In Raum und Zeit ist das *„Gegebene*" wirklich, aber Raum und Zeit (und die Kategorien) sind nur Formen unserer Anschauung und unseres Denkens, die Objecte als solche (nichts als) gesetzmäßige Zusammenhänge von Erkenntnisinhalten. Die Existenz der Dinge an sich wird nicht geleugnet, wohl aber ihre Erkennbarkeit (Prolegom. S. 68). Unter dem *„transcendentalen Idealismus aller Erscheinungen*" versteht Kant *„den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind*" (Krit. d. r. Vern. S. 313). *„Wir haben ... bewiesen: daß alles, was im Raume oder in der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transcendentalen Idealism.*" *„Ich habe ihn auch bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden*" (l. c. S. 401). *„Raum und Zeit sind*

nur unsere Anschauungsformen, in ihnen aber stellen sich wirklich Dinge dar" (l. c. S. 402). Der Zweifel, „*ob das Object, welches wir außer uns setzen, nicht vielleicht immer in uns sein könne*", ist für die Metaphysik belanglos (Üb. d. Fortschr. d. Metaphys. S. 117). Der transcendentale Idealismus ist zugleich „*empirischer Realismus*", insofern er der Materie als Erscheinung Wirklichkeit zugesteht (Krit. d. r. Vern. S. 314). Die Objecte sowohl des äußeren als auch des inneren Sinnes (s. d.) sind als solche ideell (l. c. S. 71). — Der ästhetische Idealismus beruht darauf, „*daß wir in der Beurteilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urteilskraft in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist*" (Krit. d. Urt. I, § 58). Der „*Idealismus der Zweckmäßigkeit*" besteht in der Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich sei" (l. c. I, § 58, II, § 72), in der Leugnung der Intentionalität des Naturwirkens, sei es als System der „*Causalität*" oder als System des „*Fatalismus*" (l. c. II, 72, 73). — Im Sinne Kants lehren ältere und neuere Kantianer (s. d.). Auch LICHTENBERG. Er behauptet, wir müßten Idealisten sein. „*Denn alles kann uns ja nur bloß durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen und Empfindungen durch äußere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung. Der Idealismus ist ganz unmöglich zu widerlegen, weil wir immer Idealisten sein würden, selbst wenn es Gegenstände außer uns gäbe, weil wir von diesen Gegenständen unmöglich etwas wissen können. So wie wir glauben, daß Dinge ohne unser Zutun in uns vorgehen, so können auch die Vorstellungen davon ohne unser Zutun in uns vorgehen.*" „*Man muß erst eins werden über das, was man unter Vorstellung versteht. Sie sind sicherlich von verschiedener Art, aber keine enthält irgend ein deutliches Zeichen, daß sie von außen komme. Ja, was ist außen? Was sind Gegenstände praeter nos? Was will die Präposition ‚praeter' sagen? Es ist eine bloß menschliche Erfindung; ein Name, einen Unterschied von andern Dingen anzudeuten, die wir nicht praeter nos nennen. Alles sind Gefühle*" (Bemerk. S. 117).

J. G. FICHTE begründet einen subjectiven oder „*ethischen*" Idealismus, dem zufolge die Außenwelt nur ein im und durch das Ich Gesetztes, ein Product geistiger Tätigkeit ist. Zugleich ist die Welt das „*versinnlichte Material unserer Pflicht*", das Object des sittlichen Handelns. Kein Object ohne Subject. Es gibt kein Ding an sich (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Sein ist Vom-Ich-gesetzt-sein (l. c. S. 137). Nur eines „*Anstoßes*" bedarf das Subject zu seiner (sonst rein immanenten, Form und Stoff der Erfahrung producierenden) Erzeugung und Gestaltung der Außenwelt (l. c. S. 266). Die Idealität von Zeit und Raum wird aus der Idealität der Objecte erwiesen, nicht umgekehrt wie bei Kant (l. c. S. 135). Aber der Idealismus „*kann nie Denkart sein, sondern er ist nur Speculation. Wenn es zum Handeln kommt, drängt sich der Realismus uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten auf*" (Philos. Journ. 5. Bd., H. 4, S. 322). Nach SCHELLING gibt es keine andere Realität als die des Ich (Syst. d. tr. Ideal. S. 63). Der transcendentale Idealist behauptet, das Ich empfinde „*unmittelbar nur sich selbst, seine eigene aufgehobene Tätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessenunerachtet notwendig sei, daß wir jene nur durch die ideelle Tätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen*" (l. c. S. 115). Die Außenwelt ist das Product unbewußter Productionen des Ich. Später wandelt Schelling seine Anschauung in die des objectiven Idealismus um. Einen Ideal-Realismus, nach welchem die Außen-

dinge Erscheinungen von „*Realen*“ (s. d.) sind, lehrt HERBART, in anderer Form tritt der gemäßigte Idealismus auf bei SCHLEIERMACHER, J. H. FICHTE, ULRICI, A. LANGE, LOTZE, FECHNER, WUNDT, RIEHL u. a. Den Vorstellungscharakter und die subjective Bedingtheit der Außenwelt als solchen betont SCHOPENHAUER. Die Welt ist unsere Vorstellung, ist nur als Vorstellung da, d. h. „*durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 1). „*Ein Object an sich — ist ein erträumtes Unding*“ (ib.). „*Kein Object ohne Subject* (l. c. § 7). „*Die ganze Welt der Objecte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Welt durch das Subject bedingt: d. h. sie hat transcendentale Idealität*“ (l. c. § 5). „*Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntnis da ist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch einmal außer derselben*“ (l. c. II. Bd., C. 1). Die Maya unserer Erkenntnisfunctionen verbirgt uns das wahre Sein, welches Wille (s. d.) ist. Aber „*bei aller transcendentalen Idealität behält die objective Welt empirische Realität: das Object ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Object real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum*“ (l. c. II. Bd., C. 2). O. LIEBMANN erklärt: wir können nicht wissen, ob das percipi die einzig mögliche Art der Existenz überhaupt sei (Analys. d. Wirkl.[2], S. 29). Einen dem Fichteschen verwandten Idealismus lehren, in verschiedener Weise, BERGMANN und EUCKEN. H. COHEN faßt den Idealismus kriticistisch auf, aber nicht im Sinne des Bewußtseinsmonismus, sondern im „*geschichtlichen*“ Sinne (Log. S. 507). Während der Psychologismus (s. d.) vom Bewußtsein ausgeht, geht der Idealismus „*von den sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen aus*“ (l. c. S. 510). So ist er der „*wahrhafte Realismus*“ (l. c. S. 511). Solch einen „*methodischen*“ Idealismus vertreten auch NATORP (Platos Ideenlehre S. 150, 158 f.), K. VORLÄNDER u. a. — Nach HUSSERL ist der Idealismus „*die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objectiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologistisch wegdeutet*“ (Log. Unt. II, 108). Eine idealistische Erkenntnistheorie lehren HAMILTON, A. BAIN, HODGSON, FERRIER, MANSEL, BRADLEY u. a. So auch die „*Immanenzphilosophen*“ (s. d.): SCHUPPE (Idealismus = „*naiver Realismus*“, s. d.), REHMKE, LECLAIR, KAUFFMANN, SCHUBERT-SOLDERN u. a., für die alles Sein im Bewußt-Sein besteht, wobei meist ein allgemeines, überindividuelles „*Bewußtsein überhaupt*“ als Subject der Außenwelt angenommen wird. Empiristisch ist der Idealismus bei J. ST. MILL, TAINE, E. LAAS (s. Positivismus), NIETZSCHE, auch (als erkenntnistheoretischer Monismus, der keine Dualität von Innen- und Außenwelt kennt) bei R. AVENARIUS, E. MACH, H. CORNELIUS (mehr Kant sich annähernd). Vgl. WILLMANN, Gesch. d. Idealism. I—III. — Vgl. Realismus, Ideal-Realismus, Monismus, Object, Subject, Sein, Raum, Zeit, Qualität, Solipsismus, Sittlichkeit.

Idealist ist 1) ein Anhänger des Idealismus (s. d.), 2) ein Mensch, der alles im Lichte des Idealen sieht und behandelt, der das Geistige über alles setzt (SCHILLER, Über naive u. sentimental. Dicht. WW. XII, 175 ff.).

Idealistisch: im Sinne des Idealismus (s. d.).

Idealität: das Ideal(ideell-)sein, das Sein als bloße Idee, Vorstellung, Bewußtseinsinhalt; das ideale Sein. Vgl. HEGEL (Encykl. § 403). — Vgl. Idealismus, Ideal, Object, Raum, Zeit.

Ideal-Realismus (*„Real-Idealismus"*) heißt 1) die Ansicht, daß das Ideale (s. d.) zugleich das Reale ist, oder 2) daß das Ideale auf einem Realen beruht, in einem solchen begründet ist, so wie das Reale sich im Idealen kundgibt, oder 3) daß aus dem Idealen, dem Erkenntnisinhalte, das Reale, das Objective, gewonnen, erschlossen, construiert wird.

Ad 1): J. G. FICHTE bezeichnet seine Lehre als *„Real-Idealismus"* oder *„Ideal-Realismus"* (Gr. d. g. Wiss. S. 269). *„Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein"* (l. c. S. 268). *„Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt"* (l. c. S. 270). SCHELLING erklärt: *„Das absolut Ideale ist das absolut Reale"* (Naturphilos. S. 67). *„Reflectiere ich bloß auf die ideelle Tätigkeit, so entsteht mir Idealismus oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist. Reflectiere ich bloß auf die reelle Tätigkeit, so entsteht mir Realismus oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflectiere ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann"* (Syst. d. tr. Ideal. S. 79).

Ad 2): SCHLEIERMACHER, RITTER, BENEKE, TRENDELENBURG, dann HERBART (s. Realismus), LOTZE, ULRICI (*„Der Realismus Träger und Organ des Idealismus, wie der Leib Träger und Organ der Seele"*, Leib u. Seele, Vorr. S. VIII), H. STRUVE, E. v. HARTMANN, CARRIERE (*„Die objective Realität ist Boden, Träger, Organ des Idealen"*, Ästhet. I, 40), ÜBERWEG (Üb. Ideal., Real. u. Ideal-Real., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 34, 1859) u. a.

Ad 2) u. 3): WUNDT betont, es sei die Überzeugung ein Resultat des Denkens, *„daß die idealen Principien in der objectiven Realität sich wiederfinden"*. Die Denkfunctionen sind die Hülfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Objecte auffinden, wobei die Dinge selbst den Stoff dazu liefern. Der Ideal-Realismus hat nicht *„aus idealen Principien die Realität speculativ abzuleiten, sondern, gestützt auf die berichtigten Begriffe der Wissenschaft, das Verhältnis der idealen Principien zu der objectiven Realität nachzuweisen"* (Log. I², 86 f., 90 ff., 6 f.; Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, S. 479 f.). Vgl. Realismus.

Ideal-System s. Idealismus.

Idealurteile s. Urteil.

Ideation (idea): Vorstellungsbildung (JAMES MILL; vgl. SERGI, Psychol. p. 143).

Ideatum (idea): das Vorgestellte, das Vorstellungsobject, der Vorstellungsinhalt. Nach G. BIEL ist das *„ideatum"* *„vi ideae productum, seu est ideae effectum"* (vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 211).

Idee (*ἰδέα, εἶδος*, idea, idée) bedeutet 1) ursprünglich: Gestalt, Form, Bild; 2) Urbild, Musterbild, Typus, als reale Wesenheit; 3) schöpferischer Gedanke, Begriff, Gedanke, Grundgedanke, begriffliche Einheit, Leitmotiv, Endpunkt des begründenden Denkens; 4) Vorstellung, Bewußtseinsinhalt, Erinnerungsbild, Phantasiegebilde, Einfall. — Man unterscheidet logische, ästhetische, ethische Ideen, ontologische (metaphysische) Ideen, geschichtliche Ideen. In der Welt walten Ideen bedeutet: es gibt eine (immanente) Weltvernunft, einen zweckmäßig-logischen Proceß, der sich in der Natur, im Menschen, in der Geschichte bekundet, realisiert. Die *„Idee"* ist dann der Ausdruck für den Sinn, die Be-

deutung, die Realisationstendenz eines Seinstypus. Ideen können nur als Willensinhalte, Willensziele als wirksam gedacht werden, als (bewußte oder nicht bewußte) Motive, Antriebe des Strebens, Wollens, Handelns. Die Ideen sind das Constante, Zeitlose, Feste im Flusse des Geschehens, insofern dieses teleologisch (s. d.) betrachtet wird.

Als Form, Gestalt kommt *ἰδέα* vor bei ANAXAGORAS, DEMOKRIT, der die Atome (s. d.) als *ἰδέαι = σχήματα* bezeichnet, auch bei den Pythagoreern (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 18). Den Megarikern (?) wird die Ansicht zugeschrieben, das wahre Sein bestehe in unkörperlichen *„εἴδη"* (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι* (Plat., Sophist. 246 B). — Schon SOKRATES betont die Allgemeinheit und objective Wesenheit des Begriffes. PLATO nimmt diesen (und den Eleatischen Gedanken des zeitlosen Seins) auf, um das beständige Werden der Dinge (im Sinne des HERAKLIT und des PROTAGORAS) auf feste Seinseinheiten zu gründen (vgl. ARISTOTELES, Met. I 6, 987a 29 squ.; XIII 4, 1078b 30). So entsteht der Begriff der *„Idee"*, welcher das als selbständige, reale Wesenheit geschaute und gedachte Einheitlich-Typische einer Gattung von Dingen bezeichnet. Nur das Seiende kann erkannt werden, was also wahrhaft als Erkenntnis sich gibt, das ist in einem Sein gegründet. Kein echter Begriff ohne Seinsgrundlage (*μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν*, Rep. V, 478 C). Das Concret-Allgemeine, Anschaulich-Abstracte, das ewig Gleiche an einer Klasse von Objecten, die Norm, an der sie gleichsam gemessen werden, das Apriorische (s. d.) in unseren Werturteilen ist die *„Idee"* (vgl. Phaedo 102), aber zugleich ist diese eine unabhängig vom Erkennen bestehende, wirksame, unkörperliche, raum- und zeitlose Wesenheit. Die *„Idee"* ist der (hypostasierte) Inhalt des Gattungsbegriffes, sie beruht auf einer Vermengung ästhetischer und erkenntnistheoretischer mit mythischen und metaphysischen Bestimmungen. Die Idee soll jedenfalls nicht bloß ein subjectiver Begriff (*λόγος*) sein, sondern an und für sich und wesenhaft (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*) sein (Sympos. 211 B). Die Ideen sind *„getrennt"* (*χωρίς*) von den sinnlichen Dingen, sie sind in einer übersinnlichen Sphäre (*ἐν οὐρανίῳ τόπῳ*). Sie sind die Ur- und Musterbilder aller Dinge, *παραδείγματα*, die Dinge nur ihre Schattenbilder, Erscheinungen, *„Nachahmungen"* (*μιμήσεις*), indem sie an ihnen, den Ideen, *„teilhaben"* (*μέθεξις*). Die Ideen sind den Dingen *„gegenwärtig"* (*παρουσία*), die Dinge sind in *„Gemeinschaft"* (*κοινωνία*) mit ihnen (Phaedo 100 D): *Τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς* (Parmen. 132 D); *τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει* (Arist., Met. I 6, 987b 9 squ.). Die Ideen sind ewig seiend, unveränderlich, unvergänglich, sinnlich unwahrnehmbar, nur intelligibel (sie sind *νοούμενα; τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ*, Republ. VI, 507 B; *παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον*, Tim. 51 D; *κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον . . . ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖ*, l. c. 52 A; *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ*, Phaedr. 247 C). Von allem, was begrifflich bestimmt werden kann, gibt es Ideen, von Natur- und Kunstobjecten, von guten und schlechten, schönen und häßlichen Dingen: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά,*

οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν (Rep. 596 A; vgl. Parmen. 130, Theaet. 186 A; dagegen Ideen nur von Naturobjecten nach Aristot., Met. I 6, 987 b 9 squ.). Den Ideen wird auch Wirksamkeit, Leben, Vernunft zugeschrieben (Theaet. 248, Phaed., Phileb.; vgl. Aristot., Met. I 9, 991 b 3). Untereinander stehen die Ideen im Verhältnis der Subordination u. s. w., also in einem den logischen Verhältnissen der Begriffe analogen Zusammenhange. Alle sind sie der höchsten Idee, der Idee des Guten (s. d.), unterworfen, welche die Zweckursache (*οὗ ἕνεκα*, Phileb. 54 C), der letzte Seins- und Erkenntnisgrund ist (Republ. VI, 508 E), als Gottheit (s. d.) alles leitet und regelt. Später bestimmt Plato die Ideen als (Ideal-) Zahlen (s. d.), die aus dem *ἕν* als *πέρας* und dem *ἄπειρον* (s. d.) entstanden sind. Das Pythagoreische Element, das der Ideenlehre schon von Anfang an immanent ist, kommt so für sich zur Geltung. — Bezüglich der Ideenlehre bestehen verschiedene Auffassungen: 1) Die Platonischen Ideen sind selbständige Wesenheiten außer den Dingen (ARISTOTELES u. a.). So sind nach BENDER die Ideen „*ideale Wesenheiten, welche hinter, über und außer den Dingen ein selbständiges Leben führen*" (Metaph. und Myth. S. 154), schöpferische Mächte, die an und für sich existieren (ib.). ÜBERWEG-HEINZE erklärt: „*Die Platonische Idee . . ., ursprünglich logisch gedacht, ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge teilhaben. Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das reale Object des Begriffs . . . Die Idee geht auf das Allgemeine; aber sie wird von Plato wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt.*" „*Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Plato allmählich eine immer vollere geworden zu sein*" (Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 183 f.). — 2) Die Ideen sind in den Dingen, diesen immanent, aber Wesenheiten: TEICHMÜLLER (Stud. S. 137). Nach J. E. ERDMANN ist die Idee „*das gemeinschaftliche Wesen und wahre Sein der unter ihr befaßten Einzelwesen*" (Grundr. I, 99). — 3) Die Ideen sind grundlegende, normative Gedanken, allgemeingültige Setzungen in der Form von Begriffen oder Urteilen, apriorische Erkenntnisfactoren. Schon LOTZE bemerkt: „*Nichts sonst wollte Plato lehren als . . . die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Außenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleich bleibende Bedeutung der Ideen*" (Log.[2], S. 513). Nach H. COHEN sind die Platonischen Ideen nicht metaphysische Wesenheiten, sondern „*Grundlegungen*" (*ὑποθέσεις*) zum Aufbau der Objectenwelt (Log. S. 268; vgl. Zeitschr. f. Völkerpsychol. IV, 403 ff.). So auch P. NATORP: Methoden und nicht Dinge sind die Ideen, „*Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äußere, wenn auch übersinnliche ‚Gegenstände'*" (Platos Ideenlehre S. 73, 215), sie sind „*Grundlagen zur Erforschung der Phänomene. Diese ‚haben teil' an ihnen, d. h. sie sind, wenn nicht darzustellen, doch zu denken als stufenmäßige Entwicklungen der Verfahrungsweisen, welche die Ideen bedeuten. Die Idee sagt das Ziel, den unendlich fernen Punkt, der die Richtung des Weges der Erfahrung bestimmt; denn sie sagt das Gesetz ihres Verfahrens*" (l. c. S. 215 f.). Vgl. WILLMANN, Gesch. d. Idealism. III, 209), AUFFARTH, Die platon. Ideenlehre 1883, LUTOSTAWSKI, The Origin and Growth of Platons Logic.

Nach XENOKRATES ist die Idee *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων* (vgl. Prokl. in Plat. Parmen. 136 C). Die Ideenlehre bekämpft

ARISTOTELES. Die Ideen seien bloß unnütze Verdoppelungen der Sinnendinge, ferner sei das „*Teilhaben*“ der Dinge an den Ideen nur ein Bild ohne ontologischen Wert, endlich bestehe kein verständlicher Causalzusammenhang zwischen Ideen und Dingen. Die gesonderte Existenz des Allgemeinen folgt nicht aus der Tatsache der Erkenntnis. Das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, können nicht voneinander getrennt existieren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*, Met. I 9, 991a 11 squ., XIII bis XIV). Die Idee, als Einzelwesen gedacht, müßte mit den ihr unterstellten Einzeldingen ein gemeinsames Urbild haben, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (*αὐτοάνθρωπος*) einen „*dritten Menschen*“ (*τρίτος ἄνθρωπος*, Met. I 9, 990b 15; VII, 13; De soph. elench. 22). Das Allgemeine ist, als „*Form*“ (s. d.) den Dingen immanent. — CICERO übersetzt *ἰδέα* durch „*species*“, „*idea*“ (Acad. I, 8). „*Nec vero ille artifex (Phidias) cum faceret Jovis formam, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referuntur ea, quae sub oculos ipsa cadunt: sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat, et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri*“ (Orat. C. 3). Bei den Stoikern werden die Ideen zu subjectiven Gedanken ohne eigene objective Existenz, zu *ἐννοήματα, φαντάσματα ψυχῆς* (Stob. Ecl. I 12, 332; Plut., Plac. I, 10, Dox. D. 309). Einige Verwandtschaft mit den Ideen und Entelechien (s. d.) haben die *λόγοι σπερματικοί* (s. d.).

Unkörperliche, geistige Kräfte als active selbständige Wesen sind die Ideen bei PHILO. Gott bedient sich ihrer zur Gestaltung der Materie (*ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι*, De sacrif. II, 126; vgl. ZELLER, Philos. d. Griech. III 2[3], 362 f.). Die höchste Kraft ist der *λόγος* (s. d.), der Ort der Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*, De mundi opificio I, 4). Nach NIKOMACHUS sind die Idealzahlen Urbilder im göttlichen Geiste, Gedanken Gottes (Arithm. intr. I, 6). Nach PLUTARCH VON CHAERONEA gibt es Ideen als Urbilder der Dinge (Quaest. conv. VIII, 2, 4). LONGINUS nimmt die vom *νοῦς* getrennte Existenz der Ideen an. Nach PLOTIN enthält der (objective) Geist (*νοῦς*) die Ideenwelt (Enn. III, 9; V, 5), welche das Reich des intelligiblen, wahren Seins ist. Die Ideen sind dem *νοῦς* immanent (*ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά* (Enn. III, 9; V, 1, 1). Als Teilinhalte des *νοῦς* sind die Ideen selbst *νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*, geistige Potenzen in den Dingen (Enn. IV, 8, 3). Das Seiende liegt im Denken, das Denken ist Denken des Seienden: *ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστος εἶδος νοῦς ἕκαστος* (Enn. V, 9, 8). Ideen gibt es auch von Einzeldingen als solchen (Enn. V, 9, 12).

Dem Mittelalter gelten die Ideen meist als die dem göttlichen Geiste wesenhaften Urbilder der Dinge *(„formae exemplares“)*, nach welchen Gott alles geschaffen hat. BOËTHIUS ruft aus: „*Tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique ab imagine formans*“ (Consol. philos. III, metr. 9). Während TERTULLIAN als Gegner der Ideenlehre auftritt (De an. 23), nennt ORIGENES den Logos (s. d.) die *ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ* (vgl. LOMMATSCH I, 127). Bei AUGUSTINUS kommt „*Idee*“ als „*forma*“, „*species*“, „*archetypon*“ vor. Die Ideen sind schöpferische Gedanken Gottes. „*Ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt . . ., quae in divina*

intelligentia continentur" (De divin. qu. 46). DIONYSIUS bestimmt: „*Principia, quas Graeci ideas vocant, hoc est, species vel formas aeternas et incommutabiles rationes . . ., secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur*" (De div. nom. c. 5). SCOTUS ERIUGENA bestimmt die Ideen („*ideae, primordiales causae, prototypa, exempla*") als „*species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt*" (De divis. natur. II, 2). AMALRICH VON BENE erklärt, „*ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari*" (STÖCKL I, 290). ALEXANDER VON HALES bemerkt: „*Idea in Deo idem est quod divina essentia*" (Sum. th. I, qu. 1, 4). ANSELM betrachtet die Universalien (s. d.) als ewige göttliche Gedanken. ABAELARD erklärt: „*Ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est*" (Theol. Christ. IV, p. 1336). „*Hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent*" (l. c. II, p. 1095 f.). BERNHARD VON CHARTRES sagt: „*Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura, in qua vitae viventes imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita*" (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II⁷, 176). Nach ALBERTUS MAGNUS sind die Ideen „*in mente divina secundum quod ars est omnium creatorum*" (Sum. th. I, 55, 2). „*Porismata vocantur, id est, praedestinationes*" (ib.). Nach THOMAS sind die Ideen „*formae exemplares*" (Sum. th. I, 44, 3c), „*rationes . . . rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente*" (l. c. I, 14 pr.). Die „*idea*" ist „*quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit*" (Quodl. 4, 1, 1c). Sie ist „*forma in mente divina, ad similitudinem cuius mundus est factus*" (Sum. th. I, 15, 1). „*In quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae*" (l. c. I, 15, 1 ad 3). BONAVENTURA bestimmt: „*Idea, cum sit similitudo rei cognitae mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem*" (In 1. sent. 1, d. 42, qu. 3, 1). „*Ideae rerum ante mundi constitutionem in mente creatoris erant*" (Comp. theol. I, 25). FRANCISCUS MAYRONIS bezeichnet die Ideen als „*rationes incommutabiles et aeternae*" (PRANTL, G. d. Log. III, 284). Nach RICHARD VON MIDDLETON sind die Ideen dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt (In 1. sent. 1, d. 36, 2, 2). DURAND VON ST. POURÇAIN versteht unter den Ideen die Dinge, wie sie im Geiste Gottes „*obiective*" (s. d.) enthalten sind (In 1. sent. 1, d. 36, qu. 3, 11). „*In Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales*" (l. c. qu. 4, 5). DUNS SCOTUS bemerkt, die Idee sei „*ipsum obiectum ut cognitum . . . in mente divina*" (Report. 1, d. 36, qu. 2, 31). PIERRE D'AILLY: „*Idea est aliquid cognitum a principio productivo intellectuali, ad quod ipsum aspiciens potest aliquid in esse reali producere*" (STÖCKL II, 1030). WILHELM VON OCCAM betont die rein intentionale Existenz der Ideen in Gott, in dem sie als Gedankeninhalte („*obiective*"), nicht als selbständige Wesenheiten („*subiective*") bestehen. „*Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tanquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles*" (In 1. sent. 1, d. 35, qu. 5). Da das Allgemeine (s. d.) nichts Reales ist, so gibt es nur Ideen „*singularium*" (ib.). Als subjectiver Gedanke kommt Idee schon im Roman de la Rose des JEAN DE MEUNY (Ende des 13. Jahrh.)

vor (EUCKEN, Grundbegr. S. 231). — SUAREZ gebraucht „*idea*" noch im Sinne von „*exemplar*" (Met. disp. 25, sct. 1). G. BIEL erklärt: „*Idea in mente divina est ipsa met cognita creatura*" . . . „*In Deo sunt ideae obiective et intellectualiter*" (Collect. I, 2, 4). GOCLEN: „*Idea significat speciem seu formam seu rationem rei externam; generatim idea est forma seu exemplar rei, ad quod respiciens opifex efficit id quod animo destinarat*" (Lex. philos. p. 208).

Nach NICOLAUS CUSANUS enthält der göttliche Geist die Ideen der Dinge (De coniect. II, 14). MARSILIUS FICINUS nennt die Ideen „*tanquam obiecta et species viresque naturales, intellectus primi essentiam comitantes, circa quas intellectus illius versetur, intelligentia, sequens quidem illas quodammodo sed mirabilis ipsa unita*" (In Plat. Parmen. C. 23). F. BACON erklärt, die „*divinae mentis ideas*" seien „*veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur*" (Nov. Organ. I, 23). MARCUS MARCI schreibt den Ideen bildnerische Kräfte zu (Idear. operatr. idea 1634). Nach MALEBRANCHE sind mit den Dingen auch ihre Ideen in Gott enthalten, wir erkennen jene mittelst dieser (vgl. RITTER, Gesch. d. Philos. XI, 382). Nach FÉNÉLON sind in Gott die „*modèles fixes de tout ce qu'il peut faire de lui, les vrais universaux*" (De l'exist. de Dieu p. 146). Von Ideen als Wesenheiten der Dinge spricht N. TRESCHOW. Als wirkende Factoren betrachtet die Ideen HERDER (Id. zur Philos. d. Gesch. II, 7, 4). Nach GOETHE liegt dem Naturschaffen Gottes eine Idee zugrunde, deren Manifestationen wir wahrnehmen in Form eines Symbols (WW. XIX, S. 63, 158).

Im Sinne von „*Vorstellung*" gebraucht „*Idee*" J. B. VAN HELMONT. Von DESCARTES an wird die Bedeutung von „*idea*" als Bewußtseinsinhalt, Vorstellung, Begriff u. dgl. üblich. Descartes bemerkt: „*Ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter a me numerentur*" (Resp. III, 15). MALEBRANCHE erklärt, Idee sei, „*ce qui est l'objet immédiat ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet*" (Rech. II, 1). FÉNÉLON bemerkt: „*Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée*" (De l'exist. de Dieu p. 143 f.). Die Logik von PORT ROYAL erklärt: „*Idea nomen est ex eorum numero, quae adeo clara sunt, ut ulterius explicari per alia non possint*" (I, 1). „*Lorsque nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes dans la fantaisie; mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose*" (ib.). SPINOZA: „*Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum*" (Ren. Cartes. princ. philos. I, def. II). — Idee ist ein Gedanke, Begriff, kein sinnliches Vorstellungsbild („*imago*"). „*Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur*" (Eth. II, def. III). Spinoza ermahnt die Leser, „*ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur*". Die Idee involviert schon „*affirmationem aut negationem*" (l. c. II, prop. XLIX. schol.). „*Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo*" (l. c. II, prop. XLVIII, schol.). „*Adäquate*" (s. d.) Idee ist jene, welche „*omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet*" (l. c. II, def. IV). In Gott ist eine Idee

„tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequitur“ (l. c. II, prop. VII). Auch vom menschlichen Geist gibt es eine Idee in Gott (l. c. II, prop. XX, dem.). *„Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum“* (l. c. II, prop. VII). Von der einen göttlichen Idee sind alle anderen abzuleiten (De emend. intell.). LEIBNIZ definiert die Idee als *„propinquam quandam cogitandi de re facultatem sive facilitatem“* (Gerh. VII, 263 f.). — MICRAELIUS erklärt: *„Idea . . . tria requirit: 1) ut sit forma intellectui obiecta, ad cuius similitudinem producatur res ad extra; 2) ut ista similitudo rei ad extra sit ex intentione ipsius operantis; 3) ut effectus productus sit intentus a particulari agente“* (Lex. philos. p. 509). Nach CHAUVIN ist eine Idee *„prima mentis humanae cogitatio“* (Lex. philos. 1692). HOLLMANN: *„Idea nihil aliud, quam vel exemplar rei in cogitante vel rei in mente repraesentatio, imago et quasi pictura est“* (Log. § 23). CHR. WOLF: *„Repraesentatio rei dicitur idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus obiective consideratur“* (Psychol. empir. § 48). J. EBERT: *„Begriffe oder Ideen heißen die bloßen Vorstellungen der Dinge in unserer Seele“* (Vernunftl. S. 22). TETENS: *„Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken . . . Die Idee enthält außer der Vorstellung ein Gewahrwerden und Unterscheiden“* (Philos. Vers. I, 26). Sie ist eine bewußte Vorstellung (l. c. S. 96). In diesem Sinne wird *„Idee“* auch von MENDELSSOHN gebraucht (Morgenst. I, 2). Nach PLATNER ist Idee *„alles, was die Seele wirkt“* (Philos. Aphor. I, § 31), *„eine geistige Tätigkeit der Seele“*. Es schwebt der Seele dabei *„der Gegenstand der Idee, das Ideenbild“ vor* (l. c. § 288). Nach LOSSIUS hat jedes Individuum eine *„gewisse herrschende Idee“* (Unterr. d. gesund. Vern. 1777, I, 707, 91). WYTTENBACH: *„Ideam . . . distinguimus a notione, quae ipsa mentis cogitantis est actio, cum idea illud sit, quod ea actione efficitur“* (Praecepta philos. logic. 1794).

Als Vorstellungen, Vorstellungsinhalte, Erinnerungsbilder treten die *„Ideen“* bei HOBBES auf. Er bestimmt die *„ideas“* als *„memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum etc. atque etiam eorum ordinis et partium: quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sunt, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa et a virtute animi minime dependentia apparitura esse“* (De corp. C. 7, 2). LOCKE nennt Idee *(„idea“)* jeden Inhalt des Bewußtseins, Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, *„whatsoever is the object of the understanding, when a man thinks“* (Ess. I, ch. I, § 8). Die *„simple ideas“* bilden den Stoff zu aller Erkenntnis, die *„mixed ideas“* entspringen der Tätigkeit des Intellectes. *„Real ideas“* sind jene, welche eine *„fondation in nature“*, *„a conformity with the real being and existence of things“* haben (Ess. II. ch. 30, § 1). Adäquat sind sie, wenn sie *„perfectly represent those archetypes which the mind supposes them taken from“* (ib.). BERKELEY versteht unter Ideen Vorstellungen (Princ. I), insbesondere auch Einbildungs-, Erinnerungsvorstellungen (l. c. XXXIII). Die *„ideas“* sind passiv, unwirksam, bloße Bewußtseinsinhalte (l. c. XXXIX). Nach HUME sind die Ideen Erinnerungsbilder, *„faint images“* der Impressionen (s. d.), *„Copien“* dieser (Treat. I, sct. 1). Alle einfachen Ideen stammen aus einfachen Impressionen (ib.). In der englischen Philosophie und Psychologie überhaupt bedeuten die *„ideas“* Vorstellungen (s. d.).

CONDILLAC unterscheidet die *„idée“* von der *„sensation“* als *„sentiment“* in der Seele. *„Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas, que j'ai l'idée de la douleur, je dirai, que je la sens. — Mais si je me rappelle une dou-*

leur, que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose; et si je dis, que je me fais l'idée d'une douleur dont on me parle et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur, que j'ai éprouvée, ou d'après une douleur que je souffre actuellement." „*Dans le second (cas), l'idée est le sentiment d'une douleur actuelle, modifié par les jugements, que je porte pour me représenter la douleur d'un autre . . . Si ces sentiments n'existent que dans la mémoire, qui les rappelle, ils deviennent des idées*" (Trait. des sent., Extr. rais. p. 49). „*La sensation actuelle comme passée (de solidité) est seule tout à la fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport, qu'elle a à l'âme qu'elle modifie: elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur . . . Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent: elles les représentent donc, elles sont des idées*" (ib.). Es gibt „*idées simples*", „*idées complexes*" (l. c. p. 50). Nach BONNET sind die Ideen „*sensations comparées*". Es gibt „*idées des sens*", „*idées de la réflexion*" (Ess. C. 19, 21). HOLBACH nennt die Veränderungen im Gehirn Ideen, wenn dieses seine Veränderungen auf das sie bewirkende Object bezieht (Syst. de la nature I, ch. 8, p. 108). — LAROMIGUIÈRE: „*L'idée . . . consiste donc dans la distinction que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire de tout ce qui s'offre à notre esprit . . . Elle est un rapport de distinction, un jugement*" (Leçons de philos. II, 4. leç., p. 134 f.). GALUPPI: „*L'idea e un elemento del giudizio*" (Elem. di philos. II, 9). Nach SERGI ist die Idee „*une pure image mentale*" (Psychol. p. 144 ff.).

Einen neuen Sinn erhält „*Idee*" bei KANT. Sie ist hier ein letzter, abschließender, auf dem Schließen beruhender, ein Vernunftbegriff, dem kein Gegenstand in der (wirklichen oder möglichen) Erfahrung jemals entsprechen kann, der aber doch mehr ist als eine Fiction, indem er, als Unendlichkeitsbegriff, dazu dient, die Gesamtheit der (kategorial verarbeiteten) Erfahrungen abzuschließen, auf eine höchste, ideale Einheit zu beziehen. Ideen sind Begriffe von Unbedingtem, das zu allem Bedingten als letzte Bedingung gedacht wird, haben keinen „*constitutiven*" (s. d.), sondern nur „*regulativen*" (s. d.) Wert für die Erkenntnis. „*Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen . . . noch Gefühle . . .; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann*" (Anthropol. I, § 41). „*Eine Idee ist nichts anderes als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet*" (WW. VIII, 460). „*Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, insofern sie doch nie Erkenntnis desselben werden können*" (Krit. d. Urt. § 56). Die Vernunftidee ist ein „*indemonstrabler*" Begriff (ib.). „*Die Idee ist ein Vernunftbegriff, dessen Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden*" (Log. S. 140), sie ist ein transcendenter (s. d.) Begriff. Sie „*enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes . . . als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs*" (l. c. S. 141 f.). Ideen sind notwendige (Vernunft-) Begriffe, deren Gegenstand in keiner Erfahrung gegeben werden kann (Prolegom. § 40). Ihren Ursprung haben sie „*in den drei Functionen der Vernunftschlüsse*". „*Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive notwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des selbständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen*

Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Begriffs des Möglichen" (l. c. § 43). „*Die Form der Urteile . . . brachte Kategorien (s. d.) hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transcendentale Ideen nennen können*" (Krit. d. r. Vern. S. 279). „*So viele Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis in einem System zu suchen sein*" (l. c. S. 280). „*Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.*" Die „*transcendentalen Ideen*" „*betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transcendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung . . .*" (l. c. S. 283). Unter den Ideen besteht ein Zusammenhang und eine Einheit, so daß vermittelst ihrer die Vernunft alle ihre Erkenntnisse in ein System bringt (l. c. S. 290). Die drei Ideen der Metaphysik sind: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. In allen diesen Ideen wird die „*absolute Totalität*" gefordert (l. c. S. 342). Die vier kosmologischen Ideen sind: „*1) die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen; 2) die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; 3) die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; 4) die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung*" (l. c. S. 346). — Die ästhetische Idee ist eine „*inexponible*" (s. d.) Vorstellung der Einbildungskraft (Krit. d. Urt. § 56). Denn sie ist „*eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann*" (l. c. § 49). Sie ist „*diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann*" (ib.). Ästhetische „*Normalidee*" ist „*das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welche die Natur zum Urbild ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint*" (l. c. § 17). Das Erhabene (s. d.) bestimmt das Gemüt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken (l. c. § 29). Den Begriff der Idee teilweise im Kantischen Sinne hat SCHILLER. Nach S. MAIMON ist die Vernunftidee „*die formelle Vollständigkeit eines Begriffs*" (Vers. üb. d. Transcend. S. 157). KRUG nennt Ideen die Vorstellungen der Vernunft (Handb. d. Philos. I, 300 ff.). REINHOLD bestimmt die Idee als „*die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht*" (Vers. e. n. Theor. II, 498). Nach JACOBI sind Ideen „*Vorstellungen des im Gefühle allein Gegebenen*" (WW. II, 62). G. E. SCHULZE

erklärt: *„Betreffen die einzelnen Vorstellungen etwas, das entweder kein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, oder dessen Dasein in der Sinnenwelt doch noch ungewiß ist, so nennt man sie Ideen“* (Allg. Log.[3], S. 3). *„Die Erzeugnisse der Vernunft werden Ideen genannt, wenn sie so weit ausgebildet worden sind, daß ihr Inhalt eine die Beschaffenheiten sinnlicher Dinge übertreffende Vollkommenheit ausdrückt“* (Psych. Anthropol. S. 120 f.). E. REINHOLD versteht unter den Ideen *„Causalbegriffe der reinen Vernunfttätigkeit, in denen wir uns das Verhältnis des Ewigen, Beharrlichen, absolut Notwendigen. Allgemeinen und Einzelnen im Causalzusammenhange der Wirklichkeit zum Entstandenen, Vergänglichen, bedingt Notwendigen, Besondern und Individuellen vergegenwärtigen“* (Theor. d. menschl. Erk. II, 244). BENEKE versteht unter den Ideen oder *„reinen Formenbegriffen“* *„Vorstellungen, in denen Gegenstände von einer Vollkommenheit, welche über alle Erfahrung hinausgeht, gedacht werden“* (Lehrb. d. Psychol.[3], § 297; Psychol. Skizz. II, 329 ff.). Nach TEICHMÜLLER sind die Ideen Schlüsse, logische Coordinatensysteme (N. Grdleg. S. 270). — Nach O. SCHNEIDER sind die Ideen *„a priori, durch Anwendungen der apriorischen Stammbegriffe auf die apriorischen Eigenschaften unseres menschlischen Bewußtseins und Geistes ... entstandene Begriffe“* (Transcendentalpsychol. S. 139). Nach K. LASSWITZ ist Idee ein *„Gesetz, welches die Richtung anweist, in der unsere Erfahrung sich entwickeln soll“* (Wirklichkeit S. 152). Sie ist die *„sicherste und höchste Realität“* (l. c. S. 154). Nach H. COHEN ist die Idee *„das Selbstbewußtsein des Begriffs. Sie ist der Logos des Begriffs; denn sie gibt Rechenschaft vom Begriff“* (Log. S. 14). Die Ideen sind *„Grundlegungen“* des Seins (l. c. S. 18). Nach NATORP sind sie *„reine Setzungen des Denkens“*, *„Methoden“*, *„Grundlagen zur Erforschung der Phänomene“* (Platos Ideenlehre S. 215 u. ff.). A. RIEHL betont: *„Ideen sind Aufgaben, Willensaufgaben, und allein als Ziele des Schaffens und Handelns müssen sie verstanden werden. Sie gelten, aber sie sind nicht“* (Zur Einf. in d. Philos. S. 19). *„Ideen sind Willensbegriffe, nicht Sachbegriffe“* (l. c. S. 192). *„Ideen sind nicht Erkenntnisbegriffe, sie fallen nicht in das Gebiet der theoretischen, sie gehören zum Bereich der praktischen Vernunft. Dort, wo die Erforschung von Objecten, die in der Erfahrung gegeben sind, unser Zweck ist, kann ihre Bedeutung nur eine ‚regulative‘ sein, sofern sie die Bedingungen oder Regeln angeben, unter denen Einheit oder systematische Vollständigkeit des Wissens zu erzielen ist. Für die praktische Vernunft dagegen sind sie ‚constitutiv‘; sie selbst constituieren die praktische Vernunft, sie selbst sind die Vernunft, die zugleich Wille ist“* (l. c. S. 193).

HERBART unterscheidet fünf *„ästhetische“* (s. d.) und praktische Ideen, die aus *„ästhetischen“* oder Geschmacksurteilen über *„Willensverhältnisse“* entspringen (WW. Kehrb. II, 352): 1) Idee der inneren Freiheit (l. c. IV, 118 f.): 2) Idee der Vollkommenheit (l. c. IV, 119; II, 358 f.); 3) Idee des Wohlwollens (l. c. II, 362 f.); 4) Idee des Rechts (l. c. IV, 120); 5) Idee der Billigkeit (Encyclop. d. Philos. S. 47: abgeleitete Ideen: beseelte Gesellschaft, Cultursystem, Verwaltungssystem, Rechtsgesellschaft, Lohnsystem). Nach ALLIHN sind die sittlichen Ideen *„die einfachsten Musterbilder des sittlichen Wollens, nach dem jedes wirkliche Wollen seine Beurteilung nach absolutem Wert oder Unwert findet“* (Gr. d. allgem. Eth. S. 211 ff.; vgl. HARTENSTEIN, Eth. Grundbegr. S. 234 ff.). Nach WAITZ sind Ideen *„Vorstellungsweisen, welche dazu dienen, größeren Gedankenkreisen zu der Einheit, zu dem Abschluß und Zusammenhang zu verhelfen, die ihnen noch abgehen“* (Lehrb. d. Psychol. S. 609).

Die Ideen sind Objecte des Glaubens, bestimmt zur Versöhnung unseres inneren Lebens mit der Wirklichkeit (l. c. S. 617). — Als *„fundamental ideas"* bezeichnet WHEWELL die logischen Grundanschauungen. Nach LOTZE sind die Ideen *„objective Gedanken"*, *„allgemeine Begriffe von objectiver Gültigkeit"* (Log. S. 562; s. unten). UNOLD betrachtet die sittlichen Ideen als Producte der praktischen Vernunft, indem diese *„die sittlichen Gefühle und Triebe in die Sphäre des Denkens erhebt und dadurch umfassende praktische Begriffe bildet, die wegen des starken Gefühlstones und der engen Beziehung zu den Bedürfnissen des menschlichen Lebens bald unbewußt, keim- und triebartig, bald bewußt, als Imperative, zur Verwirklichung und zum Handeln drängen"* (Gr. d. Eth. S. 224). Nach C. STANGE entstehen die Ideen des Sittlichen als unwillkürliche Producte der Vernunft, unabhängig vom Subject, als transsubjective Factoren (Einl. in d. Eth. II, 140 ff.). Über die ästhetische Idee bemerkt WUNDT: *„Wo der Gegenstand zusammengesetzter ist, da gibt derselbe zu einer Reihe miteinander verbundener Vorstellungen Anlaß, die sich in der Form eines zusammenhängenden Gedankens aussprechen lassen. Dies ist es, was man in der geläufigen Regel auszudrücken pflegt, daß der ästhetische Gegenstand Träger einer Idee sein müsse"* (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 250). Der ästhetische Gegenstand ist Wirklichkeit und Idee zugleich; die Idee liegt latent im Object und erhält im Kunstschaffenden und Genießenden lebendige Wirklichkeit. Die Ideen werden in der Form des phantasiemäßigen Denkens nachgedacht (Syst. d. Philos.[2], S. 683 ff.).

Als Gedanke des Grundes, des Wesenhaften, Übersinnlichen, als Vernunftbegriff gilt die Idee bei HERMES (Phil. Einl. § 28 f.), auch bei GÜNTHER (Vorsch. I, 236; II, 541). SUABEDISSEN versteht unter der Idee den *„Wesensgedanken"*, *„Grundbegriff"* eines Dinges, einer Gattung (Grdzg. d. Lehre von d. Mensch. S. 126). Die Ideen sind zugleich die Begriffe des *„ursprünglichen Strebens und Zweckes"* der Dinge, die *„ursprünglichen Daseinskräfte und Daseinswillen"* (l. c. S. 162). HILLEBRAND versteht unter Idee das reine Denken des Seins (Philos. d. Geist. I, 40), mit welchem die Objectivität des Seins zugleich mitgesetzt ist (ib.). Idee ist *„der Begriff, in dem concreten Bewußtsein seiner absoluten Positivität"* (l. c. I, 207). Die Ideen vergegenwärtigen *„die ewige und höhere Wesenheit der natürlichen Dinge"*. *„In der Idee wird . . . die absolute Identität des Allgemeinen und seiner unendlichen concreten Bestimmtheit . . . gewissermaßen individualisiert"* (ib.).

Eine weitere Reihe von Philosophen (und Historikern) erblickt in den Ideen hauptsächlich objective Wesenheiten, geistig wirksame Kräfte, wesenhafte, productive Gedanken der göttlichen Vernunft, die in der Welt zur Wirkung, in der Geschichte, im Menschen zum Bewußtsein gelangen. In den Ideen liegt der vernünftige Sinn, die logisch-teleologische Gesetzmäßigkeit des Alls.

Nach J. G. FICHTE tritt die eine Idee in verschiedenen Formen auf (Gr. d. gegenwärt. Zeitalt. 1806, S. 122 f.). Das apriorische, schöpferische Reich der Ideen bekundet sich besonders in der Geschichte (l. c. S. 267). Idee ist die Weise, wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein eintritt (l. c. S. 141). Sie ist ein *„selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke"* (l. c. S. 11). *„Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee"* (l. c. S. 116). Nach SCHELLING ist die Idee der Begriff als die unendliche Bejahung von Sein. Sie ist nicht außer dem Besonderen. *„In jeder Creatur und Bildung ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idee, von der Anfang und Ende eines*

jeden Dinges selbst die bloß scheinbar getrennten Momente sind“ (Jahrb. d. Medic. I, H. 1, S. 34; H. 2, S. 31; II, H. 2, S. 142). Die Ideen sind „*Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen*“ (Naturphilos. S. 75). Durch die Ideen sind die Dinge „*wahrhaft und innerlich ein Wesen*“ (l. c. S. 76). Später betrachtet Schelling die Ideen als zwischen Gott und den Einzeldingen vermittelnde Einheiten (Vorles. üb. d. Method. d. akadem. Stud.[3], S. 98). Die Ideen sind „*die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können*“. Gleich Gott sind sie „*productiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden . . . Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge*“ (l. c. 11, S. 240 f.). Die Ideen sind „*die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes*“ (WW. I 6, 183). OERSTED erklärt: „*Das, was einem Dinge seine beständige Eigentümlichkeit, sein Wesen gibt, ist nur . . . die Gesamtheit der Naturgesetze, wodurch es hervorgebracht ist und sich erhält; aber die Naturgesetze sind Naturgedanken; der Dinge Wesen beruht also auf den Naturgedanken, welche sich darin ausdrücken. Insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Naturgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in einem Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende Idee*“ (Das Geistige in dem Körperlichen S. 37). Nach ESCHENMAYER sind die Ideen „*keine Verstandesdinge, die wir in den einzelnen Dingen wahrnehmen und absondern, wie Allgemeinbegriffe*“, sondern „*Urtypen, die vor allem Einzelnen und Wirklichen bestanden haben und die das Einzelne, Wirkliche beseelen und ihm ihr Wesen leihen*“. „*Das Urbild der Kugel hat von jeher bestanden . . .*“ (Psychol. S. 15). In den Dingen spiegelt sich die Idee ab, sie ist „*das beständige Integral, was die Erscheinungen zu einem Ganzen zusammenhält; sie ist das Gesetz, dem alle weltlichen Kräfte in ihren Richtungen folgen*“ (l. c. S. 400). Die Natur ist ein Reflex der Idee (l. c. S. 394). Wichtig ist die „*Triplicität*“ der Ideen: Wahrheit, Schönheit, Tugend (l. c. S. 394). Indem die Ideen „*eine verschiedene Dignität gegeneinander*“ behaupten, erhalten wir, da jede für sich unendlich ist, verschiedene Ordnungen des Unendlichen (l. c. S. 401 ff.). Nach WAGNER setzt die Vernunft (mit der Phantasie) Ideen da, wo sie „*Totalität in einer Einzelheit*“ setzt (Syst. d. Idealphilos. 1804, S. 46). „*Aller Zwecke Realität ist in den Ideen*“ (l. c. S. 109). Die Ideen sind real, treibende Kräfte (l. c. S. 48). Die „*Idee der Ideen*“ ist Gott (l. c. S. 89). CHR. KRAUSE versteht unter Idee: 1) einen Musterbegriff, 2) die „*Grundidee*“ im objectiven Sinne (Vorles. S. 143 ff.). Über SUABEDISSEN s. oben.

SCHOPENHAUER nennt Idee jede „*bestimmte Stufe der Objectivation des Willens*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). Die Ideen sind „*Stufen der Objectivation des Willens*“, die „*Musterbilder*“ der Individuen, die „*ewigen Formen*“ der Dinge, „*nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend und geworden*“ (l. c. § 25). Die Ideen liegen außer der Zeit (l. c. § 28), werden vom Satze des Grundes (s. d.) nicht berührt (l. c. § 30). Die Dinge sind nur getrübte Erscheinungen der Ideen. Reine Erkenntnis würde nur Idee erfassen (l. c. § 32). Zur Idee wird das Object erhoben, indem wir zum interesselosen, überindividuellen „*reinen Subject des Erkennens*“ werden (l. c. § 34). Die Kunst „*wiederholt die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt*“, denn „*sie reißt das Object*

ihrer Contemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen“ (l. c. § 36). Die Kunst ist daher „*die Betrachtungsart der Dinge, unabhängig vom Satze des Grundes*“ (ib.).

HEGEL geht in der Hypostasierung des Begriffs (s. d.) so weit, daß ihm „*die Idee*“ zum allein wahren, realen Sein, zum Weltproceß wird. Die „*Idee*“ ist objectiver Begriff, objectiv seiende Vernunft, Logos, im Weltprocesse sich entfaltend und ihre eigenen Bestimmungen (dialektisch) setzend. Die Idee ist „*der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider*“, „*der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff*“ (Ästhet. I, 138). Sie ist der „*adäquate Begriff*“, das „*objectiv Wahre*“, das „*wahrhafte Sein*“, die „*Einheit von Begriff und Realität*“ (Log. III, 236, 240). Sie ist logischer „*Proceß*“ (der Diremtion und Synthese), „*ewiges Erzeugen*“, Leben, Erkennen, Wollen und Wissen (l. c. S. 242 f.). Natur und Geist sind nur verschiedene Weisen, das Dasein der „*absoluten Idee*“, der „*sich wissenden Wahrheit*“, darzustellen (l. c. S. 328). Die Idee existiert „*an sich*“, in ihrem „*Anderssein*“ (als Natur), „*für sich*“ (als Geist). Die „*reine*“ Idee ist „*die Idee im abstracten Elemente des Denkens*“ als Gegenstand der Logik (Encykl. § 19). Die Idee ist aber „*das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon hat und in sich vorfindet*“ (ib.). „*Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt, und diese Gestalt, in seine Idealität eingeschlossen, in seine Macht, so sich in ihr erhält*“ (l. c. § 213). Alles Wirkliche ist die Idee, sie ist wahr nur durch sie und kraft ihrer. „*Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas . . . Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee zunächst nur die eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist*“ (ib.). Die Idee ist die Vernunft, das Subject-Object, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes u. dgl. (l. c. § 214). Sie ist „*die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist*“ (ib.). Die Natur (s. d.) ist die „*Idee in der Form des Andersseins*“, der Geist (s. d.) die „*zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee*“ (l. c. § 247, 381). — Nach GABLER ist die (reine) Idee „*das absolute, sich als alle Realität wissende Wissen der an und für sich seienden Wahrheit*“ (Syst. d. theoret. Philos. I, 429). Nach K. ROSENKRANZ ist die Idee „*das absolute Princip, welches sich die ihm immanente Form als Methode zur Einheit aller seiner notwendigen Bestimmungen entwickelt, ein System*“ (Wissensch. d. log. Idee II, S. 336). Die Idee ist „*die Einheit ihres Begriffs und seiner Realität*“ (l. c. S. 436; Syst. d. Wiss. S. 117). Sie ist sich selber Zweck, gestaltet sich als organische Totalität (Syst. d. Wiss. S. 117). „*Die Idee ist selber das absolute,*

von nichts anderem abhängige, in sich unbedingte Sein, welches, als Involution, alle seine besondern Bestimmungen zur Evolution in sich schließt" (l. c. S. 118). Nach M. J. MONRAD ist die Idee das Wirkliche, das sich in Natur und Geist offenbart. V. COUSIN erklärt: „*Les idées sont la pensé sous la forme naturelle*" (Cours, leç. 1, p. 20). „*Les idées ... ne réprésentent rien, absolument rien qu'elles-mêmes*" (l. c. p. 22). Fundamental sind für den Menschen die Ideen des Nützlichen, Gerechten, Schönen, Göttlichen, Wahren (l. c. leç. 2, p. 29). CARRIERE erklärt: „*Die Idee macht ... das eigene Wesen der Dinge aus. Sie ist der Inbegriff und Einheitspunkt alles Lebendigen, aus welchem das Mannigfaltige entspringt und abgeleitet wird; sie ist das Allgemeine, welches das Besondere nicht ausschließt, sondern in sich und unter sich befaßt ... Die Idee drückt das Wesen und die Bestimmung des Einzelnen aus, wie es in seiner Vollendung zugleich das Allgemeine abspiegelt und verwirklicht; so vereinigt sich in ihr das Anschauliche mit dem Begrifflichen*" (Ästhet. I, 18). Nach GIOBERTI sind die Ideen der Dinge ewig in Gott vereinigt (vgl. Ontologismus).

Nach BACHMANN ist die Idee „*die nur durch die Vernunft zu erfassende Urgestalt, als Musterform und belebende Kraft für eine Reihe von Bestrebungen und individuellen Gestalten*" (Syst. d. Log. S. 283). Sie kommt nur in den einzelnen Individuen zum Bewußtsein (l. c. S. 288). Nach TRENDELENBURG ist die Idee das „*erfüllte Allgemeine, das sich selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen darstellt und umfaßt*", das „*Wesen unter der Kategorie des selbstschöpferischen Grundes*" (Log. Unters. II[3], 494 ff.), der „*Begriff der Sache, in der organischen Bestimmung eines bedingenden Ganzen erkannt*" (l. c. S. 507). Nach FROHSCHAMMER sind die Ideen ewig, sie bilden „*die bestimmende Norm*" für das Weltprincip, die Phantasie (s. d.), werden durch „*plastische Kräfte*" zu realisieren gesucht und wirken im Menschengeiste als Triebkräfte (Monad. u. Weltphantas. S. 17). Sie sind zielgebende Normen, das treibende Moment im Weltprocesse, die „*unbewußte Vernunft*" in der Natur (l. c. S. 18, 74 f., 77). J. H. FICHTE erklärt, dem Schönen liege stets eines der „*ewigen Gemeinbilder oder Urgestalten*" zugrunde (Psychol. I, 701). „*Jedem Unsinnlichen, Gedankenmäßigen ist gleich ursprünglich in der göttlichen Schöpferimagination ... sein Sinnbild, seine imaginative Leibesgestalt angeheftet*" (l. c. S. 710). Alle Ideen sind jedem Menschengeiste immanent (l. c. S. 112, vgl. S. 135). Nach LOTZE bezieht sich der Gedanke „*Idee*" auf eine ursprüngliche Einheit in dem Dinge, er bedeutet das Wesen des Dinges, den Grund des Daseins einer Art, den beständigen Sinn veränderlicher Gestalten (Mikrokosm. II[2], 165 ff., vgl. S. 570). Lotze teilt die Voraussetzung des Idealismus, „*daß nur so viel und nur solches in der Welt existiert, als zugleich in dem Sinne einer wertvollen Idee, die ihr Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat*" (Medicin. Psychol. S. 159). E. v. HARTMANN sieht in der „*Idee*" das logische Attribut des „*Unbewußten*" (s. d.). Die Ideen sind „*unbewußte Intellectualfunctionen*" (Zum Begr. d. unbew. Vorstell., Philos. Monatsh. 28, 1892, S. 23 f.). G. BIEDERMANN versteht unter Idee den „*im Fortschritt seiner unendlichen Entwicklung zu verwirklichenden Begriff*" (Philos. d. Gesch. S. XXXIV, 385). CZOLBE: „*Die Welt besteht aus zahllosen Gruppen teils sich zeitlich folgender, teils räumlich nebeneinander bestehender ähnlicher Dinge, nämlich solcher, die in wesentlichen ... Teilen gleich sind oder übereinstimmen ... Dieses Gemeinsame ... kann man objectiven Begriff oder Idee nennen und als Abbild dieser ewigen, in sich gegliederten objectiven Welt der*

Ideen das System der subjectiven Begriffe betrachten, welche den Inhalt der Wissenschaft oder der Erkenntnis des Ewigen, Unveränderlichen und Unvergänglichen bilden" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 169). O. LIEBMANN versteht unter den unveränderlichen Ideen „*Gesetzescomplicationen*" (Analys. d. Wirkl. S. 393). Die Idee ist „*diejenige Complication von Naturgesetzen, welcher entsprechend bei einem bestimmten Zustand der Materie ein Mensch oder ein Individuum . . . entspringen muß*" (l. c. S. 404). Im Universum besteht eine Ideenordnung (l. c. S. 407). Nach B. CARNERI ist die Idee der „*concrete Begriff*". Sie entspricht einer bestimmten Art und ist „*das Wirkliche an jedem einzelnen Exemplare*" (Sittlichk. u. Darwinism. S. 78). „*Keine bestimmte Idee verwirklicht sich . . . auf einem gegebenen Punkte des Raumes und der Zeit, sondern nur in der Gesamtheit und unendlichen Bewegung aller unter sie begriffenen Einzeldinge*" (l. c. S. 78). Die Idee ist „*das innerlich der ganzen Gattung Gemeinsame*", eine Macht (l. c. S. 137, 194). Nach LAZARUS sind die Ideen productive Kräfte, die aus der Veredlung der Ichheit entspringen (Üb. d. Urspr. d. Sitt., Zeitschr. f. Völkerpsychol. I, 462 f., 477). Die Idee ist die höchste und reinste Form der Erkenntnis alles Realen, in ihr wird das wirkliche und wirksame, volle und lebendige Wesen alles Seienden erfaßt. „*Die Idee eines Dinges umfaßt sein reales Wesen in dem ganzen Wandel und als Grund seiner Erscheinung*" (Zeitschr. f. Völkerpsychol. III, 452, 456). Nach STEINTHAL ist Idee alles, was das Wesen idealer Formung an sich trägt (Allgem. Eth. S. 78). Die Ideen sind sowohl objectiv als subjectiv (l. c. S. 79). Ideen sind auch „*die subjectiven Kräfte des Bewußtseins, welches die geschichtlichen Taten, Gebilde und Gedanken erzeugt, insofern sie dabei von den Ideen geleitet wurden*" zu nennen (l. c. S. 78). Der „*objective Geist*" ist der „*Ort der Ideen*" (l. c. S. 420, 424, 426). Nach GLOGAU üben die (aus Gott abgeleiteten) Ideen „*Sollicitationen*" aus, wodurch die endlichen Geister zu geistigen Bildungen veranlaßt werden. Nach SIGWART sind die „*Ideen*" der Geschichte die Richtungen der Gesamttätigkeit eines Volkes in einer bestimmten Zeit (Log. II², 632). Nach O. WILLMANN bilden die Ideen „*ein Mittelglied zwischen dem Einen und dem Vielen*". Sie stellen ferner das richtige Verhältnis zwischen Erkennen und Sein her. Endlich verknüpfen sie die natürliche und sittliche Welt (Gesch. d. Idealism. III, 215, 218, 221, 223).

W. v. HUMBOLDT versteht unter den Ideen „*Formen*" von relativer Immaterialität, welchen lebendige Wirksamkeit in der Geschichte zukommt (WW. VII, 12 ff.). Sie wirken in den Individuen. Nach L. v. RANKE ist die Idee „*göttlichen Ursprungs*" (Histor.-polit. Zeitschr. II, 794). Die Idee wirkt als Kraft, Trieb (l. c. S. 805). Nach WACHSMUTH sind die Ideen außer Raum und Zeit, die constanten Formen, Principien, Gesetze der Ereignisse (Entwurf e. Theorie d. Gesch. 1820, S. 49 ff., 56). AHRENS bemerkt: „*Alle die Menschheit in ihrem Leben und in ihrer Entwicklung bestimmenden Ideen, welche als höhere Lebenskräfte auf eine höchste und unbedingte Macht hinweisen, beherrschen lange Zeit die Menschen und Völker mehr unbewußt als instinctive Triebe und treten erst später immer klarer ins Bewußtsein*" (Naturrecht I, 15). LAMPRECHT definiert die Ideen als „*die Richtungen des psychischen Gesamtorganismus einer Zeit und eines geschichtlich abgegrenzten Teiles der Menschheit*" (Was ist Culturgesch.? Dtsch. Zeitschr. f. Geschichtswiss. N. F. 1, 1896/97, S. 109). Die Ideen sind immanente Factoren, entstehend durch „*Application des menschlichen Denkens und Handelns auf die bestehenden Möglichkeiten des Handelns*" (Alte u.

neue Richtungen 1896, S. 55 f.). Ideen sind Agentien nur als psychologische Factoren (l. c. S. 40). *„Die geschichtliche Entwicklung rollzieht sich unter der fortwährenden Einwirkung des menschlichen Triebes, alle Ereignisse und Vorgänge nach Gesichtspunkten höherer Einheit zu ordnen: so erwachsen aus den Dingen die Ideen, und sie beherrschen als Forderungen und Ziele des Handelns einen Teil der Zukunft“* (Dtsch. Gesch. II², 355). Nach O. FLÜGEL bedeuten die Ideen *„natürlich entstandene Gedanken und Entschlüsse“*, *„Zwecke und Motive“* der Individuen (Ideal. u. Material. S. 180, 90 ff.). TH. LINDNER nennt Ideen *„Gedanken, welche auf Erreichung eines bestimmten Zieles gerichtet sind“*. *„Sie sind der Ausfluß jeweiliger Verhältnisse, der Ausdruck vorhandener Bestrebungen.“* *„Wenn das Gefühl des Bedürfnisses ins Bewußtsein tritt und auf Befriedigung drängt, wird es zur Idee“* (Geschichtsphilos. S. 25 f.). Alle Ideen sind vergänglich, stehen im gegenseitigen Kampfe (l. c. S. 28 ff.). Sie entstehen *„individual, verbreiten sich collectiv und werden wieder durch Individuen ausgeführt“* (l. c. S. 61). *„Indem die Ideen zur Befriedigung eines Bedürfnisses antreiben, werden sie Ursachen der geschichtlichen Entwicklung“* (l. c. S. 88). Nach P. BARTH haben Gedanken einen directen oder indirecten Einfluß auf das Leben (Philos. d. Gesch. I, S. 349). Es besteht eine Fortpflanzung der Ideen von Geschlecht zu Geschlecht (l. c. S. 557). Nach FOUILLÉE sind die Ideen treibende Kräfte des Geschehens, *„idées-forces“* (L'évol. des idées-forces). Nach LILIENFELD wirken in der Welt Ideen auf psychophysische Weise als leitende, herrschende, bestimmende Factoren. Sie sind psychophysische Producte und wirken auf das Ganze des socialen Organismus zurück, ja über dieses hinaus (Gedank. üb. d. Socialwiss. III, 183; II, 403 f.; I, 56, 272). SCHÄFFLE sieht in den Ideen (des Rechts, der Moral u. s. w.) nicht primäre Kräfte, sondern socialgenetische Producte (Bau u. Leb. I, 569 f.; II, 103 f.), die aber großen socialen Einfluß haben (l. c. II, 398). Nach RATZENHOFER entspringen die Ideen aus den Bedürfnissen. Sie haben einen *„intellectuellen Kraftwert“* (Polit. I, 27; Sociol. Erk. S. 316). Es gibt ein *„Gesetz der Erhaltung der Energie der Ideen“* (Sociol. Erk. S. 357). Nach GOLDFRIEDRICH wachsen die Ideen *„mit unwillkürlicher und ungesuchter Notwendigkeit aus den sie veranlassenden Verhältnissen hervor. Sie entstehen nach dem Princip der Heterogonie der Zwecke“*. Sie wirken *„propellierend, organisierend und veredelnd“*, sind *„Principien der Fort- und Höherbewegung, der Reformation und Reorganisation“*, wirken *„organisierend, vereinheitlichend, festigend“*. Sie *„behaupten und breiten sich aus durch eine sociale Logik, d. h. dadurch, daß sie zuletzt der Masse conform sind; durch Propaganda, Verfolgung und Nachahmung und die Verbindung mit den eigennützigen Trieben“* (Die histor. Ideenlehre in Deutschl. S. 521 ff.; daselbst Litteratur).

Nach H. SCHWARZ sind praktische Ideen *„Gedankenbilder eines Besseren“* (Psychol. d. Will. S. 122). Die objective Gültigkeit der metaphysischen Ideen betont A. DORNER (Gr. d. Religionsphilos. S. 14 f.). Die Empirie selbst weist uns über sich auf eine überempirische Welt hinaus (l. c. S. 15; vgl. Das menschl. Erk. S. 39 f., 150 f., 296 f., 317 f.). — Nach WUNDT sind Ideen *„Vorstellungen idealer Zwecke“* (Eth.², S. 510). Wundt prägt einen neuen Ideen-Begriff. Ideen sind Producte des vernünftigen, begründenden Denkens, *„ergänzende Gesichtspunkte“* zu den Tatsachen der Erfahrung, die über diese hinausführen, mit einem Fortschritt ins Transcendente (s. d.), der die Richtung der Erfahrung einhält (Philos. Stud. VII, 13; Syst. d. Philos.², S. 174 ff.). Die Vernunft

erzeugt (als letzte Stufen der Bearbeitung des Erfahrungsmaterials) drei Arten Ideen: kosmologische, psychologische, ontologische Ideen (s. d.). Bei jeder dieser Ideen gibt es einen zweifachen Fortschritt (Regreß): der eine führt zur Idee einer unendlichen Totalität, der andere zur Idee einer absolut unteilbaren Einheit. Die kosmologischen Ideen haben eine *„reale“* und *„imaginäre“* Transcendenz, die psychologischen und ontologischen nur *„imaginäre“* Transcendenz (Syst. d. Philos.[2], S. 198 ff., 200 ff.). Vgl. Ästhetik, Vorstellung, Begriff, Materialismus, Sociologie.

Ideenassociation s. Association.

Ideen, fixe, s. Zwangsvorstellung, Monomanie.

Ideenflucht, pathologische: rascher Wechsel von Vorstellungen, ohne inneren Zusammenhang und ohne Kraft der activen, auswählenden und fixierenden Apperception (vgl. KRAEPELIN, Psychiatrie[5]).

Ideen, materielle (*„ideae materiales“*) oder Ideenbilder: (früher angenommene) Bilder der Objecte im Gehirn als Dispositionen zu Vorstellungen. — Figürlich spricht ARISTOTELES von Bildern (*ζωγραφήματα, τύποι*), die der Seele gleichsam eingedrückt werden (De memor. 1). — DESCARTES nennt *„ideae rerum materialium“* die Gehirneindrücke, die durch Bewegungen im Körper bewirkt werden und denen die Seele beim Vorstellen zugewendet ist (*„ad quam speciem corpoream mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur“*, De hom. p. 132; Princ. philos. IV, 196 f.). Durch MALEBRANCHE wird diese Lehre weiter verbreitet. Abbildungen der *„materiellen Ideen“* bei TH. VON CRAANEN (Tract. de hom. 1689, C. 93 f.). Von materiellen Ideen spricht CHR. WOLF (Psychol. rational. § 118, 374). BAUMGARTEN versteht darunter *„motus cerebri, coëxistentes animae repraesentationibus successivis“* (Met. § 560). Ähnlich BONNET (Ess. analyt. § 55), TETENS (Philos. Vers. I, Vorr. S. VII), FEDER (Log. u. Met. S. 34). PLATNER spricht von *„Ideenbildern“*, auch von *„Spuren“*, *„Eindrücken“* im Gehirn (N. Anthropol. § 334 ff.). Das *„Ideenbild“* ist nichts Materielles, sondern der Gegenstand der Idee (Philos. Aphor. I, § 288). Ideenbilder können nicht in der Seele, aber im Gehirn aufbewahrt werden (l. c. I, § 290). In der Seele bleiben als *„Spuren“* der Ideen innere Veränderungen (l. c. I, § 292). Die Ideenbilder sind *„Bewegfertigkeiten der Gehirnfibern“* (l. c. I, § 296), *„innere Eindrücke“* im Gehirn (l. c. I, § 299). Die Ideenbilder sind in beständiger (schwacher) Tätigkeit (l. c. I, § 302). Durch die Aufmerksamkeit wird jede zu dem Ideenbilde erforderliche Bewegung belebt und unterstützt (l. c. I, § 314 ff.). *„Die Ideenbilder werden wieder erweckt, heißt nichts anderes, als jene Bewegungen der Gehirnfibern erlangen den zur bewußtmäßigen Vorstellung erforderlichen Grad der Stärke“* (l. c. I, § 335 ff.). G. E. SCHULZE bemerkt: *„Wenn unter den sogenannten materiellen Ideen nichts weiter verstanden wird, als eine durch die organische Lebenstätigkeit des Gehirns besonders bestimmte Bewegung in gewissen Teilen desselben, welche zum Entstehen einer Empfindung und Vorstellung nötig sein soll, so kann deren Annahme vollkommen gerechtfertigt werden“* (Anthropol. S. 53).

Idées-forces (FOUILLÉE): Kraftideen, real wirksame Ideen, objective psychische Kräfte (L'évolut. des idées-forces; Psychol. des idées-forces). Vgl. Voluntarismus.

Idential: Aussage des *„Dasselbe“* (*„Tautote“*) und des *„Anders“* (*„Heterote“*): R. AVENARIUS (Krit. d. r. Erfahr. II, S. 28 ff.).

Identification s. Identitätsurteil.

Identisch s. Identität.

Identität (identitas, ταυτότης): Dieselbigkeit, Einerleiheit, Sich-selbst-gleich-bleiben. Der Begriff der Identität entsteht durch Vergleichung eines Bewußtseinsinhalts mit diesem selbst in verschiedenen Zeiten und Räumen, aus der gleichen Reaction des Ich auf einen Bewußtseinsinhalt, dessen stetige Veränderung bei Erhaltung des Wesenszusammenhanges das Denken nötigt, ihn, oder besser das durch ihn repräsentierte Object, Ding für „*dasselbe*", für identisch mit dem früher wahrgenommenen zu halten. Das Ich beurteilt etwas als „*identisch*" heißt: es supponiert einem Bewußtseinsinhalt das gleiche Object, es verlegt damit seine eigene Identität in das Wahrgenommene. Die Identität der Objecte ist ein Reflex, eine (empirisch fundierte) Projection der (unmittelbar erlebten, nicht beschreibbaren) Identität des Ich. Zu unterscheiden sind: „*numerische*" (individuelle) und „*generische*" Identität.

STILPO und ANTISTHENES erkennen logisch nur Identitätsurteile (s. d.) an. Als Grundbegriffe kommen das ταὐτόν und ἕτερον bei PLATO vor (Theaet. 185 A, 186 A; Parmen. 139 D). Den Begriff der Identität bestimmt ARISTOTELES: ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν (Met. V 9, 1018 a 7). Es gibt numerische (κατ' ἀριθμόν) und generische (τῷ εἴδει) sowie accidentielle (κατὰ συμβεβηκός) Identität (Met. X 3, 1054 a 32; X 8, 1058 a 18; VII 11, 1037 b 7).

„*Identitas*" im Sinne von ταυτότης schon bei PETRUS HISPANUS (PRANTL, G. d. L. III, 53). THOMAS bemerkt: „*Ibi possumus identitatem dicere, ubi differentia non invenitur*" (4 phys. 230). Zu unterscheiden ist „*identitas absoluta*", „*id. naturae, realis*". DUNS SCOTUS: „*Voco . . . identitatem formalem, ubi illud, quod sic dicitur idem, includit illud, cui sic est idem, in ratione sua formali*" (In 1. sent. I, d. 2, qu. 7). Nach GOCLEN ist Identität „*convenientia unius entis cum alio orta ex unitate alicuius tertii*". Es gibt „*identitas realis*", „*id. rationis*" (Lex. philos. p. 212). MICRAELIUS bemerkt: „*Identitas est convenientia in aliquo, quando nempe res vel ad se ipsam refertur, vel ad aliam.*" Es gibt: „*identitas rationis — realis — primaria — secundaria — ordinaria — extraordinaria — intrinseca — extrinseca — numerica — specifica — causalis — subiectiva — generica*" (Lex. philos. p. 510 f.). NICOLAUS CUSANUS spricht von der „*identitas absoluta*" des „*maximum*" und „*minimum*" in Gott (De vis. Dei 13).

LOCKE betont: „*It is the first act of the mind, when it has any sentiment or ideas at all, to perceive its ideas, and so far as it perceives them, to know each what it is*" (Ess. IV, ch. 7, § 2). „*Wird ein Ding als daseiend zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aufgefaßt, so vergleicht man es mit sich selbst zu einer andern Zeit und an einem anderen Ort und bildet danach die Vorstellungen der Dieselbigkeit und Verschiedenheit.*" „*Es besteht also die Dieselbigkeit dann, wenn die als dieselben erklärten Vorstellungen sich durchaus nicht von dem unterscheiden, was sie in dem Augenblick waren, wo man ihr früheres Sein betrachtet und womit man ihr gegenwärtiges vergleicht. Denn man bemerkt niemals und kann es sich nicht als möglich vorstellen, daß zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zu derselben Zeit bestehen sollen*" (l. c. II, ch. 27, § 1). Die Identität des Menschen besteht in der Teilnahme an demselben fortgesetzten Leben (l. c. § 6). Im Selbstbewußtsein (s. d.) selbst

besteht die persönliche Identität (l. c. § 9, 16). Nach LEIBNIZ bekundet sich im Selbstbewußtsein eine reale und zugleich eine moralische persönliche Identität (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 9). HUME erklärt: „*Wir können uns eine deutliche Vorstellung davon machen, daß ein Gegenstand, während die Zeit sich ändert, unverändert und ununterbrochen derselbe bleibt. Diese Vorstellung bezeichnen wir als Vorstellung der Identität oder Selbigkeit (sameness)*“ (Treat. IV, sct. 6, S. 328). Sie ist eine Art der Relation (l. c. I, sct. 6, S. 26). „*Genau genommen ist nicht ein Gegenstand mit sich selbst identisch . . ., es sei denn, daß wir damit sagen wollen, der Gegenstand, als in einem Zeitpunkt existierender, sei identisch mit sich selber, als in einem andern Zeitpunkt existierender*“ (l. c. IV, sct. 2, S. 268). Es besteht aber ein „*Widerstreit zwischen dem Gedanken der Identität ähnlicher Wahrnehmungen und der tatsächlichen Unterbrechung in ihrem Auftreten*“ (l. c. S. 273). „*Da . . . die Einbildungskraft leicht eine Vorstellung für eine andere nimmt, wenn die Wirkung beider auf den Geist eine ähnliche ist, so ergibt sich, daß jede derartige Aufeinanderfolge miteinander in associativer Beziehung stehender Eigenschaften leicht als ein dauernder Gegenstand angesehen werden wird, der unverändert derselbe bleibt*“ (l. c. sct. 3, S. 289). Wir schreiben dem Gegenstand wegen der Continuität der Perception dauernde Existenz und Identität zu (l. c. sct. 6, S. 332). Kurz, die Identität ist nichts Objectives, sondern psychologisch bedingt, „*lediglich eine Bestimmung, die wir ihnen [den Perceptionen] zuschreiben auf Grund der Verbindung, in die die Vorstellungen derselben in unserer Einbildungskraft geraten, dann, wenn wir über sie reflectieren*“ (l. c. S. 336). Die Vorstellung der persönlichen Identität folgt „*aus dem ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang des Vorstellens beim Vollzug einer Folge miteinander verknüpfter Vorstellungen*“ (l. c. S. 336). Nach TH. BROWN beruht die „*mental identity*“ auf einer Überzeugung *(„belief“)*. CHR. WOLF bestimmt: „*Eadem dicuntur, quae sibi invicem substitui possunt salvo quocunque praedicato*“ (Ontol. § 181).

Nach KANT ist die Identität des reinen Selbstbewußtseins eine Bedingung und die Quelle der Identität der Objecte. „*Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein. Von diesem aber, als einer transcendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität gewiß, weil nichts in die Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, liegt, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen*“ (Krit. d. r. Vern. S. 125). Die „*Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten*“ beweist nicht die numerische Identität meines Subjects, ist nur „*eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges*“ (Krit. d. r. Vern. S. 308). „*Wenn ich die numerische Identität eines äußeren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles übrige als Bestimmung bezieht, achthaben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des inneren Sinnes, und alle Zeit ist bloß die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch Identische selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der innern Anschauung meiner selbst.*“ „*In der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt*“ (ib.).

Nach J. G. FICHTE ist der höchste Trieb im Menschen *„der Trieb nach Identität, nach vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst, und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Übereinstimmung alles dessen, was außer ihm ist, mit seinen notwendigen Begriffen davon“* (Bestimm. d. Gelehrt. 2. Vorles.). SCHELLING bestimmt die Identität als die Form des absoluten Ich (Vom Ich S. 39). *„Nur das Ich ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten . . . zu“* (l. c. S. 41). Der Satz A = A (s. d.) wird erst durch das absolute Ich begründet (ib.). Im Ich sind Handeln und Sein ursprünglich identisch (Syst. d. tr. Ideal. S. 317). Die *„absolute Identität“* des Geistigen und Körperlichen, Subjectiven und Objectiven ist der Quell alles Seins (Naturphilos. S. 276; s. Identitätsphilosophie). HEGEL bestimmt: *„Das Wesen scheint in sich oder ist reine Reflexion; so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflectierte, — Identität mit sich.“* Das ist die *„formelle oder Verstandes-Identität“* (Encykl. § 115). K. ROSENKRANZ: *„Das Wesen ist unmittelbar das Sein, wie es sich auf sich selbst bezieht. So ist es notwendig sich gleich. Es ist als Beziehung auf sich dasselbe, was es an sich ist. Die Gleichheit ist daher auch die durchgängige“* (Syst. d. Wiss. S. 50). BOLZANO sieht in der Einerleiheit einen Begriff, *„der aus der Vergleichung eines Dinges (lediglich) mit sich selbst entspringt“* (Betrachtungen üb. ein. Gegenstände d. Elementargeom. 1804, S. 44). Nach VOLKMANN geht der Identitätsbegriff aus dem Bewußtwerden der Notwendigkeit des analytischen Urteils hervor (Lehrb. d. Psychol. II[4], 277). *„Der Identität und Dependenz werden wir bewußt, indem mit dem Bewußtsein bestimmter Vorstellungen das Bewußtsein jener Förderungen zusammenfällt, das den Vorstellungen innerhalb des Urteils aus ihrer Zusammengehörigkeit erwächst“* (l. c. S. 338). DESTUTT DE TRACY: *„Identité veut dire similitude parfaite et complète“* (Elem. d'idéol. III, ch. 1, p. 160).

Nach MEINONG ist die Identität an den Umstand geknüpft, daß ein Ding an mehreren Relationen participiert (Hume-Stud. II, 137 ff., 140 f.). UPHUES: *„Wir nennen das identisch oder dasselbe, was als gemeinschaftliches Relationsglied mehrerer Relationen auftritt“* (Psychol. d. Erk. I, 125). Nach MARTY heißt identisch das, *„wovon das eine mit Recht dem andern zuerkannt werden kann“*, *„dasjenige, wovon in Wahrheit das eine das andere ist“* (Viertelj. f. wiss. Philos. 19. Bd., S. 76 f.). Nach B. ERDMANN ist Identität *„ein Merkmal, das jedem Gegenstande eigen“* ist (Log. I, 168). Identität ist *„kein allgemeines Merkmal des Bewußten als solchen . . ., sondern des vorgestellten Bewußten“* (l. c. S. 170). *„Das Merkmal der Identität mit sich selbst ist ein ursprüngliches, kein abgeleitetes“* (ib.). Nach SCHUPPE bedeutet *„Identität“* entweder, *„daß zwei Eindrücke, wenn wir von dem unterscheidenden Wann absehen, dasselbe sind“*, oder daß ein Bestimmtes, zweimal wahrgenommen oder zweimal gedacht, als dasselbe bewußt ist (Log. S. 39). Es kann *„bei allen Fragen, ob noch dasselbe oder etwas anderes (Neues), nur auf die mitgebrachten Gesichtspunkte, auf welche das Interesse sich richtet, ankommen“* (l. c. S. 122, vgl. S. 45). Nach SCHUBERT-SOLDERN beruht die Identität des Dinges *„auf der Beständigkeit seiner inhaltlich bestimmten Causalverhältnisse“* (Gr. e. Erk. S. 19). Nach H. CORNELIUS beruht sie auf denselben Wahrnehmungsmöglichkeiten (Psychol. S. 98 f.). *„Identität ist keine Beziehung zwischen Inhalten als solchen — zwei Inhalte können niemals identisch sein, da sie dann eben nicht zwei Inhalte wären, sondern nur einer. Identität kann vielmehr nur zwischen den Bedeutungen*

verschiedener Symbole bestehen, insofern diese tatsächlich dieselbe Bedeutung besitzen" (Einl. in d. Phil. S. 247). Nach WUNDT beruht die Relation der Identität in ihrer Anwendung stets „*auf einem Denkproceß . . ., der nicht bloß das Gleiche gleichsetzt, sondern auch, was zur Identität unbrauchbar ist, davon absondert*" (Log. I, 114). RIEHL sieht in der Identität das Grundprincip alles Erkennens. Das Identitätsbewußtsein ist die „*Quelle aller apriorischen Begriffe*" (Philos. Krit. II, 1, 78). Es ist „*das allgemeine logische Princip der Erfahrung*" (ib.). „*Einerseits ist diese Einheit und Sich-selbst-Gleichheit aller bewußten Tätigkeit das Ergebnis beharrlicher Erfahrungsgrundlagen, anderseits ist sie das Princip und die erste Bedingung ihrer Erkenntnis*" (l. c. II 1, 234). „*Damit im Wechsel der Eindrücke eine beharrliche Ich-Vorstellung entspringen kann, muß der Inhalt der Erfahrung außer der Verschiedenheit und Veränderung eine durchgreifende Gleichförmigkeit zeigen. Um aber das Gleiche als Gleiches zu erkennen, ist erforderlich, daß vor allem die Erkenntnistätigkeit selber gleichförmig ist, daß das Bewußtsein sich als dasselbe weiß und erhält*" (ib.). „*Nichts kann erfahren werden, was nicht zu einem Bewußtsein vereinigt gedacht werden kann*" (l. c. S. 235). H. COHEN betont: „*Die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens*" (Log. S. 78). Die Identität scheidet das Urteil von der Vorstellung. „*Die Veränderungen, denen die Vorstellung unterliegen mag, tangieren das Urteil nicht. Die Werte, die dem Urteil entspringen, sind unveränderlich*" (l. c. S. 79). Die Identität macht das Urteil zum Urteil (ib.). Ähnlich M. PALÁGYI: „*Dieselbe Wahrheit ist es . . ., die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsacten darstellen kann*" (Die Log. auf d. Scheidewege S. 167). „*Erst indem der urteilende Geist des Menschen in dem vergänglichen Eindruck etwas Unvergängliches findet, erhält der Eindruck eine Dieselbigkeit, eine Identität, d. h. er ist konstatiert oder identificiert*" (l. c. S. 217). Vgl. Identität, Satz der; Identitätsphilosophie, Selbstbewußtsein, Ich.

Identität (Satz der) oder Identitätsprincip („*principium identitatis*"). A ist (=) A (s. d.), d. h. jeder Begriff soll im Denkverlaufe als der gleiche und in gleichem Sinne gesetzt und behandelt werden. Der Satz ist die Grundnorm unseres Denkens, zugleich ein Ausdruck der Identität (s. d.) unseres Ich, welches, um seine Einheit zu behaupten, sich in seinem Wollen und Denken gleichbleiben und, wenn es Wahrheit haben will, die Constanz der Begriffe bewahren muß. Unter allen Umständen und in allen Verwicklungen und Umhüllungen muß der Begriff als eben der gleiche Begriff fixiert werden können.

Angedeutet ist das Identitätsprincip schon bei PARMENIDES: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι* (Mull. v. 43). Ferner bei PLATO: *Οὐκοῦν ἐπιστήμη μέν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι (πέφυκε), τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει* (Rep. 478 A; vgl. Phaedo 101 ff.). ARISTOTELES: *δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ* (Anal. pr. I 32, 47 a 8; Met. IX 10, 1051 b 3).

ANTONIUS ANDREAE: „*Ens est ens*" (Quaest. super XII libr. metaphys. 1495, IV, 3, 5). J. BURIDAN: „*Quodlibet est vel non est. Nihil idem est et non est*" (PRANTL, G. d. L. IV, 19).

Auf negative Weise auch DESCARTES: „*Impossibile est idem simul esse et non esse*" (Princ. philos. I, 49). Positiv LOCKE: „*Whatever is, is*", „*the same is the same.*" Dieser Satz ist zweifellos sicher, aber er ist „*a trifling proposition*",

ist wertlos (Ess. IV, ch. 7, § 1 ff.; ch. 8, § 2 f.). LEIBNIZ: „*Chaque chose est ce qu'elle est*“ (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 1). Identische Sätze haben Wert, indem man auf Grund von Folgerungen und Definitionen zeigt, daß andere Wahrheiten sich darauf zurückführen lassen (l. c. ch. 8, § 3 f.). CHR. WOLF: „*Quodlibet, dum est, est, hoc est, si A est, utique rerum est, A esse. — Idem ens est illud ipsum ens, quod ens, seu omne A est A*“ (Ontolog. § 55, 288). „*Wenn ich ein Ding B für das Ding A setzen kann, und es bleibet alles wie vorhin, so ist A und B einerlei*“ (Vern. Ged. I, § 17). BAUMGARTEN: „*Omne possibile A est A, seu quicquid est, illud est, seu omne subiectum est praedicatum sui*“ (Met. § 11). H. S. REIMARUS: „*Ein jedes Ding ist das, was es ist*“ („*Regel der Einstimmung*“, Vernunftlehre[4], 1782, § 12 f., § 115, 117).

Nach KANT ist die Identität einer Erkenntnis mit sich selber das formale Kriterium der Wahrheit (Krit. d. r. Vern. S. 82; Log. S. 73 ff.). „*Was nicht ist, ist nicht*“ (Princip. prim. sct. I, prop. II). Das Identitätsprincip ist der oberste Grundsatz für die Ableitung der Wahrheiten (l. c. prop. III). „*Einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist*“ (Unters. üb. d. Deutl. d. Grunds. d. nat. Theol. u. d. Mor. 3, § 3). BARDILI nennt das Identitätsprincip „*die Regel aller Regeln des Denkens*“ (Gr. d. erst. Log. S. 334). Denken ist Rechnen, Setzen eines Einen und Selben im Vielen (l. c. S. 3). Das Eine ist das Unwandelbare, das A, welches nie sich selbst ungleich, nie Non-A werden kann (l. c. S. 5). Den „*Grundsatz der Einerleiheit*“ bezieht G. E. SCHULZE auf „*das Verhältnis der vollkommensten Gleichheit, worin ein Begriff mit seinen sämtlichen Merkmalen steht*“; er sagt aus, „*dem Verstande sei es unmöglich, einen Begriff und dessen Merkmale als einander ungleich zu setzen*“ (Gr. d. allg. Log.[3], S. 32 f.). KRUG erklärt: „*Der Begriff ist für den Verstand das Ding selbst, welches gedacht wird, und die Merkmale des Dinges sind auch die Merkmale des Begriffes. Zwischen dem Begriffe (A) und seinen sämtlichen Merkmalen (b, c, d . . .) findet daher ein solches Verhältnis statt, daß, wenn ich das eine setze, ich auch das andere setzen, und wenn ich beides einander entgegensetze, ich es als völlig gleich oder einerlei setzen muß*“ (Handb. d. Philos. I, 126). FRIES: „*Halte ich . . . im Subject und Prädicat eines Urteils dieselbe Vorstellung fest, so liegt darin die bloße Wiederholung meines eigenen Gedankens. Daraus entspringt erstens der Satz der Identität: Einen Begriff, den ich im Subject eines bejahenden Urteils denke, kann ich auch in das Prädicat desselben setzen*“ (Syst. d. Log. S. 176). „*Jedes Ding ist das, was es ist*“ (l. c. S. 177). J. G. FICHTE leitet den Satz der Identität, „*A = A*“, aus einer „*ursprünglichen Tathandlung*“ des Ich ab. Der Satz „*Ich = Ich*“ („*Ich bin*“) begründet den Satz „*A = A*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 11). „*Wird im Satze ‚Ich bin‘ von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahiert, und die bloße Form, welche mit jenem Gehalt gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen . . ., so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz: ‚A = A‘.*“ Erwiesen wird er dadurch, daß „*das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist*“ (l. c. S. 11 f.). SCHELLING erklärt: „*Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und, da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein . . ., ist das Gesetz der Identität*“ (WW I 4, 116). „*Der oberste formale Grundsatz ‚A = A‘ ist . . . nur möglich durch den Act, der im Satz ‚Ich = Ich‘ ausgedrückt ist — durch den Act des sich selbst Object werdenden, mit sich identischen Denkens*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 57). Der Satz „*A = A*“ ist „*das einzige Princip unbedingter und absoluter Erkenntnis*“ (WW

I 6, 147). In ihm spricht sich aus *„die ewige und notwendige Gleichheit des Affirmierenden und des Affirmierten, des Subjects und des Objects; in ihm spricht sich also auch allein jenes Selbsterkennen der ewigen Gleichheit und demnach die höchste Erkenntnis der Vernunft aus“* (ib.). ESCHENMAYER: *„Nach dem Satz: ‚Das Ich ist sich selbst gleich‘, entsteht die logische Formel ‚A = A‘. Das Ich ist das Identische im Wissen und im Sein, es ist in allen Functionen . . . das Gleiche, und diese ursprüngliche Identität ist es, was sich im formalen Denken wieder abspiegelt“* (Psychol. S. 296). — Nach HEGEL lautet der Satz der Identität: A = A, negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. Es ist kein wahres Denkgesetz, nur *„das Gesetz des abstracten Verstandes“*. *„Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert.“* *„Das Sprechen nach diesem sein-sollenden Gesetze der Wahrheit . . . gilt mit vollem Recht für albern“* (Encykl. § 115). Gering gewertet wird der Satz der Identität von BENEKE (Syst. d. Log. I, 105), DROBISCH (Log.[3], § 58), ÜBERWEG (Log. § 71), LOTZE (Gr. d. Log. S. 25), nach welchem das Identitätsprincip die einfache Wahrheit ausdrückt, *„daß jeder denkbare Inhalt sich selbst gleich und verschieden von jedem andern sei“* (ib.). Nach ULRICI ist der Satz der Identität *(„Jedes Ding . . . ist sich selber gleich zu denken“) „nur die Formel, der allgemeine Ausdruck . . . für die bestimmte Art und Weise, in welcher die unterscheidende Tätigkeit sich vollzieht“* (Log. S. 94). Nach J. H. FICHTE ist der Sinn des Identitätsprincips der, *„daß das Denken das sich gleich bleibende, mit sich ‚identische‘ Wesen der Dinge aus der wechselvollen, nicht identischen Beschaffenheit derselben in bloßer Wahrnehmung hervorzuarbeiten habe“* (Psychol. II, 108). CZOLBE hält die Annahme eines notwendig-allgemeinen Gesetzes der Identität für *„durchaus überflüssig“*. Es ist eine *„selbstverständliche ursprüngliche Tatsache“*, daß *„jeder gedachte einfache Inhalt sich selbst gleich (Blau stets oder nie etwas anderes als Blau ist)“* (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 221). Nach SIGWART ist das Identitätsprincip die *„Forderung alles wahren Urteilens“* (Log. I[2], 107). Die *„Constanz unserer einzelnen Vorstellungsinhalte“* ist eine Bedingung alles Denkens (l. c. S. 106; vgl. S. 103 f., 383; II, 37). Nach SCHUPPE besteht das Identitätsprincip nur darin, daß *„jeglicher Eindruck mit jedem zweiten entweder inhaltlich als derselbe zusammenfallen oder sich von ihm unterscheiden muß“* (Log. S. 40; Erk. u. Log. S. 142 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN sind der Satz der Identität und der Satz des Widerspruches nur *„zwei Seiten des Satzes, daß alles in einer ursprünglichen Unterschiedenheit gegeben ist, soweit man von einer Vielheit ausgeht, und daß diese Vielheit nicht statthat, wo keine Unterschiedenheit statthat“* (Gr. e. Erk. S. 172). Nach E. v. HARTMANN ist die logische Bedeutung des Satzes der Identität *„nur von dem Satze vom Widerspruch abgeleitet“*. *„Der Satz der Identität negiert nur diejenige Nichtidentität, die nach dem Satz vom Widerspruch logisch unstatthaft wäre“* (Kategorienl. S. 310).

Auf das Identitätsprincip legen Wert TWESTEN (Die Log. 1825), W. HAMILTON (Lect. on Log. I[3], 5, 79 f.), JEVONS (Princ. of Science[2], § 5). WAITZ leitet es aus der Einheit der Seele ab. Es hat den Sinn: *„Jede Vorstellung oder besser jede psychische Action als solche ist einfach und darum im strengen Sinne sich selbst gleich“* (Lehrb. d. Psychol. S. 546). Nach J. BERGMANN ist das Identitätsprincip ein *„Princip der notwendigen Verknüpfung“* (Sein u. Erk. S. 58). *„Jedes Gesetzte (Attribut oder Accidens, Substanz oder Determination*

einer Substanz), welches ist, ist zur Identität dessen, in Beziehung auf welches es gesetzt ist, erforderlich" (ib.). Nach L. Busse ist der Satz der Identität das einzige Grundprincip der metaphysischen Urteile (Erk. u. Met. I, 148). Nach B. Erdmann ist das Identitätsprincip das Grundgesetz des Vorstellens (Log. 1, 172). Das Urteil „*Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch*" bringt das Wesen unseres Vorstellens zum Ausdruck (ib.). Das Identitätsprincip „*stellt lediglich die Setzung eines Gegenstandes dar*" (l. c. S. 175). Der „*Grundsatz der Nichtidentität oder der unbestimmten Verschiedenheit*" lautet: „*Jeder Gegenstand ist, sofern er nur mit sich selbst identisch ist, von jedem andern verschieden*" (ib.). Nach Hagemann gebietet das Gesetz der Einerleiheit (Identität), „*ein Denkobject als dieses und kein anderes zu denken und in ihm alle diejenigen Bestimmungen zusammenzufassen, die ihm zukommen*" (Log. u. Noet.[5], S. 22). Nach dem „*Gesetz der Übereinstimmung (principium convenientiae)*" sind „*Vorstellungen, welche als Teilvorstellungen des Denkobjectes erkannt werden, mit diesem zu verbinden*" (l. c. S. 23). Wundt erklärt: „*Die Function der Übereinstimmung stellt an unser Denken die Forderung, überall das Übereinstimmende gleichzusetzen. Daß dies geschehen solle, drückt der Satz der Identität aus*" (Syst. d. Philos.[2], S. 70). Der Satz bringt vor allem „*die in jedem Urteil vorhandene Begriffseinheit*" zum Ausdruck. „*Er sagt, daß im Prädicat der nämliche Begriff festgehalten wird wie im Subject des Urteils, somit vollkommen zusammen bestehen kann, daß das Prädicat eine andere Seite als das Subject an diesem Begriff hervorhebt . . . Der Satz der Identität bezeichnet demnach lediglich die Stetigkeit unseres logischen Denkens*". Es ist das „*fundamentalste Gesetz der Erkenntnis*". Er bezeichnet zunächst ein „*Verhalten unseres Denkens gegenüber den Objecten,*" zugleich aber wird vorausgesetzt, daß sich die Gegenstände des Denkens seiner Anwendung fügen (Log. I[2], 558 ff.). H. Cohen: „*A ist A, und bleibt A, so oft es auch gedacht wird*" (Log. S. 79). Die Identität bedeutet die „*Affirmation des Urteils*" (l. c. S. 81). Nach H. Cornelius ist die Forderung des Identitätsprincips „*die Forderung der feststehenden Bedeutung der im Urteil gebrauchten begrifflichen Symbole*". Der Satz A = A ist erst „*eine Folge der Erfüllung des Identitätsprincips*" (Einl. in d. Philos. S. 287). Das Identitätsprincip ist der Ausdruck der Forderung des constanten Gebrauchs der Symbole (Psychol. S. 338). Nach Palágyi identificiert man etwas nur dadurch, daß man in demselben ein „*Unvergängliches*", „*Ewiges*" findet. Das tut man aber, „*indem man einen Prädicatsbegriff auf einen Subjectsbegriff bezieht*" (Die Logik a. d. Scheidewege S. 214). Das Identitätsprincip lautet: „*Um bloß eine Tatsache zu identificieren, müssen wir ein Doppelerlebnis haben, bezw. zwei Begriffe aufeinander beziehen, und zwar beziehen wir das stellvertretende Erlebnis auf das ursprüngliche, bezw. das Prädicat auf das Subject*" (l. c. S. 215). Die Formel „*A* ist *A*" ist widersinnig (l. c. S. 217). Der Satz der Identität ist „*die bedeutsamste von allen Wahrheiten, die der Mensch besitzt*" (l. c. S. 223), eine „*Selbstoffenbarung unserer Vernunft*", unserer Kraft, zu identificieren (l. c. S. 224), das Vergängliche auf ein Ewiges zu beziehen (ib.). „*Die Identität eines Inhaltes geht uns erst auf, wenn wir die Nichtidentität jener gleichlautenden Sprechhandlungen erfaßt haben, in denen wir einen und denselben Inhalt darstellen*" (l. c. S. 227). „*In allen Urteilen, die wahr sind, herrscht die Identität*" (l. c. S. 229).

Identitatis indiscernibilium, principium: Satz der Identität des Ununterscheidbaren, womit gesagt ist, daß alles Nicht-Identische, individuell

Unterschiedene auch verschieden sei, so daß es nicht zwei (absolut) gleiche Dinge (Blätter u. s. w.) in der Welt gebe.

Das Princip ist schon bei den Stoikern bekannt (vgl. CICERO, Acad. III, 17, 18, 26). Nach SENECA gehörte zur Weltordnung die Forderung, „*ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia*“ (Epist. 113, 13; vgl. Cicero, Acad. II, 26, 85). Ferner bei NICOLAUS CUSANUS (De docta ignor. II, 11), PICO VON MIRANDOLA (vgl. RITTER IX, 307), G. BRUNO, MALEBRANCHE (Rech. III, 2, 10), insbesondere bei LEIBNIZ. Nach ihm kann es niemals zwei vollkommen gleiche Dinge geben, weil sonst hier keine Individuen unterschieden würden (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 1, 3). Die Monaden (s. d.) müssen alle qualitativ (innerlich) voneinander verschieden sein (Monadol. 9). Das Princip findet sich auch erörtert bei CHR. WOLF (Cosmol. § 195 f.), BILFINGER (Diluc. I, 4, § 94), BAUMGARTEN (Met. I, c. 3, sct. 1), HOLLMANN (Met. § 242), MENDELSSOHN, PLATNER (Philos. Aphor. I, § 1031 ff.). Gegen das Princip in dessen metaphysischen Folgerungen CLARKE, FEDER (Syst. d. Log. u. Met. S. 283 ff.), auch KANT. Wenn mehrere Dinge innerlich noch so sehr übereinstimmen, dem Orte nach aber unterschieden sind, so sind sie nicht identisch (Princip. prim. sct. II, prop. XI). „*Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf die Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) voneinander unterscheiden*“ (Krit. d. r. Vern. S. 253). Richtig wäre das aber nur, wenn nicht die „*Dinge*“ bloße Erscheinungen wären (l. c. S. 255). „*Inneres*“ und „*Äußeres*“ ferner sind nur „*Reflexionsbegriffe*“ (s. d.). Die Vielheit und numerische Verschiedenheit der Dinge wird auch ohne Monadologie „*schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äußern Erscheinung, angegeben, denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil*“ (l. c. S. 242). Vgl. HEGEL, Encykl. § 117. RITTER, Abr. d. ph. Log.[2], 146.

Identitätslehre s. Identitätsphilosophie.

Identitätsphilosophie (Identitätslehre, Identitätstheorie) ist jene Lösungsart des ontologischen Problems (s. d.), nach welchem das Wirkliche (Absolute) weder Materie (Natur) noch Geist, weder Ich noch Nicht-Ich, weder Subject noch Object, weder Denken noch Sein allein, sondern die Einheit, das Identische, der gemeinsame Urgrund aller der Gegensätze ist. Ein und dasselbe Wesen (eine identische Wesenheit) tritt auf, bekundet sich, stellt sich dar, erscheint in zwei Attributen (s. d.), hat zwei Daseinsweisen (ein Innen- und Außen-, Für-sich- und Für-andere-sein), läßt zwei Betrachtungsweisen, zwei Standpunkte der Wahrnehmung und denkenden Verarbeitung zu u. dgl. Von einer dem Dualismus (s. d.) noch nahen (realistischen) bis zu einer rein monistischen (idealistisch-spiritualistischen) Form, wonach das Eigensein des Wirklichen geistig (psychisch), das Sein in der Relation und Erscheinung materiell (physisch, leiblich) ist, gibt es verschiedene Arten der Identitätsphilosophie. Dieselbe wird allgemein-ontologisch und psychologisch (betreffs des Verhältnisses von Leib und Seele) gelehrt. Die Identitätsphilosophie tritt hier mit der Theorie des psychophysischen Parallelismus (s. d.) vereint auf und negiert eine Wechselwirkung (s. d.) zwischen Leib und Seele

deshalb, weil beide nur zwei Seiten einer Wesenheit, nicht selbständige, voneinander getrennt bestehende Substanzen sind.

Eine Identität von Denken (Gedachtsein) und Sein lehren die Eleaten. Von PARMENIDES wird sie behauptet: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (dasselbe ist Denken und Sein) im Sinne von: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα· Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται Ἄλλο παρὲξ τοῦ ἐόντος* (das Denken ist nur als Sein-Denken, als Denken eines Seienden, möglich; Plot., Enn. V, 1, 8; Clem. Alex. Strom. VI, 627 b; Simplic. in Arist. Phys. 25 E, 146 D). Von einer potentiellen Identität des Geistes, Denkens und Denkinhaltes spricht ARISTOTELES, welcher meint, *ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ* (De an. III 4, 429 a 30); *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ γὰρ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι* (De an. III 5, 430 a 20). Das *πνεῦμα* der Stoiker ist der gemeinsame Träger physischer und psychischer Vorgänge. Nach PLOTIN ist der Geist (*νοῦς*) identisch mit den seienden Denkinhalten: *νοῦς δὴ καὶ ὁι ταὐτόν· αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα· ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς* (Enn. V, 4, 2; 1, 10). Das Seiende ist der Geist, indem er es denkt, setzt. Das Denken ist das Gesetz, die Einheit des Seienden (Enn. V, 9, 5 f.). Eine Natur ist das Seiende und der Geist, die Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden (l. c. V, 9, 8). Denken und Sein haben eine gemeinsame Ursache. Beide constituieren in ihrer Zweiheit das Eine, welches zugleich Intellect und seiend und denkend und gedacht ist (Enn. V, 1, 4).

Eine realistische Identitätsphilosophie findet sich bei G. BRUNO, besonders aber bei SPINOZA. Die eine Substanz (s. d.) hat (unter vielen auch die) zwei Attribute (s. d.): Denken und Ausdehnung, sie stellt sich als Geist und als Materie dar. *„Quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi eademque est res: sed duobus modis expressa“* (Eth. II, prop. VII, schol.). Leib und Seele (s. d.) sind zwei Seinsweisen der einen Substanz, die allen Individuen immanent ist. Eine Ordnung und Gesetzmäßigkeit liegt dem geistigen wie dem physischen Geschehen zugrunde: *„Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum“* (Eth. II, prop. VII). *„Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective“* (l. c. coroll.). Mit der Identitätsphilosophie hat der LEIBNIZsche Spiritualismus (s. d.) und Idealismus eine gewisse Verwandtschaft. Hypothetisch formuliert den Identitätsgedanken KANT: *„Ob nun . . . gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit . . ., kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sein oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unseren Sinn so afficiert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transcendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein.“ „Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken,*

d. i. ebendasselbe, was, als äußere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt" (Krit. d. r. Vern. S. 305 f.).

In dieser (idealistischen) Form kommt die Identitätsphilosophie von nun an zur Geltung. Schon J. G. FICHTE bemerkt: *„Wie ich mich . . ., wie ich muß, wirkend denke auf ihn (den Stoff), werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib*" (Syst. d. Sittenl. S. XV). Ich erscheine, *„von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib*" (l. c. S. XVII). Die Außenwelt ist die Erscheinung der *„Selbsttätigkeit*" des Ich (l. c. S. XVIII). FRIES nennt Geist und Körper *„zweierlei Ansichten derselben Welt*" (N. Krit. II, 113). *„Wir behaupten, daß uns in den Geistestätigkeiten und im körperlichen Leben dasselbe Wesen erscheine, aber nach ganz verschiedenen Erscheinungsweisen*" (Anthrop. § 2).

Ein System der Identitätslehre begründet SCHELLING, ausgehend von der Überzeugung, *„daß, was in uns erkennt, dasselbe ist mit dem, was erkannt wird*" (WW. I 10, 121). *„Was außer dem Bewußtsein gesetzt ist, ist dem Wesen nach ebendasselbe, was auch im Bewußtsein gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher eine zusammenhängende Linie, welche nach der einen Seite in entschiedener Übermacht des Subjectiven über das Objective ausläuft . . .*" (l. c. S. 229). Das Absolute (s. Gott) ist die *„Indifferenz*" (Gleichmöglichkeit) von Subject und Object, die *„lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjectiven und Objectiven*" (l. c. S. 145). Object — Subject, Natur — Geist sind die *„Pole*", in die das Eine, Absolute, Identische (in verschiedenen *„Potenzen*", s. d.) sich entfaltet. Die Natur (s. d.) ist der *„sichtbare Geist*", der Geist die *„unsichtbare Natur*" (Naturphilos. S. 64). *„Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei*" (l. c. S. 67). Das Absolute ist *„reine Identität*", *„das gleiche Wesen des Subjectiven und Objectiven*" (l. c. S. 72). Es hat *„zwei Seiten*", eine ideale und eine reale (l. c. S. 78). Der Name *„Identitätsphilosophie*" soll ausdrücken, *„daß in jenem Ganzen Subject und Object mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Object hinübergetretene . . ., das andere nur das als solches gesetzte Subject sei*" (WW. II 1, 371 f.). ESCHENMAYER erklärt: *„Die Wahrheit bildet im Idealen unsere ganze Erkenntnisreihe, im Realen die ganze physische Welt, und diese beiden harmonieren so miteinander, daß das, was im Idealen als Proportion, Gesetz und Princip ganz geistiger Art ist, im Realen in den Erscheinungen sich abspiegelt*" (Psychol. S. 496). Nach CARUS sind Geistiges und Körperliches nur verschiedene Daseinsarten eines und desselben Wesens (Psychol. I, 12). HEINROTH: *„Der äußere Mensch und der innere sind beide dasselbe, nur nach zwei Seiten gewendet*" (Psychol. S. 193). HILLEBRAND spricht von der Identität des reinen Denkens und des Realen (Philos. d. Geist. I, 4). *„Was notwendig im Gedanken ist, muß es auch in der Wirklichkeit sein*" (ib.). HEGEL bestimmt das Sein selbst als Denken, das (absolute) Denken (der Begriff, s. d.) ist Sein. Seele und Leib sind *„eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen*", die Seele erscheint im Leibe, dieser ist die Äußerlichkeit jener (Ästh. I, 154 ff.). Nach SCHLEIERMACHER ist *„das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie das Reale*" (Dialekt. S. 75). Die Form des Denkens und Seins ist dieselbe. H. RITTER erklärt: *„Wir haben von jedem erscheinenden Dinge zu setzen, daß es sich in reflexiven Tätig-*

keiten als Geist, jedem andern Dinge in äußeren Zuständen als Körper erscheint" (Syst. d. Log. I, S. 305). BENEKE erblickt im Physischen die Erscheinung des Psychischen (s. d.). Nach TRENDELENBURG ist die „*Bewegung*" (s. d.) das Identische im Sein und Denken (Log. Unters. I², 144). SCHOPENHAUER betont: „*Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellect und die Materie Correlata sind, d. h. eines für das andere da ist, beide miteinander stehen und fallen, ja, daß sie eigentlich eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 1). Der Leib ist die „*Objectität*", die Sichtbarwerdung der Psyche, des Willens (s. d.). Willensact und physische Handlung sind „*eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensact kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußeren Anschauung, in welcher der Leib objectiv dasteht, sofort als Action desselben dar*" (l. c. C. 4). Ebendasselbe, was als Materie, Kraft, Bewegung erscheint, ist an sich Wille. Die Identität von Geist und Natur betont CARNERI (Sittl. u. Darwin. S. 10). J. H. FICHTE meint, „*daß dasjenige, was wir ‚Leib' und ‚Seele' nennen, an sich selbst nur die Form einer doppelten Erscheinungsweise eines und desselben Grundwesens sei: ‚Leib', wie es als Unbewußtes, zugleich aber auch als Sinnenfälliges, ‚Seele', wie es als Bewußtsein Erzeugendes sich kundgibt*" (Psychol. II, 196). E. v. HARTMANN erblickt im „*Unbewußten*" (s. d.) das Identische von Natur und Geist.

Durch FECHNER erhält die Identitätstheorie Eingang in die neuere Psychologie. Materie (s. d.) und Geist (s. d.) sind „*zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens*" (Tagesans. S. 243 ff.). „*In der Tat, ein gemeinschaftlich Wesen liegt der geistigen Selbsterscheinung und der leiblichen Erscheinung für anderes, als das Selbst ist, unter. Innerlich erscheint's sich selbst so, anderem äußerlich so; was aber erscheint, ist eines*" (Zend-Av. I, 252 f.). Es gibt einen „*innern*" und viele „*äußere*" „*Standpunkte*" der Betrachtung des einen Wesens (l. c. S. 253). Dieses hat zwei „*Seiten*", „*Erscheinungsweisen*" (l. c. S. 254; II, 135 f.). Geistiges und Materielles selbst darf man nicht identificieren (l. c. II, 149). Außen- und Innensein verhalten sich zueinander wie die convexe und concave Seite eines Ringes. Das Gemeinsame beider Erscheinungsweisen liegt „*in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit*" beider (Üb. d. Seelenfr. S. 220 f.). „*Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage*" (Elem. d. Psychophys. I, 4). PAULSEN erklärt: „*Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu; von außen, mit den Sinnen gesehen, stellt sie sich als Körperwelt dar, im Selbstbewußtsein, von innen gesehen, offenbart sie sich als seelisch-geistiges Leben*" (Syst. d. Eth. I⁵, 207). Beide Seiten sind gleich ausgedehnt; jeder psychische Vorgang hat ein Äquivalent in der physischen Welt, und umgekehrt (ib.). „*Das Körperliche ist Erscheinung und Symbol des seelisch-geistigen Lebens, dieses ist das eigentlich oder an sich Wirkliche*" (ib.; vgl. Einl. in d. Philos.², S. 115). Ähnlich schon F. A. LANGE, ferner HÖFFDING (Psychol. S. 90 ff.), G. E. MÜLLER, HERING, E. KÖNIG, K. LASSWITZ (Wirklichk. S. 114; Fechner S. 154 ff.), E. ADICKES (Kant contra Haeckel S. 65), TAINE, RAVAISSON, PAULHAN, HODGSON, A. BAIN (Mind and Body, u. Mind VIII, 402 ff.), GROT (Arch. f. system. Philos. IV, 1898), LEWES (Probl. of life and mind II, 457 ff.), P. CARUS, nach welchem Körper und Geist „*two aspects of one reality*" sind (Fundamental Problems², 1894, p. 183), FOUILLÉE, H. SPENCER,

nach welchem die Bewußtseinsvorgänge die *„psychische Seite"* dessen bilden, *„was von der physischen Seite als verwickelte Gruppe von durch eine kunstvoll organisierte Reihe von Nervenplexussen fortgepflanzten Molecularveränderungen erscheint"* (Psychol. § 469), G. HEYMANS, welcher die *„abgeleitete, secundäre Reihe der Naturerscheinungen"* von der primären Reihe der wirklichen Processe unterscheidet (Zeitschr. f. Psychol. XVII, 62 ff., 70). Die *„realen, nicht wahrgenommenen, sondern vorausgesetzten, ihrem eigenen Wesen nach völlig unbestimmt gelassenen Vorgänge, welche unter günstigen Adaptionsverhältnissen Hirnproceßwahrnehmungen erzeugen"*, sind mit den entsprechenden Bewußtseinsprocessen identisch (l. c. S. 72 ff.). EBBINGHAUS betont: *„Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander Gegenüberstehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur dieser in verschiedenen und auseinander fallenden Manifestationsweisen. Seele ist dieser reichhaltige Verband, so wie er sich gibt und sich darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten. Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich anderen analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und getastet wird"* (Gr. d. Psychol. I, 42). Beide Manifestationsweisen des Realen sind gleich echt und wahr (l. c. S. 43). Die eine Reihe ist identisch mit der anderen (ib.). RIEHL erklärt: *„Der Gegensatz von Körper und Geist hat für uns nur noch die Bedeutung entgegengesetzter Richtungen der Betrachtung"* (Philos. Krit. II 1, 63). *„Dasselbe, was vom Standpunkte des Ich ein Empfindungsproceß ist, ist von dem des Nicht-Ich ein cerebraler Vorgang"* (l. c. S. 270). *„Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit des individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfaßt, die sich den äußeren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkung seiner Teile und seiner Functionen darstellt"* (l. c. II, 2, 198). In Wirklichkeit sind *„nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges"* gegeben, welche *„jederzeit auf zwei verschiedene Subjecte verteilt sind"*. *„Wir schließen auf die Identität des realen Vorganges, der dieser doppelseitigen Erscheinung zugrunde liegt. Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objectiven, auf die äußeren Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Functionen und deren Zusammenhang gegeben ist"* *(„philosophischer Monismus")* (Zur Einf. in d. Philos. S. 164). Ähnlich JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 57). C. PETERS: *„Was seelisch, von innen angesehen, auf der einen Seite ist, stellt sich, von außen betrachtet, als mechanisch dar"* (Sonne u. Seele S. 39 f.). Nach WUNDT wird die eine Wirklichkeit auf zwei Weisen erfahren: unmittelbar-anschaulich, als Geist, Seele, und mittelbar-begrifflich, als Natur, Körper (Syst. d. Philos.², S. 147, 277, 374; s. Erfahrung). Es ist anzunehmen, daß *„was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen"* (Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 648; Philos. Stud. X, 41 f.). Die Seele (s. d.) ist das Innensein des Organismus (Syst. d. Philos.², S. 379 f.; Log. I², 551). Das geistige Sein ist *„die Wirklichkeit der Dinge"* (Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 648). Identitätsphilosoph ist auch M. PALÁGYI (Die Log. auf d. Scheidewege S. 253 f.). — Bedenken gegen die Identitätstheorie erheben LOTZE (Med. Psychol. S. 14; Mikrok. I³, 169), REHMKE (Allg. Psychol. S. 101 f., 38), LADD (Philos. of Mind, p. 347, 350), ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol. S. 210), L. BUSSE (Geist u. Körp. S. 130 ff.) u. a.

Nach E. Dühring entsprechen sich Denken und Sein völlig (Log. S. 207); *„die Naturwirklichkeit muß genau dem Gedanken entsprechen“* (l. c. S. 269). H. Cohen faßt die Identität von Denken und Sein so auf, *„es dürfe im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre“* (Log. S. 501 f.). Vgl. Seele, Leib, Parallelismus, Psychisch, Monismus.

Identitätsurteil (Identisches Urteil) ist ein Urteil, welches ein Object identificiert, d. h. ein A als A bestimmt, anerkennt, also den Inhalt von Subject und Prädicat als identisch setzt. Es gibt *„formal“* und *„real“* identische Urteile.

Stilpo und Antisthenes anerkennen nur Identitätsurteile: *αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὐθ' ὡς ἔστιν, οὐθ' ὡς οὐκ ἔστιν* (Plat., Theaet. 201). Antisthenes meint: Das Eine kann nicht vieles sein, es kann von ihm nur wieder das Eine ausgesagt werden: *ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον* (Plat., Sophist. 251 B). *Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός* (Aristot., Met. V 29, 1024b squ.). — Nach Goclen ist ein Identitätsurteil *(„identica“) „praedicatio eiusdem de eodem“* (Lex. philos. p. 212). Den Nutzen identischer Urteile betont (gegenüber Locke) Leibniz mit dem Hinweis darauf, daß *„les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles, sont d'un usage considérable dans l'abstrait et général“* (Gerh. V, 344 ff.; III, 224 ff.). — Nach B. Erdmann ist ein identificierendes Urteil *„ein Satz, dessen Prädicat lediglich das Subject in anderer Beziehung wiederholt“* (Log. I, 172, 302 f.). Wundt erklärt: *„Bei dem formal identischen Urteil besitzen Subject und Prädicat eine identische Form, bei dem real identischen ist der Ausdruck beider Begriffe ein verschiedener, aber diese werden wegen ihres übereinstimmenden Inhaltes identisch gesetzt“* (Log. I, 170 ff.). *„Wir bezeichnen einen jeden Schluß, der aus zwei Identitäten eine dritte folgert, als einen Identitätsschluß. Die beiden Zwecke, denen der Identitätsschluß dienen kann, sind: 1) Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen und 2) Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen“* (l. c. I, 291). Vgl. Identität.

Ideographie: Bilderschrift.

Ideologie: Ideen-Wissenschaft, Lehre von den Gedanken, Vorstellungen, von den Bewußtseinsinhalten (Psychologie, Erkenntnislehre, Geistesphilosophie). In Frankreich bedeutet (seit Condillac) *„Idéologie“* *„eine Art Philosophie, welche durch eine genaue und systematische Kenntnis der physiologischen und psychischen Organismen und der physischen Welt praktische Regeln für Erziehung, Ethik und Politik festzustellen versucht“* (Überweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], 353). Destutt de Tracy: *„L'idéologie est la science des idées“* (El. d'idéol. I, p. 5). Franck: *„Idéologie est la science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme simples phénomènes de l'esprit humain“* (Dictionn. p. 768). Galuppi: *„L'Ideologia è . . . la scienza dell'origine e della generazione delle idee“* (Elem. di philos. II, 2). Nach K. Rosenkranz versteht die *„französische Schule“* unter Ideologie *„die Lehre von dem Gange des subjectiven Erkennens“* (Syst. d. Wiss. S. 119). Er selbst bezeichnet so *„die Einheit der Metaphysik und Logik“*, den *„Begriff der Idee als solcher“*

(ib.). — Im Sinne des *„schwärmerischen (politischen) Idealisten"* gebraucht das Wort *„Ideologe"* NAPOLEON. Der Marxismus (s. d.) betrachtet die *„ideologischen"* (geistigen) Gebilde als bloße Reflexe, Wirkungen wirtschaftlicher Factoren. *„Die Ideen sind Producte des gesellschaftlichen Productionsprocesses"* (MEHRING, Lessing-Legende 1893, S. 451).

Ideomotorisch bedeutet seit CHARPENTIER (1883) die Bewegungskraft von Vorstellungen u. s. w. ohne Vermittlung des Willens. Ideomotorische Tendenz hat nach RIBOT u. a. jeder Bewußtseinszustand (Mal. de la Volonté p. 3 ff.).

Idiogenetische Urteilstheorie heißt die Lehre, daß die Urteilsfunction ein ursprünglicher, selbständiger, einfacher Bewußtseinsact sei (J. ST. MILL, BRENTANO, MARTY, HILLEBRAND, HÖFLER, MEINONG u. a.). Vgl. Urteil.

Idiopathische = egoistische (s. d.), das eigene Ich zum Objecte habende Gefühle und Neigungen. Vgl. Wert.

Idiopsychologisch nennt MARTINEAU seine auf dem individuellen Sittlichkeitsbewußtsein basierende Ethik (Essays III).

Idiosynkrasie (*ἴδιος, σύγκρασις*, Eigenmischung): eigenartige, individuelle Reactionsweise auf Reize, die normal, durchschnittlich anders (entgegengesetzt) wirken. Die Sonderart von Neigungen und Abneigungen bestimmten Objecten gegenüber ist Idiosynkrasie. Vgl. HILLEBRAND, Philos. d. Geist. I, 357 ff.

Idiotismus (Idiotie): Blödsinn, fast gänzlicher Mangel an geistiger Auffassung und Verarbeitung, im Unterschied von Schwachsinn (Imbecillität), bei welchem die geistigen Kräfte nur herabgesetzt sind.

Idol (*εἴδωλον*, Bild): Götzenbild, Trugbild. — F. BACON nennt Idole (*„idola"*) die Vorurteile des Menschen, die vom Wege zur Erkenntnis abbringen und daher eliminiert werden müssen. Die *„Idole des Stammes"* sind die in der menschlichen Natur als solcher liegenden Vorurteile, die *„Idole der Höhle"* sind die individuellen, die *„Idole des Marktes"* die socialen, die *„Idole des Theaters"* beruhen auf der Macht der Autorität. *„Idola . . ., a quibus occupatur mens, vel adscititia sunt, vel innata. Adscititia vero immigrarunt in mentes hominum vel ex philosophorum placitis et sectis, vel ex perversis legibus demonstrationum. At innata inhaerent naturae ipsius intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse deprehenditur, quam sensus"* (Nov. Organ., dist. op. p. 6). *„Idola et notiones falsae, quae intellectum humanum iam occuparunt atque in eo alte haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati aditus difficilis pateat, sed etiam dato et concesso aditu, illa rursus in ipsa instauratione scientiarum occurrent et molesta erunt; nisi homines praemoniti adversus ea se, quantum fieri potest, muniant"* (l. c. I, 38). *„Idola tribus sunt fundata in ipsa natura humana, atque in ipsa tribu seu gente hominum. Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra omnes perceptiones, tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet eamque distorquet et inficit"* (l. c. 41, Anfang des neuen Subjectivismus, s. d.). *„Idola specus sunt idola hominis individui. Habet enim unusquisque (praeter aberrationes naturae humanae in genere) specum sive cavernam quandam individuam, quae lumen naturae frangit et corrumpit"*

(l. c. 42). „*Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae idola fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus.*“ „*Sunt denique idola, quae immigrarunt in animos hominum ex diversis dogmatibus philosophiarum ac etiam ex perversis legibus demonstrationum; quae idola theatri nominamus, quia, quot philosophiae receptae aut inventae sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quae mundos effecerunt fictitios et scenicos*“ (l. c. 44; vgl. 60). Die Idolenlehre ist eine erste Bekämpfung des Dogmatismus (s. d.).

Jezirah: Körperwelt (Kabbalâ).

Ignava ratio s. Faule Vernunft.

Ignorabimus (*„wir werden es nicht wissen“*): ein Schlagwort bei DU BOIS-REYMOND, darauf hinzielend, daß gewisse Probleme (Wesen der Materie und der Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehung der Empfindung, die Willensfreiheit) für unser Denken unlösbar sind und bleiben werden (Grenz. d. Naturerk. 1872). Vgl. Welträtsel.

Ignoratio elenchi s. Elenchus.

Ignoti nulla cupido: Unbekanntes wird nicht begehrt, das Begehren (s. d.) hat ein bestimmtes Object.

Ikonismus: Versinnlichung einer Sache durch ein Bild, Bilderschrift (Ideographie).

Illation (illatio): Schlußfolge.

Illumination: (geistige) Erleuchtung. Illuminismus: Glaube an geistige, mystische Erleuchtung im Zustande der Ekstase (s. d.).

Illusion (psychologische, phantastische) ist eine Vorstellung, die durch Assimilation (s. d.) unter solchen Bedingungen entsteht, daß sie nicht im Sinne des wirklich Wahrgenommenen, sondern im Sinne des dadurch Reproducierten, in das Wahrgenommene Hineinassociierten gedeutet und zugleich als wirklich, objectiv aufgefaßt wird. Auch die ganze Erscheinung der Selbsttäuschung heißt Illusion. Die ästhetische Illusion ist von großer Bedeutung für den ästhetischen Genuß (s. Ästhetik). Praktische Illusionen sind Selbsttäuschungen über den Wert von Gütern aller Art.

Physiologisch erklärt die „*Illusionen*“ schon DESCARTES: „*Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur, maxima pars earum pendet a nervis; sed quaedam etiam sunt, quae ab illis non pendent, et quae nominantur imaginationes . . ., a quibus tamen differunt in eo, quod voluntas nostra in illis formandis non occupetur; unde non possunt reponi in numero actionum animae: Nec aliunde procedunt quam ex eo quod spiritus diversimode agitati, et reperientes vestigia diversarum impressionum, quae praecesserunt in cerebro, cursum eo dirigunt fortuito per quosdam poros potius quam per alios. Tales sunt illusiones nostrorum somniorum et phantasiae, quae nobis vigilantibus accidunt, cum cogitatio nostra negligenter vagatur, nulli rei sese addicens*“ (Pass. an. I, 21). — VOLKMANN erklärt: „*Die Illusion geht von einer wirklich gegebenen Empfindung aus und nimmt insofern ihren Ursprung aus einer an sich richtigen Wahrnehmung, versetzt sodann die Empfindung als Äußeres aus der Seele heraus und involviert insofern eine Täuschung der inneren Wahrnehmung, wird aber schließlich zur Sinnestäuschung dadurch, daß sie entweder Localisation und*

Projection untereinander, oder innerhalb jeder von beiden eine falsche mit der richtigen Anwendung verwechselt" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 146). Nach FECHNER sind die Illusionen „*Täuschungen . . ., wozu allerdings ursächliche Objecte vorhanden sind, welche aber falsch aufgefaßt werden, indes es bei den Hallucinationen an äußeren ursächlichen Objecten fehlt*" (Elem. d. Psychophys. II, 505). ZIEHEN versteht unter Illusionen „*solche Sinnesempfindungen, für welche zwar ein äußerer Reiz existiert, welche aber qualitativ diesem äußeren Reiz gar nicht entsprechen*" (Leitfad. d. physiol. Psychol.[3], S. 182). Es handelt sich hier um eine „*rückläufige Erregung und Beeinflussung der Empfindungszellen von den Erinnerungszellen aus*" (l. c. S. 183). WUNDT führt die Illusion auf eine Form der Assimilation zurück. „*Bei den gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen überwiegen die directen Factoren so sehr, daß die reproductiven meist ganz übersehen werden, obgleich sie in Wirklichkeit nie fehlen . . . Beträchtlich mehr drängen sich die reproductiven Bestandteile unserer Beobachtung auf, wenn die assimilierende Wirkung der directen Erregungen durch äußere oder innere Einflüsse, wie Undeutlichkeit des Eindrucks, Erregung von Gefühlen und Affecten, gehemmt ist. In allen den Fällen, wo auf diese Weise der Unterschied zwischen dem Eindruck und der wirklichen Vorstellung so groß wird, daß er sich sofort unserer näheren Prüfung verrät, bezeichnen wir das Assimilationsproduct als eine Illusion*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 281). Von den bei normalem Bewußtseinszustand vorkommenden Sinnestäuschungen sind zu unterscheiden die „*phantastischen Illusionen*" (l. c. S. 326, s. Hallucination). Nach KÜLPE sind Illusionen „*subjective Veränderungen an dem objectiv Wahrnehmbaren*" (Gr. d. Psychol. S. 184 ff., 217). Nach STÖRRING besteht eine Illusion da, „*wo in einem Assimilationsproceß der subjective Factor eine abnorm starke Rolle spielt*" (Psychopathol. S. 93). Wie SULLY (Die Illus.) unterscheidet er passive und active, wie KRAEPELIN (Üb. Trugwahrn., Viertelj. f. wiss. Philos. V) Perceptions- und Apperceptionsillusionen. Nach UPHUES ist eine Illusion „*eine Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht so beschaffen ist, wie wir ihn wahrnehmen*" (Psychol. d. Erk. I, 184). Nach K. LANGE ist Illusion ein seelischer Zustand, in dem man etwas glaubt, was nicht Wirklichkeit ist (Wes. d. Kunst I, 207). Vgl. JAMES, Princ. of Psychol. II, 85 ff.

Von der „*illusion volontaire*" spricht SOURIAU. Eine „*Illusionstheorie*" stellt für die Ästhetik (s. d.) K. LANGE auf, deren Kern die „*bewußte Selbsttäuschung*" ist (Wes. d. Kunst I, 18 ff., 207 ff., 372 ff.). Nach K. GROOS besteht die „*spielende Illusion*" 1) in der Verwirklichung innerer Bilder, 2) darin, „*daß das Gedächtnismaterial mit realen äußeren Erscheinungen verschmilzt und an deren Realität teilzunehmen scheint*" (Spiele d. Mensch. S. 164 ff.). Die Illusion beruht auf Assimilation (l. c. S. 171). Vgl. Illusionismus.

Illusionismus: Ansicht, daß alles Illusion, Täuschung, Schein (s. d.) sei (theoretischer Illusionismus) und daß alle Werte nur Scheinwerte seien, daß das Leben, das Dasein keinen wahrhaften Wert habe (praktischer Illusionismus), endlich daß die sittlichen Wertungen nur Scheinwertungen, nicht objectiv geforderte Wertungen seien (ethischer Illusionismus).

Der theoretische Illusionismus ist eine extreme Form des erkenntnistheoretischen Idealismus (s. d.) und des Skepticismus (s. d.) und Subjectivismus (s. d.). Rein hypothetisch-methodologisch spricht ihn FÉNÉLON aus: „*Tous ces êtres . . . peuvent avoir rien de réel et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière en dedans de moi seul*" (De l'ex. de

Dieu p. 120). Illusionistisch ist die Lehre der Veda-Philosophie und des Buddhismus sowie die Metaphysik SCHOPENHAUERS, nach welcher die raum-zeitliche Außenwelt nur *„Schleier der Maya“*, *„Phantasmagorie“*, *„Gehirnphänomen“* ist. Nach NIETZSCHE steckt die menschliche Erkenntnis (s. d.) voll Illusionen. — Dem praktischen Illusionismus huldigen SCHOPENHAUER und (weniger scharf) E. v. HARTMANN. Den ethischen Illusionismus vertreten einige Sophisten, STIRNER u. a.

Illusory memory s. Gedächtnis.

Imagination: Einbildung, bildhaftes, concretes Vorstellen und Denken, Erzeugung von Bildern der Objecte nach der Wahrnehmung dieser. Vgl. Phantasie.

Imbecillität: Schwachsinn, eine Form der Psychose (s. d.). Vgl. Idiotismus.

Immanent (immanens, darin bleibend) ist ein Ausdruck für das Eingeschlossensein, Innenwirken einer Sache, Kraft, eines Ereignisses, einer Erkenntnis. Immanent ist, was in der Sache, im Begriff selbst steckt, nicht darüber hinausgeht (nicht *„transcendent“*, s. d.) ist. Bewußtseins-immanent heißt alles, was (nur) im Bewußtsein, als Bewußtseinsinhalt Existenz hat. Erfahrungs-immanent ist, was innerhalb der Erfahrung bleibt, die Erfahrung nicht überschreitet. Erkenntnis-immanent ist, was in den Bereich des Erkennens fällt, ohne deswegen gerade Erfahrungsobject sein zu müssen. Welt-immanent ist, nach dem Pantheismus (s. d.), Gott; nach dem Panentheismus (s. d.) ist die Welt Gott immanent.

„Immanent“ sein kommt als *ἐνυπάρχειν* schon bei ARISTOTELES vor (*ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τί ἐστιν, ἐν τῷ λόγῳ*: begriffliche Immanenz, Anal. post. I 4, 73a 35 squ.; vgl. De coel. II 9, 291a 11: *ἐν φερομένῳ . . . ἐνυπάρχει;* Phys. II 3, 194b 24; Met. IX 8, 105a 24 squ. ist vom *ἐνυπάρχειν* der *ἐνέργεια* die Rede).

Die Scholastiker unterscheiden die *„actio immanens“*, welche über das Subject der Tätigkeit nicht hinausgreift, von der *„actio transiens“*. *„Immanentes (actiones) sunt, per quas . . . subiectum non transmutatur. Hae manent subiective in agente.. Tales sunt operationes potentiarum animae cognitivarum et appetitivarum“* (GOCLEN, Lex. philos. p. 1125). Nach BAUMGARTEN ist *„immanens“* jede *„actio, quae non est influxus“* (Met. § 211). Nach LEIBNIZ sind die Handlungen der Monaden (s. d.) diesen immanent (vgl. Harmonie).

Die Unterscheidung von *„causa immanens“* und *„causa transiens“* hat Bedeutung bei SPINOZA. Nach ihm ist Gott (s. d.) die immanente Ursache, der permanente Grund alles Geschehens, insofern er (als *„natura naturans“*, s. d.) nur in den Dingen (den *„modis“*) wirkt. *„Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. — Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent, adeoque Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa . . . Deinde extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit“* (Eth. I, prop. XVIII; vgl. Ursache).

Den Begriff der Erfahrungs-(Erkenntnis-)Immanenz prägt KANT. Immanent ist alle innerhalb der Erfahrungsmöglichkeit bleibende, auf ein Erfahrbares sich beziehende Erkenntnis (Krit. d. r. Vern. S. 271). Die Anschauungsformen (s. d.)

und die Kategorien (s. d.) lassen nur eine immanente Anwendung zu, dienen nur zur Verarbeitung der Erfahrung (Prolegom. § 40).

Die Bewußtseinsimmanenz, d. h. die Immanenz der Außendinge im erkennenden Bewußtsein, im Ich, betont J. G. FICHTE. „*Der Kriticismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 41). SCHELLING spricht schon von einer „*immanenten Philosophie*“ (Vom Ich S. 113). Nach E. v. HARTMANN ist immanent „*alles, was von der Form des Bewußtseins als vorgestellter Inhalt umfaßt wird, innerhalb dieser Sphäre des unmittelbar Gegebenen bleibt*“ (Grundl. d. transcendental. Realism. S. XIII). UPHUES unterscheidet zweierlei Immanenz, „*das unmittelbar Immanente, welches die gegenwärtigen Bewußtseinsvorgänge des eigenen Bewußtseins umfaßt und den Gegenstand der Reflexion bildet, und das mittelbar Immanente, die vergangenen Bewußtseinsvorgänge des eigenen Bewußtseins*“ (Psychol. d. Erk. I, 7).

Logische Immanenz nennt B. ERDMANN die eigenartige Beziehung der Merkmale des Gegenstandes zu diesem, des Prädicats zum Subject im Urteil (s. d.). Vgl. Object.

Immanente Logik heißt die in einem Geschehen objectiv sich bekundende Vernünftigkeit.

Immanente Metaphysik s. Metaphysik.

Immanente Teleologie s. Teleologie. Immanente Philosophie s. Immanenzphilosophie. Immanente Ursache s. Immanent.

Immanenz: das Immanentsein. Vgl. Immanent.

Immanenzphilosophie (immanente Philosophie) bedeutet 1) eine auf das Erfahrbare, Gegebene sich beschränkende Philosophie. So bemerkt MAINLÄNDER: „*Die wahre Philosophie muß rein immanent sein, d. h. ihr Stoff sowohl als ihre Grenze muß die Welt sein*“ (Philos. d. Erlös. S. 3); 2) die Philosophie des unmittelbar Gegebenen, nach welcher alles Sein ein dem Ich, dem Bewußtsein immanentes Sein, Bewußtseinsinhalt ist. Transcendente (s. d.) Dinge gibt es nicht. Alles Wirkliche ist Inhalt eines „*Bewußtseins überhaupt*“. — Eine solche idealistische Philosophie vertreten schon BERKELEY und HUME. In anderer Weise J. G. FICHTE, A. LANGE, E. LAAS u. a. (s. Idealismus). Besonders W. SCHUPPE, A. v. LECLAIR, J. REHMKE, R. v. SCHUBERT-SOLDERN, M. KAUFFMANN, O. STOCK, auch F. J. SCHMIDT, der einen „*immanenten Erfahrungsmonismus*“ lehrt. Vgl. Zeitschr. f. immanente Philos. I. — Ähnlich in manchem ist die Philosophie der „*reinen Erfahrung*“ (s. d.). Vgl. Object, Sein, Ding, Ich, Bewußtsein.

Immaterialismus: Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele (s. d.), auch der Dinge an sich, Ansicht, daß die Materie (s. d.) nicht existiert (BERKELEY) oder daß sie an sich geistig sei (= Spiritualismus, s. d.).

Immaterialität: Stofflosigkeit, Unkörperlichkeit. Vgl. Seele.

Immateriell: stofflos, unkörperlich. Vgl. Seele.

Immoralismus: Morallosigkeit, moralischer Indifferentismus (s. d.), moralischer Skepticismus (s. d.), Bekämpfung der (überkommenen) Moral, Standpunkt des „*Jenseits von Gut und Böse*“ (NIETZSCHE). „*Immoralismus*“ schon bei KRUG, Handb. d. Philos. II, 271) als Gegensatz zum „*Moralismus*“.

Impalpabel: unfühlbar, untastbar.

Impenetrabilität s. Undurchdringlichkeit.

Imperativ ist die Formel, der Ausdruck eines Gebotes, eines Sollens. Sittliche (ethische) Imperative sind die Gebote der Sittlichkeit (s. d.), der sittlichen Vernunft, des Gewissens. Sie verlangen unbedingte Geltung, weil es keinen Fall geben kann, wo sittliche Widervernünftigkeit statthaben darf. Will der Mensch vernünftig sein — und er will es im Grunde, der Idee nach —, so muß er dementsprechend handeln, theoretisch wie praktisch-ethisch. Der *„kategorische“* Imperativ ist die Formel des Sittengebotes, der Ausdruck der Norm des sittlichen Willens.

Der Begriff des *„kategorischen Imperativs“* stammt von KANT. *„Die Vorstellung eines objectiven Princips, so wie es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebotes heißt Imperativ“* (Grundleg. zur Met. d. Sitt. WW. IV, 261). Ist die Handlung zu etwas anderem gut, so ist der Imperativ hypothetisch, wird sie als an sich gut vorgestellt, ist er kategorisch. Letzterer erklärt die Handlung für unbedingt notwendig, ist ein apodiktisches Princip, als Imperativ der Sittlichkeit (l. c. IV, 262 ff.). Der kategorische Imperativ ist das formale Princip der Sittlichkeit (s. d.), er entspringt der *„Würde“* des Menschen, der praktischen Vernunft (s. d.) in ihm, bestimmt die Form der Willenshandlungen a priori (s. d.); er deutet darauf hin, daß der Mensch an sich das Glied einer intelligiblen Welt (s. d.) ist, ist der Ausdruck des *„reinen“* Willens dieser (l. c. S. 270 ff.). *„Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde“* (Krit. d. prakt. Vern. S. 22). Der kategorische Imperativ ist *„derjenige, welcher nicht etwa mittelbar durch die Vorstellung eines Zweckes, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objectiv notwendig denkt und notwendig macht“* (WW. VII, 19). Der sittliche Imperativ gebietet kategorisch, unbedingt, ohne Rücksicht auf *„materiale“* Motive (auf Nutzen, Lust u. s. w.). Er lautet: *„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“* (Krit. d. prakt. Vern. S. 36). *„Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“* (WW. IV, 269). Ein praktischer Imperativ ist: *„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“* (WW. IV, 277). — Der Inhalt des kategorischen Imperativs findet sich schon bei PALEY: *„The general consequence of any action may be estimated by anything, what would be the consequence, if the same sort of actions were generally permitted“* (The princ. of moral and political philos.[5], 1786, p. 62 ff., 68).

Eine Kritik des *„kategorischen Imperativ“* gibt SIMMEL (Einl. in d. Moralwiss. II, 1 ff.). Während sich einige Ethiker diesem *„Imperativ“* bezw. seiner Formulierung gegenüber ablehnend verhalten, acceptieren ihn andere in modificierter Weise. H. CORNELIUS z. B. so: *„Handle so, daß du nach dem Stande

deiner bisherigen Erfahrungen die Maxime deines Wollens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung anerkennen würdest," oder: *„Handle so, daß dein Ziel nach dem Stande deiner Erfahrungen als das positiv Wertvollste unter allen möglichen Zielen erscheint"* (Einl. in d. Philos. S. 349 f.). UNOLD: *„Lebe und handle so, daß du dich und das Ganze (Volk und Menschheit) erhältst"* (Gr. d. Eth. S. 331, vgl. S. 335). R. GOLDSCHEID erweitert den kategor. Imperativ im Sinne des Evolutionismus: *„Handle so, daß du das Offenbarwerden deiner Motive vor niemandem, nicht einmal vor dir selbst zu scheuen brauchst, das heißt aber: handle so, daß du nach allen dir bekannten Ergebnissen der Wissenschaft, wie nach den Indicien deines gesamten eigenen Gefühlslebens fest überzeugt sein kannst, deine Handlung sei in gleicher Weise geeignet, lebendigem Schmerz praktisch wirksam entgegenzutreten, wie sie, zur allgemeinen Maxime erhoben, einen Höherentwicklungsfactor der menschlichen Gattung in physischer und intellectueller Hinsicht darstellt"* (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 85 f.). EHRENFELS erklärt: *„Ein Imperativ oder Befehl liegt überall dort vor, wo einem auf das Eintreten oder Ausbleiben einer Handlung gerichteten Begehren in der mehr oder minder sicheren Erwartung Ausdruck gegeben wird, daß hierdurch das Eintreten oder Ausbleiben der betreffenden Handlung tatsächlich auch bewirkt werde"* (Syst. d. Werttheor. II, 195). Vgl. Sittlichkeit, Sollen.

Imperative Motive s. Motiv.

Impersonalien s. Subjectlose Sätze.

Impetus: Andrang, ein Moment der Kraft (HOBBES u. a.).

Implication s. Explication. — Die grammatisch-logische Implication (*„implicatio, restrictio per implicationem"*, durch einen Relativsatz) schon bei PETRUS RAMUS (PRANTL, G. d. L. III, 58).

Impossibilität: Unmöglichkeit. *„Per impossibile ductio"*: die Umkehrung eines Satzes in sein contradictorisches Gegenteil; symbolisiert durch *„C"* (s. d.).

Impression: Eindruck, Sinneseindruck, Empfindung; unmittelbar erlebter, primärer Bewußtseinsinhalt im Unterschied vom secundären Erinnerungsbilde. Impression bedeutet auch den unmittelbaren Gefühlseindruck.

Die psychologische Bedeutung von *„Eindruck"* ist alt. PLATO und ARISTOTELES vergleichen das Beharren der Vorstellungen im Gedächtnis mit dem Bleiben eines Siegelabdruckes im Wachse. Die Stoiker sehen in der Vorstellung (s. d.) geradezu einen *„Eindruck"* (τύπωσις) in der Seele (Diog. L. VII, 170). *„Imprimi"* kommt im psychologischen Sinne bei CICERO vor (Tusc. disput. I, 25, § 61). — AUGUSTINUS spricht von den *„impressiones imaginum"* (De trin. XI, 4; XII, 9). Die Scholastiker lehren eine *„impressio"* der *„species"* (s. d.), sprechen von *„species impressae"* als Bedingungen der Wahrnehmung (s. d.). GOCLEN bemerkt: *„Impressio speciei, seu imaginis, sive in sensu, sive in intellectu, per metaphoram convenienter dicitur inhibitio, hoc est intima unio cum sensu vel intellectu"* (Lex. philos. p. 223; vgl. ZABARELLA, De specieb. intell. C. 5). Von den Impressionen der Objecte auf das Gehirn sprechen HOBBES (Leviath. I, 3) und DESCARTES. SPINOZA bemerkt: *„Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilo minus retinere obiectorum impressiones seu vestigia et consequenter easdem rerum imagines"* (Eth. III, postul. II).

HUME nennt *„impression"* jedes primäre psychische Erlebnis, jede unmittelbare

Bewußtseinserregung: Empfindung, Gefühl, Streben. Impressionen sind *„all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearence in the soul“* (Treat. I, sct. 1). Die Perceptionen selbst sind Impressionen (l. c. S. 10). Es gibt einfache und zusammengesetzte Impressionen (l. c. S. 11). Ferner ursprüngliche *(„original“)* und *„reflective“* Eindrücke; letztere entstehen durch Vorstellungen *(„ideas“)* als Gefühle und Neigungen (l. c. I, sct. 2, S. 17). *„Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea“* (Of the pass. I, sct. I, p. 75). *„Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily plains and pleasures: of the second are the passions and other emotions resembling them“* (ib.). Der Ursprung der Sinneseindrücke ist problematisch, nie kann man feststellen, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand oder durch den Geist selbst oder durch Gott erzeugt werden (Treat. III, sct. 5, S. 112 f.). Alle Impressionen sind vorübergehende Existenzen, stellen nur sich selbst dar (l. c. IV, sct. 6, S. 258; sct. 2, S. 254). Alle Vorstellungen *(„ideas“)* stammen aus *„impressions“*. Begriffe ohne Impressionen, die sich zu ihnen nachweisen lassen, sind Pseudobegriffe (l. c. III, sct. 14, p. 210 f.; I, sct. 1, S. 13). Jede einfache Idee muß Abbild einer entsprechenden Impression sein (Empirismus). Impression und Idee sind nur durch den Grad der Lebhaftigkeit unterschieden (l. c. I, sct. I, S. 12). — CABANIS unterscheidet *„impressions internes“* und *„externes“* (Rapp. I, p. 155 f.). Nach CHR. E. SCHMID ist ein *„Eindruck“* *„die Wirkung eines Gegenstandes (durch das sinnliche Werkzeug) auf das Gemüt, wodurch dasselbe verändert wird“* (Empir. Psychol. S. 187). Nach KRUG ist *„Eindruck“* die Erregung, vermöge welcher der Sinn (s. d.) tätig ist (Handb. d. Philos. I, 58 f.). — Nach PALÁGYI besteht jeder Eindruck aus *„grenzenlos vielen zeitlichen Abschnitten“* (Log. auf d. Scheidewege S. 175). Die Empfindungen sind zusammengesetzt (l. c. S. 178 ff.). Jeder Eindruck ist, als grenzenlos Zusammengesetztes, für unsere Erkenntnis unerschöpflich. *„Was wir aus dem Eindruck schöpfen, ist immer nur eine Erinnerung an den Eindruck“* (l. c. S. 185).

Impressionismus kann (nach RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 245) diejenige erkenntnistheoretische Ansicht genannt werden, welche nur die Sinneseindrücke (Impressionen), die Empfindungen (s. d.) für real hält, keine transcendenten Dinge (s. d.) annimmt (HUME, J. ST. MILL, E. MACH, R. AVENARIUS u. a.). Es gibt auch einen künstlerischen Impressionismus, der in der Wiedergabe der reinen Sinneseindrücke die Aufgabe der Kunst erblickt. PALÁGYI nennt die Psychologisten (s. d.) *„Impressionisten“* (Die Log. auf d. Scheidewege S. 72). Die *„impressionistische Logik“* verwechselt Impressionen (Empfindungen) mit Erkenntnissen (l. c. S. 86).

Impuls: Antrieb, Anstoß (physisch und psychisch). Impulsiv: durch Impulse bestimmt (impulsiver Charakter, impulsives Denken). Impulsivität: die Eigenschaft des Impulsiven.

Imputabilität: Zurechnungsfähigkeit (s. d.).

Imputation: Zurechnung (s. d.).

Inadäquat (unangemessen), s. Adäquat.

Inbegriff heißt ein in einem einheitlichen Denkacte, in einer logischen

Synthese Zusammengefaßtes, Ganzes (vgl. BOLZANO, Wissenschaftslehre I, 393 f.). B. ERDMANN bezeichnet die *„Inbegriffe“* als *„Gegenstände zweiter Ordnung“* (Log. I, 101 ff.).

Inclination: Neigung (s. d.).

Indemonstrabel: unveranschaulichbar. Demonstrabel ist ein Begriff, dessen Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann. Nach KANT sind die Vernunftbegriffe (Ideen, s. d.) indemonstrable Begriffe (Krit. d. Urt. § 57).

Indeterminiert: nicht bestimmt, nicht genötigt.

Indeterminismus (absoluter) heißt die Lehre von der (absoluten) Willensfreiheit. Der Wille sei nicht determiniert, ursachlos, unabhängig von allen äußeren und inneren Ursachen, Bestimmungsgründen, mit der Fähigkeit begabt, sich selbst ganz willkürlich zu bestimmen, das Entgegengesetzte mit gleicher Freiheit wählen zu können *(„liberum arbitrium indifferentiae“)*. Der gemäßigte Indeterminismus behauptet nur die Wahlfreiheit (s. d.), die Freiheit des Handelns, die Unabhängigkeit des Willens von momentanen Reizen, die Bestimmtheit der (spontanen) Willenshandlungen durch die Persönlichkeit. Diese Ansicht fällt mit dem psychologischen Determinismus (s. d.) zusammen. Vgl. Willensfreiheit.

Indicienbeweis: Beweis auf Grundlage von äußerlichen Anzeichen für die Tat.

Indifferent: gleichgültig.

Indifferentismus: Standpunkt der Gleichgültigkeit bezüglich der Wertung von Objecten, Erkenntnissen, Handlungen u. s. w. (ethischer, philosophischer Indifferentismus).

Indifferenz: Gleichgültigkeit, Unterschiedslosigkeit. SCHELLING nennt das Absolute die *„Indifferenz“* von Subject und Object, das, was zu beidem die Möglichkeit hat (WW I 10, 130, 145; vgl. Identitätsphilosophie, Gott). — *„Indifferenzlage“* des Gefühls heißt das Durchgangsmoment im Wechsel des Gefühls von Lust zu Unlust oder umgekehrt, der Zustand der Gleichgültigkeit. Eine Indifferenzlage (Indifferenzpunkt) nehmen schon die Peripatetiker (Alex. Aphrodis. Quaest. IV, 14) an, ferner WUNDT (Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 508), RIBOT (Psychol. d. Sentim. I, C. 5), KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 243 ff.) u. a. Einen Indifferenzpunkt der Wärme- und Kälteempfindungen gibt es gleichfalls. Vgl. Gefühl.

Indifferenz-Lehre heißt die scholastische, von ADELARD VON BATH und WALTHER VON MORTAIGNE aufgestellte Lehre, wonach ein und dasselbe je nach der Betrachtungsweise als Individuum oder als Gattung (Allgemeines) erscheint, indem im letzten Falle von den individuellen Unterschieden abgesehen wird. *„De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens, quidquid notat haec vox Socrates; sed Socratitatis oblitus, id tantum percipit de Socrate, quod notat idem homo, id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est . . . respectu diverso“* (HAURÉAU I, p. 346 ff.; PRANTL, G. d. L. II, 138 ff.).

Indifferenzpunkt s. Indifferenz.

Individualbegriffe sind Begriffe, die das Constante, Wesentliche, Charakteristische eines Individuums, eines einzelnen Gegenstandes, von dem es eine Mehrheit von Vorstellungen gibt, fixieren (z. B. der Begriff Napoleons, der Erde u. dgl.).

Individualgefühle sind *„Gefühle, die eine Beziehung zur Selbsterhaltung zum Bewußtsein bringen“* (W. JERUSALEM, Lehrb. d. Psychol.[3], S. 155, vgl. S. 156 ff.).

Individualisierung (ontologische) s. Individuation. — Eine Individualisierung, Herausbildung immer zahlreicherer, bewußterer Individualitäten ist die Tendenz der geschichtlich-socialen, der Naturentwicklung (vgl. EUCKEN, Ges. Aufs. S. 19 ff.; L. STEIN, Die sociale Frage).

Individualismus: Wertung der Individualität. Der (ontologische) metaphysische Individualismus behauptet die reale Existenz einer Vielheit von Individuen (= Pluralismus, s. d.). Der logische Individualismus meint, es gebe nur Individuelles, nichts Universales, Allgemeines (= Nominalismus, s. d.). Der praktisch-ethische Individualismus betont den Wert des Individuums als Subject und Object des Handelns. Die Förderung der Individualität, der Persönlichkeit, des eigenen und fremden Ich (Egoismus, Altruismus, s. d.) sei Zweck des sittlichen Handelns. Der Individualismus tritt in einer eudämonistischen (s. d.) und in einer energistischen (s. d.) Form auf. Ethische Individualisten sind: die älteren griechischen Ethiker, besonders die Sophisten, SOKRATES, Cyniker, Kyrenaiker, Epikureer, Stoiker, PLOTIN, teilweise das Christentum, die Scholastiker, SPINOZA, LEIBNIZ, CHR. WOLF, HOLBACH u. a. Ferner besonders FR. SCHLEGEL, STIRNER (beide machen das Ich zu einem Absoluten, Selbstherrlichen), NIETZSCHE, MACKAY, TOLSTOI, R. STEINER (Philos. d. Freih. S. 154 ff.), S. SCHULTZE (Alex. S. 12 ff.) u. a. Den Gegensatz zum ethischen Individualismus bildet der Universalismus (s. d.). Der historische Individualismus betrachtet das Wirken großer Individuen (*„Eminenzen“*) als Hauptfactor, eigentliches Agens der Geschichte, im Gegensatze zum Collectivismus; es gibt auch vermittelnde Richtungen. Vgl. Individuum.

Individualität (*ἰδιότης*: Stoiker) heißt die Eigenheit, Eigenart, Sonderart, die Einheit der Merkmale und Eigenschaften eines Einzelwesens, eines Menschen, der Individualcharakter. Es kann eine physische und eine psychische, auch eine ethische Individualität unterschieden werden. Im engeren Sinne ist eine *„Individualität“* ein aus der Menge hervorragendes Individuum. Solche Individualität ist nur innerhalb der Gesellschaft und durch social-historische Entwicklung möglich (vgl. LAZARUS, Zeitschr. f. Völkerpsychol. II, 279 ff.). Nach SULLY ist Individualität *„die besondere Anhäufung geistiger Merkmale, welche einer Person ihr eigentümliches Gepräge gibt“* (Handb. d. Psychol. S. 442). Vgl. Individualpsychologie, Individuum.

Individualpsychologie bedeutet: 1) die allgemeine Psychologie des Individuums, die Psychologie des Allgemeinen an jedem Individuum, des Typischen in jedem Individuum, also die gewöhnliche Psychologie im Unterschiede von der Völkerpsychologie (s. d.). So bei WUNDT, der unter Individualpsychologie die Untersuchungen versteht, *„deren Gegenstand die psychischen Vorgänge des individuellen menschlichen Bewußtseins sind, insofern diese eine typische,*

für das normale Bewußtsein allgemeingültige Bedeutung besitzen" (Log. II 2^2, 168); 2) die Charakterologie (s. d.; bei J. St. Mill, Ribot, Bahnsen u. a.), die Psychologie der Individualität (des Individuellen) als solcher. So bei Galton (Inquir. into hum. facult.), E. Kraepelin (Psychol. Arbeit. I, 1895), Dilthey, Binet und Henri. „*Differentialpsychologie*", „*Psychologie der individuellen Differenzen*" nennt sie L. W. Stern. „*Differential-psychologisch*" ist „*diejenige Betrachtungsweise, welche nicht die in allen Individuen gleichen Gesetzmäßigkeiten des seelischen Geschehens, sondern gerade die Variationsformen, in denen seelische Functionen bei verschiedenen Individuen auftreten können, zum Gegenstande hat*" (Zeitschr. f. Psychol. 22. Bd., S. 13; vgl. Üb. Psychol. d. indiv. Differenz. 1900 u. Beiträge zur Psychol. d. Aussage 1903). Vgl. Psychologie.

Individualurteil (Einzelurteil) ist ein Urteil, dessen Subject ein Individuum, ein Einzelding ist (dieses S ist P).

Individuation: Sonderung des Allgemeinen in Individuen, Besonderung in Einzelwesen. Principium individuationis: das Princip, der Entstehungsgrund der Existenz von Einzelwesen, von Besonderheiten. Diesen Grund verlegt man bald in die Form, bald in den Stoff, bald in deren Vereinigung; bald in unsern Intellect (in die Anschauungsformen), bald in den Willen, die Willenskräfte (Triebe) der Dinge selbst, die sich als Einzelwesen behaupten und erhalten (idealistische, realistische Auffassung der Individuation). Die Individuation gilt bald als ursprünglich, bald als aus einem ursprünglich Allgemeinen, Einheitlichen (durch Emanation, Evolution, Differenzierung, „*Abfall*" u. s. w.) entstanden. Vgl. Werden.

Nach Aristoteles beruht die Individuation auf der Verbindung der „*Form*" (s. d.) mit dem „*Stoffe*" (s. d.) zu einem *σύνολον*, einem Bestimmten (*τόδε τι*), wobei aber der Vielheitsgrund im Stoffe liegt (*ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν*, Met. XII 8, 1074a 33). So auch Avicenna: „*Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae*" (In Met. XI, 1). „*Cum enim materia sola principium sit individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam . . ., omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa*" (Prantl, G. d. L. III, 97). So auch Albertus Magnus. Thomas bezeichnet die „*materia signata vel individualis*", den bestimmten (concreten) Stoff (z. B. haec carnes) als „*principium individuationis*" (Sum. th. III, qu. 77, 2). Die „*materia sensibus signata*" ist „*individuationis et singularitatis principium*" (1 cael. 19b; Sum. th. I, 3, 2: „*Formae, quae sunt receptibiles, in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio*"). „*Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata*" (De ente et ess. 2). Nach Bonaventura gibt die Form das „*aliquid esse*", der Stoff das „*hoc esse*" (In l. sent. III, 1, 1, 3). „*Individuatio est ex communicatione materiae cum forma*" (l. c. III, 10, 1, 3). In die Form setzt die Individuation Duns Scotus. Die Form macht die „*quidditas*" zur „*haecceïtas*" (s. d.) (In l. sent. 2, dist. 3, qu. 6, 11). „*Unitas individui consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae*" (l. c. 2, d. 1, 3, qu. 6, 9). Der Nominalismus (s. d.) setzt die Individuation in das Dasein des Wesens selbst, nicht in ein Universales, das zum Individuum erst determiniert. Wilhelm von Occam betont: „*Quaelibet res singularis se ipsa est singularis, unum per se*" (vgl. Prantl, G. d. L. III, 359 f.). Es gibt in Wirklichkeit nur Individuelles:

„*Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*“ (In 1. sent. 1, d. 2, qu. 7). Wie G. BIEL (In 1. sent. 2, d. 3, qu. 1) erklärt SUAREZ: „*Omnis substantia singularis se ipsa seu per entitatem suam est singularis neque alio indiget individuationis principio per suam entitatem*“ (Met. disp. 5, sct. 6, 1). Ähnlich PETRUS AUREOLUS, F. HERVEUS (In quodl. 3, qu. 9), GREGOR VON RIMINI, DURAND VON ST. POURÇAIN, NICOLAUS CUSANUS („*ut quodlibet per se sit unum*“, Doct. ignor. III, 4), P. STAHL (Comp. met. C. 35), LEIBNIZ (De princ. indiv. § 4). SPINOZA hingegen betrachtet die Determination (s. d.), die individuelle Bestimmtheit als „*Negation*“, Einschränkung des Allgemeinen („*omnis determinatio est negatio*“). Die Betrachtung des Alls als Summe von Individuen ist die Erkenntnisart der „*imaginatio*“, nicht der speculativen Vernunft. CHR. WOLF: „*Per principium individuationis intelligitur ratio sufficientis intrinseca individui . . . cur ens aliquod fit singulare*“ (Ontol. § 228 f.).

Nach ECKHART liegt das Individuationsprincip in der raum-zeitlichen Bestimmtheit, im „*hic et nunc*“. Nach LOCKE ist das Individuationsprincip „*das Dasein selbst, welches einem Dinge für eine besondere Zeit und Raumstelle bestimmt wird, indem diese zwei Dingen derselben Art nicht zugeteilt werden können*“ (Ess. II, ch. 27, § 3; vgl. Identitatis indiscernib. princ.: KANT). Nach HUME ist das Princip der Individuation „*nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Gegenstandes während des von uns angenommenen Wechsels in der Zeit, vermöge welcher der Geist dem Object in den verschiedenen Momenten seiner Existenz nachgehen kann, ohne die Betrachtung zu unterbrechen und gezwungen zu sein, die Vorstellung der Mehrheit oder Anzahl zu bilden*“ (Treat. IV, sct. 2, S. 268).

SCHOPENHAUER betrachtet (wie der idealistische Pantheismus, s. d.) die Individuation nicht als metaphysische, sondern nur als empirisch-phänomenale Tatsache, als Product unserer subjectiven Auffassung des Seins. Raum und Zeit, die Anschauungsformen, sind „*principia individuationis*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 63). „*Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen*“ (l. c. § 25). „*Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objecte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist*“ (Üb. d. Grundl. d. Mor. § 22). Der „*Wille zum Leben*“ (s. d.) ist Einheit.

J. H. FICHTE verlegt den Individuationsgrund in den Willen. „*Das Denken ist das Allgemeine, zugleich gemeinsam Machende (der κοινὸς λόγος) in den Geistern; der Wille das Individualisierende in ihnen, zugleich der Grund ihrer individuellen Sonderung*“ (Psychol. II, 79). Vgl. Vielheit.

Individuum (das Unteilbare, gr. *ἄτομον*): Einzelwesen, Einzelnes. Metaphysische Individuen sind Wesen, die an sich eine von anderen Wesen unterschiedene, gesonderte Existenzweise haben. Empirisches Individuum ist jedes durch das Denken als relativ selbständige, räumliche, zeitliche, causale (Kraft-) Einheit Bestimmte. — Die menschlichen Individuen sind in steter Wechselwirkung mit der Gesamtheit, aus der sie sich ursprünglich herausdifferenzieren, um dann, besonders in den großen Individualitäten („*Eminenzen*“, „*führenden Geistern*“, „*Heroen*“) auf die sociale Gemeinschaft zurückzuwirken. Das In-

dividuum ist nicht älter als die Gesellschaft, bildet sich nur in ihr aus, wenngleich es einen ursprünglichen Kern hat, der nicht social, sondern psychologisch-metaphysisch bedingt ist.

Der Begriff des Individuums wird schon von SENECA formuliert: „*Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt*“ (De provid. 5). PORPHYR sagt (in der Isagog.): *ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος.* BOËTHIUS: „*Dicitur individuum, quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum, quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum, cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates*“ (Comm. zur Isagog. 1570, p. 65). Die Scholastiker verstehen unter dem Individuum das „*ens omnimodo determinatum*“. THOMAS: „*Individuum . . . est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*“ (Sum. th. I, 29, 4c). Nach DUNS SCOTUS ist die Individualität *(„haecceïtas“)* die „*entitas positiva*“.

THOMASIUS bestimmt: „*Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio numquam in alio eadem esse potest*“ (EUCKEN, Grundbegr. S. 187). CHR. WOLF: „*Individuum est, quod omnino determinatum est*“ (Ontol. § 227). „*Quicquid sensu percipimus, sive externo, sive interno aut imaginamur, id singulare quid est soletque individuum appellari*“ (Philos. rat. § 43). Nach J. EBERT ist Individuum „*ein wirkliches oder einzelnes Ding*“ (Vernunftl. § 8). PLATNER erklärt: „*Ein Individuum im engern Verstande ist ein Körper, welcher sich unsern Sinnen darstellt als ein besonderes, meistens auch durch Gestalt, Größe und Farbe bestimmtes Ganzes*“ (Philos. Aphor. I, § 215). „*Ein Individuum im weiteren Verstande ist . . . ein Teil eines gewissen allgemeinen materiellen Ganzen*“ (l. c. § 216). J. E. ERDMANN nennt Individuum „*ein geistiges Wesen, welches das natürliche Dasein hat, das man Leben nennt*“ (Gr. d. Psychol. § 13). C. H. WEISSE zählt das „*Individuum*“ zu den Kategorien des Maßes. Es ist ein „*Unteilbares, aber nicht Teilloses*“, „*bedingt durch sein Bestehen das Bestehen der Teile und wird umgekehrt durch die Teile bedingt*“. Es ist „*ein dialektisch aufgehobenes Quantum*“ (Grdz. d. Met. S. 216 ff.). ULRICI betont, „*daß den Exemplaren, wenigstens der höheren Tierarten und namentlich des Menschengeschlechts, ein ursprünglicher Keim der Individualität einwohnt, der zwar unter der Gesetzeskraft des Gattungsbegriffs steht und daher gemäß dem normativen Typus desselben sich entwickelt, aber ihn in und mit seiner Entwicklung zugleich modificiert*“ (Gott u. d. Natur S. 597). NÄGELI: „*In physiologischer Hinsicht ist dasjenige als individuell zu betrachten, was selbständig für sich leben kann*“ (Die Individual. in d. Nat. 1856). SCHUPPE erklärt: „*Das concret Wirkliche ist das Individuelle . . . Individuum ist etwas, was nicht etwa tatsächlich, sondern nach seinem Begriffe einzig ist, nur einmal da sein kann*“ (Log. S. 79 f.). „*Concretum oder Individuum ist . . . zunächst nur der von einer Qualität erfüllte Raum- und Zeitteil*“ (l. c. S. 80; vgl. S. 115).

Nach dem Pluralismus (s. d.) gibt es absolute Individuen. Der Pantheismus (s. d.) betont die Relativität, bezw. die Phänomenalität der Individuen als solcher. Nach SCHOPENHAUER ist jedes Individuum und dessen Lebenslauf „*nur ein kurzer Traum*“ des unendlichen Willens zum Leben (W. a. W. u. V. I. Bd., § 58). Nach LOTZE sind alle Seelen individuell verschieden (Kl. Schr. I, 242; Met. S. 379). Nach J. H. FICHTE wird der Geist Individuum

„durch eigene Tat, durch den ihn individualisierenden Trieb (Willen)“ (Psychol. I, 140). Nach E. v. HARTMANN sind die Individuen *„objectiv gesetzte Erscheinungen“*, *„gewollte Gedanken des Unbewußten oder bestimmte Willensacte desselben“* (Philos. d. Unbew.[3], S. 599). Nach A. DREWS ist die Realität des Individuums keine Substantialität. *„Der Kern des Individuums ist der Wille, aber dieser ist ebensogut zugleich auch Wille eines absoluten Wesens. Das Individuum ist Erscheinung, aber das Wesen dieser Erscheinung ist in allen Individuen identisch“* (Das Ich S. 316). Die Individuen sind *„dienende Glieder zur Verwirklichung des absoluten Zweckes“* (l. c. S. 320). — Die relative Selbständigkeit der Individuen betont O. CASPARI. Sie haben etwas relativ Undurchdringliches an sich, sind relativ autonom, bilden aber zusammen ein Weltsystem (*„Constitutionalismus“*, Zusammenh. d. Dinge S. 431 f.). L. W. STERN: *„Jedes Individuum ist etwas Singuläres, ein einzig dastehendes, nirgends und niemals sonst vorhandenes Gebilde. An ihm betätigen sich wohl gewisse Gesetzmäßigkeiten, in ihm verkörpern sich wohl gewisse Typen, aber es geht nicht restlos auf in diesen Gesetzmäßigkeiten und Typen; stets bleibt noch ein Plus, durch welches es sich von anderen Individuen unterscheidet, die den gleichen Gesetzen und Typen unterliegen. Und dieser letzte Wesenskern, der da bewirkt, daß das Individuum ein Dieses und ein Solches, allen anderen durchaus Heterogenes vorstellt; er ist in fachwissenschaftlichen Begriffen unausdrückbar, unclassificierbar, incommensurabel. In diesem Sinne ist das Individuum ein Grenzbegriff, dem die theoretische Forschung zwar zustreben, den sie aber nie erreichen kann; es ist, so könnte man sagen, die Asymptote der Wissenschaft“* (Üb. Psychol. d. individ. Differ. 1900, u. Beitr. zur Psychol. d. Aussage, I. H., S. 17).

Der historische Individualismus (s. d.) sieht in den großen Persönlichkeiten die eigentlichen Factoren der Geschichte. So z. B. CARLYLE, der die *„Heroen“* aufs höchste wertet (Heros and Hero Worship 1841). Der extreme Collectivismus wiederum betrachtet das Individuum als passives Glied der Gesellschaft, als Product der *„Umwelt“*, des *„Milieu“*. So besonders L. GUMPLOVICZ (Gr. d. Sociol. 1885; Der Rassenkampf 1883). Eine vermittelnde Richtung betont die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der Individuen, der großen Persönlichkeiten und der Masse, des Milieu (z. B. EUCKEN, Kampf u. ein. geist. Lebensinh. S. 278 f.). So bemerkt WUNDT: *„Überall wird der einzelne getragen von dem Gesamtgeiste, an dem er mit all seinem Vorstellen, Fühlen und Wollen teilnimmt. In den führenden Geistern aber . . . verdichtet sich der gesamte Proceß der zurückgelegten Entwicklung, um Wirkungen zu erzeugen, die nun dem Gesamtgeist neue Bahnen anweisen“* (Eth.[2], S. 491, 458 ff.). Das isolierte Individuum hat nie existiert (l. c. S. 453). — Am Milieu (s. d.) schafft das große Individuum selbst (LINDNER, Geschichtsphilos. S. 55). Die große Persönlichkeit sieht mehr, urteilt richtiger, fühlt tiefer, will kräftiger, ist origineller, idealistischer als die Masse (P. BARTH, Philos. d. Gesch. I, 222; GOLDFRIEDRICH, Ideenlehre S. 523 ff.). Vgl. Ding, Gesamtgeist, Individuation, Vielheit, Persönlichkeit.

Induction (*ἐπαγωγή*, inductio) heißt die Methode der Gewinnung allgemeiner Sätze durch (Inductions-) Schluß vom Besondern, Particulären aufs Generelle. Die Induction (*„inductive“* oder *„analytische“* Methode) dient zur Aufstellung von Gesetzen (s. d.) auf Grundlage der (exacten) Vergleichung einer Reihe von Fällen, mit Berücksichtigung der *„negativen Instanzen“* (s. d.), unter

Anwendung des *„Ausschlußverfahrens“* (s. d.) und ev. des Experiments, und mit Heraushebung des für eine Reihe von Erscheinungen Typischen, Regelmäßigen, Constanten. Voraussetzung jeder Induction ist die (durch Erfahrung erhärtete) Denkforderung, daß Gleiches (Identisches) sich unter gleichen Bedingungen gleich verhalte, d. h. daß die Dinge ihre Natur, ihre substantiale Wesenheit zu allen Zeiten und in allen Räumen bewahren, und damit auch ihre Wirkungsweise. Die Voraussetzung (Forderung) einer Gesetzmäßigkeit überhaupt liegt aller Induction zugrunde. Die Induction setzt sich zusammen aus vergleichender Beobachtung, Generalisation und Verification des Gefundenen. Da die Inductionen immer nur auf einer begrenzten Zahl von beobachteten Fällen beruhen, da ferner in die Beobachtung Fehler sich einschleichen, Factoren eines Geschehens übersehen werden können u. dgl., so kommt ihnen nur Wahrscheinlichkeit, niemals absolute, apodiktische Gewißheit zu. — Es gibt eine *„vollständige“* und eine *„unvollständige“* Induction (*„inductio completa, incompleta“*, erstere besonders in der Mathematik), eine naive, vage (*„inductio per enumerationem simplicem“*) und eine kritische, die negativen Instanzen berücksichtigende Induction.

Als Fortgang vom Einzelnen, Concreten zum Allgemeinen, Begrifflichen übt das inductive Verfahren bewußt schon SOKRATES: Er sucht *τοὺς τ᾽ ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* (Aristot., Met. XIII 4, 1078b 28); *ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον . . . οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές* (Xenoph., Memor. IV, 6, 13 ff.; vgl. III, 3, 9). PLATO bedient sich desselben Verfahrens, mit Hinzunahme der *ὑπόθεσις* (s. d.). ARISTOTELES definiert die Induction (*ἐπαγωγή*) als *ἡ ἀπὸ τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος* (Top. I 12, 105a 13). Der Inductionsschluß (s. d.) wird formuliert. Wissenschaftlich ist nur die vollständige Induction (*ἐπαγωγὴ διὰ πάντων*, Anal. pr. II 23, 68b 15). Den Wert der Induction kennen die Epikureer (vgl. GOMPERZ, Herculan. Stud. H. 1). Den Begriff der *„induction“* formuliert CICERO: *„Sunt . . . similitudines, quae ex pluribus collationibus perveniunt, quo volunt, hoc modo: Si tutor fidem praestare debet, si socius, si cui mandaris, si qui fiduciam acceperit, debet etiam procurator. Haec ex pluribus perveniens quo vult appellatur inductio, quae graece ἐπαγωγή nominatur, qua plurimum est usus in sermonibus Socrates“* (De invent. I, 61). *„Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensiones eius, quocum instituta est, quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur“* (l. c. I, 31, 51). Gegen die Berechtigung des inductiven Verfahrens treten die Skeptiker auf. Die Induction kann nicht alle Fälle berücksichtigen; berücksichtigt sie aber nur einige Fälle, so ist möglich, daß der Verallgemeinerung einige nicht berücksichtigte Fälle entgegentreten (SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrh. hypot. II, 15).

Eine Definition der *„inductio“* gibt BOËTHIUS: *„Inductio est oratio, per quam fit a particularibus ad universalia progressio“* (De differ. topic. II, 418). Nach THOMAS (und den Scholastikern überhaupt) wird in der *„inductio“* geschlossen das *„universale ex singularibus, quae sunt manifesta ad sensum“* (1 anal. 1 c). Unterschieden werden *„inductio completa“* und *„incompleta“* (1 anal. 1 d). Nach W. VON OCCAM ist die *„inductio“* eine *„a singularibus ad universale progressio“*, deren Regel lautet: *„Si omnes singulae alicuius propositionis sint verae, universalis est vera“* (PRANTL, G. d. L. III, 418 f.).

Erst in der neueren Zeit kommt das eigentliche (nicht bloß begrifflich-) inductive Verfahren zur Geltung. Eine Theorie der naturwissenschaftlichen Induction gibt (der auf PLATO sich beziehende) F. BACON, welcher das syllogistische (s. d.) Verfahren bekämpft, zugleich aber die echte, wissenschaftliche von der vag-empirischen Induction unterscheidet und auf eine wohlgeordnete *„Tafel der Instanzen"* hohen Wert legt. *„In logica . . . vulgari opera fere universa circa syllogismum consumitur. De inductione vero dialectici vix serio cogitasse videntur, levi mentione eam transmittentes et ad disputandi formulas properantes. At nos demonstrationem per syllogismum reicimus . . . Inductione per omnia et tam ad minores propositiones, quam ad maiores, utimur. Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit et operibus imminet ac fere immiscetur"* (Nov. Organ. distr. op. p. 4). *„Secundum nos axiomata continenter et gradatim excitantur, ut nonnisi postremo loco ad generalissima veniatur . . . At in forma ipsa quoque inductionis et iudicio, quod per eam fit, opus longe maximum movemus. Ea enim, de qua dialectici loquuntur, quae procedit per enumerationem simplicem, puerile quiddam est et precario concludit et pericula ab instantia contradictoria exponitur et consueta tantum intuetur; nec exitum reperit"* (ib.). *„Atqui opus est ad scientias inductionis forma tali, quae experientiam solvat et separet et per exclusiones ac reiectiones debitas necessario concludat"* (ib.). *„Spes est una in inductione vera"* (l. c. I, 14). *„Fiat instructio et coordinatio per tabulas inveniendi idoneas et bene dispositas"* (l. c. 102). *„De scientiis tum demum sperandum est, quando per scalam veram et per gradus continuos et non intermissos aut hiulcos a particularibus ascendetur ad axiomata minora et deinde ad media, alia aliis superiora, et postremo demum ad generalissima"* (l. c. 104). *„Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere; quod adhuc factum non est, nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad excutiendas definitiones et ideas hac certe forma inductionis aliquatenus utitur"* (l. c. 105).

Eine Definition der Induction gibt die Logik von Port-Royal: *„Inductio fit, cum ex rerum particularium notitia deducimur in cognitionem veritatis genericae"* (l. c. III, 19). HUME führt die Induction auf Gewohnheit zurück (Enquir. sct. IV, V). Nach REID fußt alle Induction auf dem Satze, daß gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben müssen (Inquir. II, sct. 24). Princip der Induction ist, *„that, in the phenomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances"*. Das ist ein Princip des *„common sense"* (s. d.) (Ess. on the Intell. Pow. of Man VI, ch. 4 f.). KANT schreibt dem durch Induction Gefundenen nur *„comparative Allgemeinheit"* zu (s. a priori, Erfahrung) (so auch O. LIEBMANN, Anal. d. Wirkl.[4], S. 235 u. a.). Auf die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit der Natur gründet die Induction G. E. SCHULZE: *„Haben wir . . . beobachtet, daß ein bejahendes oder verneinendes Merkmal vielen Einzeldingen einer Art zukomme, so sind wir in Rücksicht auf das vorausgesetzte gesetzmäßige Verfahren der Natur in der Verbindung gewisser Beschaffenheiten der wirklichen Dinge geneigt anzunehmen, dasselbe Merkmal werde auch in allen übrigen Einzeldingen der Art vorhanden sein, ob es gleich darin noch nicht wahrgenommen worden ist"* (Gr. d. allg. Log.[3], S. 180). BACHMANN betont: *„Die allgemeine Gesetzmäßigkeit des idealen und*

realen Seins ist . . . ein notwendiges Postulat unserer Vernunft, ohne welches unser wissenschaftliches Streben sich selbst vernichten würde" (Syst. d. Log. S. 326 ff.). Nach APELT ist die Induction formell ein disjunctiver Vernunftschluß. Sie gründet sich auf einen angeborenen Hang der Vernunft nach Einheit und Zusammenhang ihrer Erkenntnisse. Die Allgemeingültigkeit der inductionsmäßig gewonnenen Gesetze beruht auf apriorischen Principien (Theor. d. Induct. S. 17 ff.). Ähnlich WHEWELL, der die Induction auf „*fundamental ideas*" fundiert, welche das Denken in die Erfahrungen legt (Histor. of the Ind. Science 1840). Auf die Deduction führen die Induction zurück W. HAMILTON (Lect. on Log. I³, 319 f.), TRENDELENBURG (Log. Unters. II³, 363, 370 f.), LOTZE (Log. § 101 f.). — J. ST. MILL erblickt in der Induction das methodische Fundament alles Wissens (Log. I, 169). Sie ist „*diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schließen, daß dasjenige, was für einen besonderen Fall (oder Fälle) wahr ist, auch in allen Fällen wahr sein wird, welche jenem in irgend einer nachweisbaren Beziehung ähnlich sind*" (l. c. III, C. 2, § 1). Jede Induction läßt sich in der Form eines Syllogismus darstellen, dessen Obersatz unterdrückt ist und selbst eine Induction ist (l. c. III, S. 364). Die Induction beruht auf der „*natürlichen Neigung des Geistes, seine Erfahrungen zu generalisieren*" (l. c. S. 367). Die Voraussetzung, „*daß der Gang der Natur gleichförmig ist*", ist das Axiom der Induction, beruht selbst auf einer allgemeinsten Induction (l. c. S. 363 ff.). Nach JEVONS kommt den Inductionsurteilen nur Wahrscheinlichkeit zu, indem das inductive Denken nur ein Specialfall des Wahrscheinlichkeitsschlusses ist. Die „*imperfect induction*" „*merely unfolds the information contained in past observation or events; it merely renders explicit what was implicit in previous experience. It transmutes knowledge, but certainly does not create knowledge*" (Princ. of Science I, 168 f.); „*in inductive just as in deductive reasoning, the conclusion never passes beyond the premisses*" (l. c. I, 251). „*Nature is to us like an infinite ballot-box, the content of which are being continually drawn, ball after ball, and exhibited to us. Science is but the careful observation of the succession in which balls of various character usually present themselves; we register the combinations, notice those which seem to be excluded from occurrence, and from the proportional frequency of those which usually appear we infer the probable character of future drawing*" (l. c. I, 169; vgl. I, 292 ff.). Dagegen erklärt G. HEYMANS: „*Die Wahrscheinlichkeitstheorie ist ein für allemal außerstande, inductives Denken zu erklären, weil das nämliche Problem, welches dieses in sich birgt, auch in der . . . empirischen Anwendung jener enthalten ist. Denn hier, genau so wie dort, geht die Schlußfolgerung über das in den Prämissen Gegebene hinaus*" (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 290 ff.). Die Voraussetzung von der Unveränderlichkeit des Bestehenden liegt aller Induction zugrunde (l. c. S. 402 f.). Nach B. ERDMANN setzt die Induction voraus, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, und daß gleiche Ursachen gegeben sind (Log. I, 580 ff.). Der Grundsatz der Induction ist ein „*Postulat des Vorherwissens*" (l. c. S. 586), das sich in der Erfahrung bewährt hat (l. c. S. 587; vgl. S. 569 ff.). Nach E. v. HARTMANN hängt der Wert der Induction davon ab, „*daß wir eindeutig determinierende causale Beziehungen zu constatieren vermögen*" (Kategorienl. S. 298). Induction und Deduction reconstruieren reale Verhältnisse ideell, indem sie dieselben aus ihrer ideellen Implication reexplicieren (l. c. S. 307). Ihre eigenartige Bedeutung für das Erkennen liegt

„in dem leitenden Gesichtspunkt der Ausschließung des Widerspruchs“ (l. c. S. 308). HAGEMANN betont: *„Die Grundvoraussetzung für jede rationelle Induction ist die Gewißheit, daß* ***in der Natur,*** *dem eigentlichen Bereiche der Induction,* ***Gesetzmäßigkeit herrscht, und daß dieselben Gründe dieselben Folgen*** *bewirken“* (Log. u. Noet.[5], S. 103 f.). Nach SIGWART ist die Induction eine Umkehrung des Syllogismus (Log. II, 402 ff.). Nach WUNDT ist die elementare logische Form der Induction der *„Verbindungsschluß“* (Schluß der dritten Aristotel. Figur). Die inductive Methode sucht erstens *„durch eine mannigfach wechselnde Benutzung der analytischen und synthetischen Methode die Deutungen der Tatsachen zu beschränken“*. *„Zweitens nimmt sie eine einzelne Deutung, die sich ihr als möglich darbietet, hypothetisch als wirklich an, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen.“ „Als das Resultat einer Induction ergibt sich stets ein* ***allgemeiner Satz,*** *welcher die einzelnen Tatsachen der Erfahrung, die zu seiner Ableitung gedient haben, als specielle Fälle in sich enthält. Einen solchen Satz nennen wir ein* ***Gesetz.*** *Wie die Constanz der Objecte unserer Beobachtung die Bedingung ist für die Abstraction von Gattungsbegriffen, so ist die Regelmäßigkeit des Geschehens die Bedingung für die Induction von Gesetzen“* (Log. II, 22). Nach dem Grade der Allgemeinheit sind drei Stufen der Induction zu unterscheiden: *„1) Die Auffindung empirischer Gesetze, 2) die Verbindung einzelner empirischer Gesetze zu allgemeineren Erfahrungsgesetzen, und 3) die Ableitung von Causalgesetzen und die logische Begründung der Tatsachen“* (l. c. S. 23). Die allgemeine logische Regel der physikalischen Induction lautet: *„Unter den eine Erscheinung begleitenden Umständen sind diejenigen als wesentliche Bedingungen derselben anzusehen, deren Beseitigung die Erscheinung selber beseitigt, und deren quantitative Veränderung eine quantitative Veränderung der Erscheinung herbeiführt“* (l. c. S. 301). Nach SCHUPPE ist die Induction formal ein *„Syllogismus mit disjunctivem Obersatz“*. *„Vorausgesetzt ist dabei der Begriff der Causalität oder des Zusammengehörens, daß eine Erscheinung der notwendige Vorgänger oder Nachfolger oder Begleiter einer andern ist“* (Log. S. 53). H. COHEN bestimmt die Induction im Sinne der Hinführung auf die allgemeinen Gesetze der Causalität und des Systems (Log. S. 322). Vgl. C. GOERING, Krit. I, 391; E. DÜHRING, Log. S. 88; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I[4], 5; LIPPS, Gr. d. Seelenl. S. 452. Vgl. Methode, Axiom, Causalität, Gleichförmigkeit.

Inductionsschluß (inductiver Schluß) ist der Schluß vom Besondern aufs Allgemeine, vom Individuellen, Speciellen aufs Generelle, Typische, Gesetzmäßige. Was von einer Reihe von Fällen gilt, gilt von der ganzen Gattung dieser Fälle: $M_1, M_2, M_3 \ldots = P \mid M_1, M_2, M_3 \ldots = S \parallel$. Jedes $S = P$ (*„Unvollständige“* Induction). $M_1, M_2, M_3 = P \mid S = M_1, M_2, M_3$ $S = P$ (*„Vollständige“* Induction). — Der Inductionsschluß als ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. II, 23). Von den Epikureern wird er gewürdigt (s. Induction). Vgl. B. ERDMANN, Log. I, 564 ff. Unbewußte (s. d.) Inductionsschlüsse gibt es nach HELMHOLTZ (Phys. Opt. S. 602; Vortr. u. Red. I[4], 358 ff.; II[4], 233). Vgl. Induction, Object.

Inductiv (ἐπακτικῶς, ARISTOTELES, Phys. IV 3, 210 b 8): durch Induction (s. d.). Inductiver Schluß s. Inductionsschluß.

Inductives Verfahren s. Induction.

Ineinander: innerlich notwendig Verbundensein. Nach BENEKE sind uns das Ineinander und Durch-etwas, d. h. das Zusammensein in einem Dinge und das ursächliche Verhältnis nur gegeben in unserem eigenen Seelensein; wir übertragen es dann auf die Objectvorstellungen (Lehrb. d. Psychol.[3], § 149; Syst. d. Met. S. 165 ff.).

Inesse: Darinsein, Enthaltensein (BOËTHIUS, Comm. zur Isagog. p. 35, 44). *„Inesse"* = *„in tempore, in loco esse"* bei ABAELARD (vgl. PRANTL, G. d. L. II, 189). *„Inesse naturaliter"*, *„inesse per accidens, per se, primo"* bei THOMAS (Contr. gent. II, 6).

Inexistenz s. Intentional, Object.

Inexponibel s. Exponibel.

Infinit und indefinit s. Unendlich.

Influxus physicus: Einfluß eines Tätigen auf ein des Erleidens Fähiges, Übertragung der Tätigkeit von der Ursache auf die Wirkung. THOMAS: *„Id quod est in actu, agit in id, quod est in potentia, et huiusmodi actio dicitur influxus"* (Quodl. 3, 3, 7c). Das *„System des influxus physicus"* behauptet eine directe Wechselwirkung (s. d.) zwischen Leib und Seele. So die Scholastiker. Ferner DESCARTES, der aber die *„assistentia Dei"* (s. d.) zur Ergänzung seiner Theorie heranzieht. Am Influxus halten fest RÜDIGER, KNUTZEN, BAUMGARTEN, CRUSIUS, GÜNTHER, in modificierter Weise auch J. H. FICHTE u. a. — Gegner des Influxus sind die Occasionalisten (s. d.), SPINOZA, LEIBNIZ, der von der Influxustheorie bemerkt: *„C'est cacher le miracle sous des paroles, qui ne signifient, rien"* (Gerh. III, 354). Auch KANT ist Gegner der Theorie vom Übergehen des Zustandes der tätigen auf das leidende Ding. *„Et in hoc quidem consistit influxus physici πρῶτον ψεῦδος, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum existentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod, quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus"* (De mundi sens. sct. IV, § 17). Nach LOTZE gibt es kein Übergehen eines Einflusses von einem Dinge zum andern (Mikrok. III[2], 480). Vgl. Dualismus, Wechselwirkung, Harmonie, Causalität.

Informatio: Beformung, Stoffgestaltung durch die *„Form"* (s. d.) welche den Stoff zu einem besonderen Dinge macht: Scholastik (WILHELM VON CHAMPEAUX u. a.; vgl. PRANTL, G. d. L. II, 130).

Inhärenz (inhaerere, anhaften) heißt das Verhältnis der Accidentien (s. d.) zur Substanz (s. d.), der Eigenschaften zum Dinge. Die Accidentien *„inhärieren"* der Substanz, *„haften"* ihr an, sind von ihr *„getragen"*. Das Inhärenzverhältnis hat sein anschauliches Urbild im Verhältnisse der Erlebnisse, Zustände eines Ich zu diesem selbst. *„Inhaerere est existere in aliquo, ut in subiecto, a quo habet actualem dependentiam inhaesivam; accidens esse in subiecto per intimam praesentiam"* (GOCLEN, Lex. philos. p. 242 f.). Nach HUME gibt es keine Inhärenz; die Perceptionen bedürfen keines Trägers (Treat. sct. 5). KANT erklärt: *„Wenn man . . . diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. B. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt"* (Kr. d. r. Vern. S. 178). HERBART sieht im In-

härenzverhältnis einen Widerspruch (s. Ding). Nach SCHUPPE ist die Substanz (s. d.) das Inhärenzverhältnis selbst (Log. S. 33). Vgl. Ineinander.

Inhalt des Begriffs (Begriffsinhalt, s. d.) ist der Complex der durch den Begriff umspannten, fixierten Merkmale („*complexus notarum*"). Nach dem Inhalt unterscheidet man einfache und zusammengesetzte Begriffe. — ARISTOTELES spricht vom *ἐνυπάρχειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι* (Anal. post. I 4, 73a 35; Met. VII 10, 1034b 20 squ.). KANT erklärt: „*Ein jeder Begriff, als Teilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten*" und hat insofern einen Inhalt (Log. S. 147). FRIES: „*Die Teilvorstellungen, welche in einen Begriff gehören, machen seinen Inhalt oder seine intensive Größe aus*" (Syst. d. Log. S. 103). HERBART: „*Hat ein Begriff mehrere Merkmale, so heißen diese zusammengenommen sein Inhalt*" (Hauptp. d. Log. S. 106). Nach DROBISCH ist der Inhalt „*die Gesamtheit der in bestimmter Ordnung durch Determination miteinander verbundenen Merkmale*" (N. Darst. d. Log.[5], § 25). B. ERDMANN versteht unter dem „*Inhalt eines Gegenstandes*" „*die ihm eigene Gesamtheit der Merkmale*" (Log. I, 129), im weiteren Sinne den „*Inbegriff aller seiner möglichen Prädicate*" (ib.). Die Beziehung der Merkmale zum Gegenstande heißt „*logische Immanenz*" (ib.). Im Inhalt liegt das Wesen des Gegenstandes (l. c. S. 130). Vgl. Umfang.

Inhalt der Empfindung (*ἴδιον* bei ARISTOTELES, De an. II 6, 418a 11) s. Empfindung, Qualität.

Inhalt der Vorstellung ist der Inbegriff des wirklich Vorgestellten, Bewußten. Es ist, nach MEINONG, nicht der Gegenstand, sondern das, „*worin Vorstellungen verschiedener Gegenstände unbeschadet ihrer Übereinstimmung im Acte voneinander verschieden sind*" (Üb. Gegenst. höher. Ordn., Zeitschr. f. Psychol. 21. Bd., S. 188). Der Inhalt existiert, ist real, auch wenn der durch ihn vorgestellte Gegenstand nicht real ist (ib.). Vgl. Object, Transcendenz (TWARDOWSKY, UPHUES).

Inhalt des Bewußtseins (Bewußtseinsinhalt) s. Bewußtsein.

Inhalte, fundierte = Gestaltqualitäten (s. d.).

Inhaltsgefühle: vgl. LEHMANN, Hauptges. d. menschl. Gefühlsleb. S. 342 ff.

Inhaltslogik s. Logik.

Inhaltstheorien des Urteils s. Urteil.

Innen und außen (s. d.): zwei auch erkenntnistheoretisch-metaphysisch verwendete Begriffe. „*Innen*" = im Bewußtsein, „*außen*" = unabhängig vom Bewußtsein. „*Innen*" bezieht sich auch auf das Innere, das Eigensein eines Wesens.

Innensein: das innere, eigene oder An-sich-Sein eines Wesens. Vgl. An-sich. — „*Inneres Seelensein*" nennt BENEKE den Inbegriff psychischer Anlagen, Dispositionen u. dgl. (Lehrb. d. Psychol.[3], § 150).

Innenwelt (intramentale Welt) wird von der Außenwelt (s. d.) unterschieden und bedeutet: 1) den Inbegriff aller Bewußtseinsgebilde im Gegensatze zum Extramentalen (s. d.), 2) den Zusammenhang von subjectiv-psychischen Erlebnissen (Gefühle, Erinnerungs- und Phantasiebilder u. dgl.). Vgl. Object, Introjection.

Innere Beobachtung s. Beobachtung.

Innere Erfahrung, Wahrnehmung s. Erfahrung, Wahrnehmung.

Innerer Sinn s. Sinn.

Inneres s. Äußeres. Nach GOETHE gestaltet sich das Innere an dem Äußeren. *„Nichts ist drinnen, nichts ist draußen. Denn was innen, das ist außen.“* Gegen A. v. HALLERS: *„Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. Glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist“* betont Goethe, Natur sei *„alles mit einem Male“*, Kern und Schale. *„Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?“* (WW. II, 237; vgl. EUCKEN, Ges. Aufs. S. 73 ff.). HEGEL: *„Indem das Innere der Natur nichts anderes als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst“* (Naturphilos. S. 22).

Innere Sprachform s. Sprache.

Innere Wahrnehmung s. Wahrnehmung.

Innervation: Nervenerregung, Erregung eines Organs durch Nerven.

Innervationsempfindung (nerve-sensation): die Empfindung der Innervation (s. d.), die eine Componente der Bewegungsempfindungen (s. d.) bilden soll. So BAIN, HELMHOLTZ, WUNDT, MACH. Dagegen VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I[4], 291), ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol.[2], S. 51), W. JAMES (Princ. of Psychol. II, 493 ff.) u. a.

In-sich-sein *(„in se esse“)*: das Sein der Substanz (s. d.).

Inspiration: geistige Eingebung, innere Offenbarung, Begeisterung.

Instanz (*ἔνστασις*, instans, instantia): Einwand gegen ein Urteil, gegen einen (Inductions-) Schluß, Ausnahme von einem inductiv gewonnenen Gesetze (vgl. BACHMANN, Syst. d. Log. S. 337); Fall. — ARISTOTELES: *ἔνστασις δ' ἐστὶ πρότασις προτάσει ἐναντία* (Anal. prior. II, 28; II 26, 69a 37). Nach GOCLEN ist *„instans“ „propositio contraria propositioni propositae“* (Lex. philos. p. 245). — F. BACON unterscheidet dreierlei Instanzen bei der Induction (s. d.): *„instantiae positivae, negativae (exclusivae), praerogativae“* (die *„instantia crucis“* ist von besonderer Wichtigkeit) (Nov. Organ. II, 12 ff., 31 ff.). Eine ganze Reihe specieller Instanzen zählt Bacon auf. Vgl. J. ST. MILL, Log. I[10], p. 451 ff., 508 ff. Vgl. Methode, Praerogativ.

Instinct (instinctus, Antrieb) ist (subjectiv) eine Art des Triebes (s. d.), eine Regsamkeit des psychophysischen Organismus, die, ohne Bewußtsein (Wissen) des Endzieles, eine zweckmäßige Handlung (Bewegung) einleitet. Der Instinct beruht auf einer Anlage (s. d.) des Organismus, die als Product von Willens- und Triebbetätigungen früherer Generationen und der Vererbung jener aufzufassen ist. Die Instincthandlungen sind mehr als mechanisch, sie sind zwar nicht Object des Bewußtseins, aber doch Bewußtseinsfunctionen von geringer Klarheit, (generell) mechanisierte (s. d.) Willensvorgänge. Sie gehen von inneren Reizen, Impulsen aus, welche teilweise von außen ausgelöst werden. Die individuelle Erfahrung ist nicht ohne Einfluß auf die Modification der Instincte, die sich oft mit eigentlichen Trieb- oder Willenshandlungen verbinden. Neben den individuellen, selbstischen gibt es sociale Instincte.

Die Instincte gelten bald als unbewußte Intellect- und Willenshandlungen, bald als bloße Reflexbewegungen, sie werden bald einer universalen Vernunft

zugeschrieben, bald als Producte individueller Erfahrung und Gewohnheit, bald endlich als vererbte mechanisierte Triebe und Dispositionen betrachtet. — Im weitesten Sinne heißt *„Instinct"* die *„Spürkraft"* des Geistes.

Über die Instincte der Tiere handelt schon SENECA (Epist. 121). Vom *„instinctus naturae"* (Naturtrieb) sprechen die Scholastiker (vgl. THOMAS, Contr. gent III, 75). HERBERT VON CHERBURY betrachtet den *„instinctus naturalis"* als subjective Quelle teleologischer oder Wertbegriffe. *„Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam, cuiusmodi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum bonarum, malum, pulchrum, gratum etc. . . . per se etiam sine discursu conformantur"* (bei RITTER, Gesch. d. Philos. X, 406). SHAFTESBURY bemerkt: *„The world innate let us change it, if you will for instinct, and call instinct, that nature teaches, exclusive of art, culture or discipline"* (The Moral. III, 2). REID erklärt: *„By instinct, I mean a natural impulse to certain actions, without having any end in view, without deliberation, and very without any conception of what we do"* (On the act. pow. III, 2). Nach BILFINGER ist der *„instinctus naturalis" „species appetitus sensitivi et aversationis ea, quam sine conscientia sui concipimus"* (Diluc. § 292). KANT versteht unter Instinct *„ein gefühltes Bedürfnis, etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat"* (Relig. S. 28), *„die innere Nötigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt"* (Anthropol. I, § 78). Nach CHR. E. SCHMID ist der Instinct unerklärbar (Empir. Psychol. S. 387; vgl. S. 351). JACOB erklärt den Instinct als *„Erregbarkeit des Begehrungsvermögens durch das bloße Gefühl"* (Gr. d. empir. Psychol. § 223). Nach GEORGE ist der Instinct die *„Gesamtheit der Bewegungen, insofern sie durch den Affect bestimmt und geregelt werden"* (Lehrb. S. 171).

G. E. SCHULZE definiert: *„Ist mit dem Naturtriebe eine Vorstellung oder Ahnung dessen, was dem gefühlten Bedürfnisse abhilft, schon auf angeborene Art verbunden, so wird er Instinct genannt"* (Psych. Anthropol. S. 411). Nach ESCHENMAYER ist Instinct oder Trieb (s. d.) *„alles, was als innere Nötigung und Aufforderung in uns vorkommt"* (Psychol. S. 44). Nach BURDACH ist der Instinct unbewußte Äußerung der Lebenskraft, *„organische Selbsterhaltung in psychischer Form"* (Blick ins Leb. I, 206 f.). Nach SCHOPENHAUER ist der Instinct eine unbewußt-zweckmäßige Tätigkeit des Naturwillens (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 27). Die Instincthandlungen gehen aus einem inneren Trieb hervor, welcher aber *„seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, durch Motive erhält"* (Üb. d. Freih. d. Will. III). K. G. CARUS definiert den Instinct als die *„sich unbewußt einbildende oder abbildende Idee"* (Vergleich. Tierpsychol. 1866, S. 59 f.). Nach HANUSCH ist der Instinct *„das der unangenehmen Empfindung entsprechende Streben, sie selbst aufzuheben (zu negieren)"* (Handb. d. Erfahrungs-Seelenl. S. 49). Jede Art des Instincts ist eine besondere Weise des Strebens nach Lebenserhaltung (l. c. S. 50). Nach J. H. FICHTE ist der Instinct *„ein durch apriorisches und eben darum bewußtlos bleibendes Vorstellen geleiteter Trieb"* (Zur Seelenfr. S. 29), *„vernunftvolles, aber vorbewußtes Wollen"* (Psychol. II, 41; vgl. II, 22, 80 ff., 128 ff.). Ein System von Instincten liegt im Menschen schon vor dem Bewußtsein, als Quelle des Apriorischen, als das Apriorische selbst, bereit (l. c. II, 155; vgl. Anthropol. S. 471, 473). E. v. HARTMANN sieht im

Instincte ein bewußtes Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewußten Zweck (Philos. d. Unbew. I[10], 76). Nach CARNERI ist der Instinct *„ein Denken auf dem Standpunkt der bloßen Empfindung"*, unbewußtes Denken (Sittl. u. Darwin. S. 47). Er ist *„das Bewußtsein an sich in unterschiedsloser Objectivität"* (l. c. S. 51). Es gibt eine Anpassung, Selection, Vererbung der Instincte (l. c. S. 49). — VOLKMANN versteht unter dem Instinct *„jene organische Präformation, infolgederen ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittlung einer klar vortretenden Vorstellung in constanter Weise umsetzt"* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 438). Nach FROHSCHAMMER ist der Instinct *„die von Natur (Geburt) aus innewohnende Befähigung der lebendigen Wesen, ohne vorangehende Erfahrung und ohne Unterweisung das zu tun, was der Trieb . . . erfordert. Instinct ist lebendig gewordene und über das Individuum dem Raum und der Zeit nach hinausreichende teleologische Einrichtung des Tieres"*, *„noch unfreier Verstand"* (Monad. u. Weltphantas. S. 30). Nach A. DÖRING ist der Instinct *„der in der unbewußten Taxierung seines Vermögens, in der unbewußten Wahl der Mittel und der unbewußten Umgehung der Hindernisse unfehlbare und daher stets erfolgreiche Trieb"* (Philos. Güterlehre S. 190). O. SCHNEIDER: *„Instinct ist das psychische Streben nach Arterhaltung ohne Bewußtsein des Zweckes von diesem Streben"* (Der menschl. Wille S. 109). KREIBIG definiert die Instincte als *„das Willenscorrelat von Bewegungen, bei deren Zustandekommen der biologisch nützliche Zweck unbewußt bleibt, aber die Veranstaltung der Bewegungen und zum Teil auch die Wahl der Mittel mit Bewußtsein erfolgt"* (Werttheor. S. 76). Es gibt Instincte der Selbsterhaltung und solche der Arterhaltung (l. c. S. 77). Vgl. LOTZE, Medicin. Psychol. S. 534 ff.

Auf Gewohnheit und Erfahrung führt den Instinct HUME zurück (Treat. III, sct. 16). Die Vernunft (s. d.) ist ein wunderbarer *„Instinct"* unserer Seele, der uns von Vorstellung zu Vorstellung leitet (ib.). CONDILLAC bestimmt den Instinct als *„moi d'habitude"* (Trait. des anim. 5). Auf die Gewohnheit bezieht den Instinct RENOUVIER (Nouv. Monadol. p. 83). — Zur Erfahrung und Association bringt ER. DARWIN den Instinct in Beziehung (Zoonom.), zur Gewohnheit CUVIER. Auf vererbte Gewohnheiten führt die Instincte CH. DARWIN zurück (Entsteh. der Art. S. 217). Diese Gewohnheiten entstehen durch natürliche Zuchtwahl (ib.). H. SPENCER bezeichnet die Instincte als *„zusammengesetzte Reflextätigkeiten"* (Psychol. I, § 194, S. 451), Combinationen von Eindrücken, auf welche Combinationen von Zusammenziehungen folgen (l. c. S. 453). In den höheren Formen des Instincts besteht wahrscheinlich ein rudimentäres Bewußtsein (ib.). Die Instincte sind Producte wiederholter Associationstendenzen in den Generationen (l. c. § 196, S. 458 f.). Der Instinct ist *„eine Art von organisiertem Gedächtnis"* (l. c. § 199, S. 465). Nach PREYER ist der Instinct ein *„vererbtes Gedächtnis"* (Seel. d. Kind.[3], S. 186), nach EIMER eine *„vererbte Gewohnheitstätigkeit"* (Entsteh. d. Art. I, 240); vgl. G. H. SCHNEIDER (Der tier. Wille S. 146; Der menschl. Wille S. 68 f.). W. JAMES nennt den Instinct *„a mere excitomotor impulse, due to the preexistence of a certain ‚reflex arc' in the nerve-centres of the creature"* (Princ. of Psychol. II, 391). Der Instinct ist *„the faculty of acting in such a way as to produce certain ends, without foresight of the ends, and without previous education in the performance"* (l. c. II, 383; vgl. p. 385, 389: Variabilität des Instinctes). Nach ZIEHEN sind die Instincte *„sehr complicierte, aber . . . außerhalb des Vorstellungslebens sich voll-*

ziehende Reflexe" (Leitfad. d. physiol. Psychol.[2], S. 12). Viele Instincte sind aber „*automatische Acte*" (l. c. S. 13).

Nach FECHNER ist es wahrscheinlich, „*daß auch die Natur die instinctiven Fähigkeiten und Fertigkeiten ihrer Tiere erst erlernen mußte, mit Bewußtsein erlernen mußte, um sie nachher mit halbem Unbewußtsein anzuwenden*" (Zend. Av. I, 280). Auf Einübung, Vererbung und Mechanisierung des Eingeübten beruht der Instinct nach L. WILSER (Die Vererb. d. geist. Eigensch. S. 9), LEWES („*lapsing of intelligence*") ROMANES (Geist. Entwickl. S. 24), RIBOT („*conscience éteinte*", L'héréd. psychol.[5], p. 19), S. EXNER (Entwurf ein. physiol. Erkl. d. psych. Erschein. I), besonders nach WUNDT. Nach ihm sind die Instincthandlungen „*Bewegungen, die ursprünglich aus einfachen oder zusammengesetzten Willensacten hervorgegangen, dann aber während des individuellen Lebens oder im Laufe einer generellen Entwicklung vollständig oder teilweise mechanisiert worden sind*". Sie sind automatisch gewordene psychische Leistungen, die aber teilweise unter dem Einflusse von Motiven stehen. Sie sind das Resultat der Arbeit zahlloser Generationen. Der Vervollkommnung sind sie fähig. Durch Empfindungen und Gefühle werden sie ausgelöst; im Nervensystem sind fertige Dispositionen zu zweckmäßigen Bewegungen vorhanden (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 510 ff., 591, 594; Essays 8, S. 217; Vorles.[2], S. 422, 429, 437; Syst. d. Philos.[2], S. 590). Die Instincte sind „*Triebhandlungen*". „*Die physiologischen Ausgangspunkte der für die Instincte vornehmlich maßgebenden Empfindungen sind . . . die Nahrungs- und die Fortpflanzungsorgane. Demnach lassen sich wohl alle tierischen Instincte schließlich auf die beiden Klassen der Nahrungs- und der Fortpflanzungsinstincte zurückführen*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 338). „*Bei allen Instincten gehen die individuellen Triebhandlungen von äußeren oder inneren Empfindungsreizen aus. Die Handlungen selbst sind aber den Trieb- oder einfachen Willenshandlungen zuzurechnen, weil bestimmte Vorstellungen und Gefühle als einfache Motive ihnen vorausgehen und sie begleiten. Die zusammengesetzte, auf angeborener Anlage beruhende Beschaffenheit der Handlungen läßt sich hierbei nur aus generell erworbenen Eigenschaften des Nervensystems erklären, infolgederen auf gewisse Reize sofort und ohne individuelle Einübung angeborene Reflexmechanismen ausgelöst werden*" (l. c. S. 339). Es gibt individuelle und sociale Instincte (Eth.[2], S. 109). Ähnlich KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 340), W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 187 f.) u. a. Vgl. A. J. HAMLIN, An Attempt at a Psychol. of Instinct, Mind VI, 1897, p. 59 ff.; FOUILLÉE, L'Origine del' Instinct; JODL, Psychol. SULLY, Mind VI.

Die Ursprünglichkeit socialer Instincte (Triebe, Neigungen) betonen GROTIUS, BODIN, SHAFTESBURY, HUTCHESON, CLARKE, WOLLASTON, HUME, A. SMITH u. a. (vgl. Social). Vgl. Trieb.

Integration s. Evolution (H. SPENCER; vgl. Psychol. § 36 f.).

Intellect (intellectus): Verstand (s. d.), Vernunft (s. d.), Geist (s. d.), Denkkraft, Denkprincip, subjectiver Logos, vernünftiges Bewußtsein. Der Intellect ist nicht etwa ein besonderes Vermögen neben dem Willen (s. d. u. Voluntarismus), sondern dieser betätigt sich schon in ihm (als active Apperception, s. d.). Das Verhältnis des Intellects zur Sinnlichkeit, Erfahrung betreffend, vgl. Sensualismus, Empirismus, Rationalismus.

Die Lehre vom zweifachen Intellect (*νοῦς*) begründet ARISTOTELES. Es fußt diese auf der Unterscheidung von Stoff und Form, *δύναμις* (Potenz) und

ἐνέργεια (Wirklichkeit). Der „*passive*" Intellect (*νοῦς παθητικός*) ist die Einheit der Vernunftanlagen, der „*active*" Intellect aber die actuelle Verwirklichung dieser, zugleich die geistige Verwirklichungskraft (Wirklichkeit und Wirksamkeit). Der active Intellect ist bewußtmachende, formale Denkkraft, er gleicht dem Lichte, welches die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben macht (De an. III, 5). *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει . . ., ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖ, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς* (De an. III 5, 430a 10 squ.). Der erleidende Intellect ist vergänglich, der active aber unsterblich, „*trennbar*", „*rein*" (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια . . . καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*, ib.). Bezüglich der Natur des activen Intellects sowie seiner Stellung zum Individuum (ob individueller, ob universaler Geist) bestehen verschiedene Deutungen. THEOPHRAST rechnet ihn dem Menschen selbst zu, EUDEMUS leitet ihn aus Gott ab (Hinweis auf das *νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*, Aristot., De gen. et corr. II, 3) (Themist., Paraphr. de an. f. 91; Eth. Eudem. VII 14, 1248a 25; vgl. BRENTANO, Psychol. d. Aristot. S. 5 f.). — BRENTANO deutet den activen Intellect als bewußtlos wirkende Denkkraft (l. c. S. 73). SIEBECK erklärt: „*Wie das Licht das Sehen bedingt, so macht der tätige oder leidenslose νοῦς das bewußte Denken. Wie ein und dasselbe abwechselnd Dunkelheit und Licht ist, so ist der νοῦς bald bloße Möglichkeit des bewußten begrifflichen Denkens, bald tätige Wirklichkeit und Bewußtheit seiner Inhalte*" (Gesch. d. Psychol. I 2, 67 f.). Er ist mit einer Tafel zu vergleichen, die sich selbst beschreibt (l. c. S. 68, Hinweis auf das *γραμματεῖον*, De an. III, 4). Der passive Geist „*besteht in nichts anderem als darin, daß die Begriffe, die beim wirklichen Denken dem Bewußtsein aufleuchten, auch außerhalb dieses activen Verhaltens (als unbewußte Inhalte) in der Seele vorhanden sind, um je nach Umständen auf Anregung durch die äußern Eindrücke unter der Wirkung des ‚activen' Geistes beim Denken in Action zu treten*" (Aristot. S. 82). Nach BENDER verhält sich die passive Vernunft nicht passiv gegenüber der activen, die ihr nichts mitteilen kann als die formale Tätigkeit, sondern „*gegenüber der Mannigfaltigkeit der Bilder, welche die körperliche Welt in sie hineinwirft und die sie eben mit Hülfe der activen ordnen soll*" (M. u. M. S. 179). Nach ÜBERWEG-HEINZE wirkt der active *νοῦς*, direct oder vermöge des von ihm stammenden und den Dingen immanenten *νοητόν*, „*auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu actuellen*" (Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 261). Weitere Deutungen bei ZELLER, TRENDELENBURG, RENAN, RAVAISSON u. a.

ALEXANDER von APHRODISIAS sieht im *νοῦς ποιητικός* (der Terminus stammt von ihm) den göttlichen Geist, der den potentiellen Intellect des Menschen actualisiert (De an. I, f. 139b; vgl. 144). Im Menschen wird unterschieden: der *νοῦς ὑλικός* (*φυσικός*), der *νοῦς ἐπίκτητος* (*καθ' ἕξιν*), d. h. der auf Grund der Vernunftanlagen erworbene Intellect: *ὁ δὲ δυνάμει νοῦς ὃ ἔχοντες γινόμεθα . . . ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστιν· καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὑλικὸς ἐν πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις τὴν διαφορὰν ἔχων, καθόσον οἱ μὲν εἰσιν εὐφυέστεροι τῶν ἀνθρώπων οἱ δὲ ἀφυέστεροι . . . ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγιγνόμενος καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὢν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς*

ἀσκήσασί τε καὶ μαθοῦσιν (De an. I, f. 138a; vgl. 144b). Ähnlich lehrt THEMISTIUS. Bei den Scholastikern finden sich die Ausdrücke: *„intellectus agens (activus), separatus, patiens, possibilis, adeptus, receptus, acquisitus, infusus, appetitivus (= νοῦς ὀρεκτικός,* Aristot., Eth. Nic. VI 2, 1139b 4; THOMAS, Sum. th. I, 83, 3c), *„materialis, habitualis, actualis“* (vgl. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 438). ALFÂRÂBI spricht vom *„intellectus agens“, „illam (animam) in actum perducens“* (Font. quaest. 41). *„Ille intellectus, a materia separatus, post corporis mortem permanet“* (l. c. S. 21). Auch vom *„intellectus adeptus seu receptus“* ist die Rede (vgl. De intell. p. 52). AVICENNA unterscheidet *„intellectus infusus“* und *„adeptus“*. *„Adveniunt formae vel species intelligibiles in intellectu possibili duobus modis adventus: quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione et sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum, sicut intelligere vel assentire, quod totum est maius parte etc. (= angeborene, apriorische Urteilskraft, Evidenz der Denkgesetze). — Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa“* (De an. 8). Nach AVERROËS gibt es in allen Wesen nur einen (göttlichen) activen Intellect (*„unum in omnibus hominibus“*). *„Existimandum est in anima tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus . . . Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis“* (De an. f. 165a). Der potentielle Intellect ist *„une chose composée de la disposition, qui existe en nous, et d'un intellect, qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect, prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition“* (MUNK, Mél. p. 447). Der active Intellect formt den potentiellen zum erworbenen. Vgl. Unsterblichkeit, Averroismus.

Nach ALBERTUS MAGNUS ist der active Intellect keine *„virtus corporea“*, sondern eine *„virtus separata“* (De an. I, 2, 8). Der Intellect ist *„abstrahens“* und *„constituens“* (Sum. th. I, 60, 3). Durch eine *„illustratio“* werden die *„potentia intellectualia“ „actu intellecta“* (l. c. I, 15, 3). *„Anima rationalis duo in se habet: intellectum possibilem, quo homo coniungitur continuo et tempori, quod est sub se: et intellectum agentem, quo se habet ad illuminationes superiorum“* (l. c. II, 5). *„Intellectus possibilis in anima est, quo est omnia fieri“* (l. c. II, 77, 1). *„Intellectus adeptus est, quando anima adipiscitur intellectus rerum intelligibilium per principia prima scibilia“* (l. c. II, 93, 2). *„Intellectus agentis duplex est actus: unus in abstrahendo intelligibilia et dando eis esse intelligibilium secundum speciem intelligentis: alter est illustratio intellectus possibilis, ut resplendeant in ipso species intelligibilium“* (l. c. II, 14, 3). THOMAS versteht unter dem Intellect (*„intelligere quasi intus legere“*, Verit. 1, 12c; Sum. th. II, 8, 1) das (sinnliche und besonders das übersinnliche) Erkenntnisvermögen. Der Intellect ist Erfassung *„universalium et non singulorum“* (Contr. gent. I, 44). Der active Intellect ist *„operativus“* oder *„practicus“*, *„contemplativus“* oder *„speculativus“* oder *„theoreticus“* (Sum. th. I, 14). *„Quoniam nihil, quod est in potentia, reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necesse est in anima praeter intellectum possibilem, quo anima omne fieri potest, constituere intellectum agentem, quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere“* (Sum. th. I, 79, 3). Der *„intellectus agens“* ist *„separatus*

a corpore“ (De an. III). Er ist „*principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili . . . Intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam recipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti*“ (Quodl. 8, 2, 3c). „*Phantasmata — illuminantur ab intellectu agenti*“ (Sum. th. I, 85, 1). „*Phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut prosunt movere intellectum possibilem*“ (Contr. gent. II, 59). „*Cum intellectus agens sit virtus animae, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum*“ (Contr. gent., ib., gegen den Averroismus). Der „*intellectus adeptus*“ („*in actu*“) ist die actuelle Denkkraft (Sum. th. I, 79, 10c; Contr. gent. III, 42 f.). DUNS SCOTUS bestimmt: „*Modus intelligendi activus est ratio concipiendi, qua mediante intellectus rei proprietates significat, concipit vel apprehendit; modus autem intelligendi passivus est proprietas rei, prout ab intellectu apprehensa*“ (bei PRANTL, G. d. L. III, 216). WILHELM VON OCCAM erklärt: „*Intellectus procedit de potentia ad actum*“ (In l. sent. I, d. 3, qu. 5). „*Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa: quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima*“ (l. c. 2, qu. 25; vgl. STÖCKL II, 993).

GOCLEN bemerkt: „*Intellectus . . . possibilis et agens non sunt partes aut species animae intellectivae, sed modi et gradus eius secundum rationem differentes. Anima enim intellectiva, ut caret intelligibilibus et potentia est ad illa, dicitur possibilis: ut habet se ut materia. Cum vero singula facta est, habet alium modum seu gradum perfectiorem, et dicitur in actu primo seu habitu . . . Ac ut lumen facit potentia colores actu colores: ita intellectus agens facit potentia intelligibile actu intellectum*“ (Lex. philos. p. 249). Nach M. FICINUS ist das „*intelligere*“ ein „*ab intelligentia divina formari*“ (Theol. Plat. XII, 2). Nach MELANCHTHON ist der Intellect „*potentia mentis cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias, seu principia magnarum artium. Habens item actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat*“ (De an. p. 205b). Der Intellect hat drei „*actiones*“: „*apprehensio*“, „*compositio et divisio*“, „*discursus*“ (ib.). Der Satz: „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ ist falsch (l. c. p. 207b). HOBBES bringt den Intellect zur Sprache in Beziehung (De hom. 2). Nach SPINOZA ist der Intellect ein „*modus cogitandi*“ (Eth. I, prop. XXXI, dem.). Gott (s. d.) ist „*intellectus infinitus*“, der menschliche Geist ein Teil desselben („*mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*“, Eth. II, prop. XL, coroll.). „*Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa eiusque affectiones comprehendit*“ (Eth. II, prop. IV). Gegen LOCKES „*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ (Ess. II, ch. 1, § 5) erklärt LEIBNIZ: „*excipe: nisi intellectus*“ (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 2). „*On peut dire, que rien n'est dans l'entendement, qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même*“ (Gerh. VI, 488). CHR. WOLF versteht unter „*intellectus*“ die „*facultas res distincte repraesentandi*“ (Psychol. empir. § 275); ähnlich BILFINGER (Dilucid. § 272). „*Purus est intellectus, cuius definitio competit simpliciter, hoc est, qui ideas habet non nisi distinctas*“ (l. c. § 274).

KANT unterscheidet einen „*intellectus archetypus*“ (schöpferischen, göttlichen Intellect) und „*ectypus*“. Die Idee einer höchsten Intelligenz, von welcher die Dinge ihr Dasein haben, ist für uns notwendig, „*und so ist sehr natürlich, eine*

ihr correspondierende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei" (Krit. d. r. Vern. S 521, 537). Nach KRUG stammt Intellect von „*inter legere*", „*quoniam fit electio inter varias notas*", oder „*quoniam plures inter se diversae notae colliguntur*" (Fundam. S. 178 f.). A. BAIN versteht unter dem Intellect „*the thinking function of the mind*" (Sens. and Int.[3], p. 321). CARRIERE erklärt: „*Unsere Vernunftanlage entwickelt sich durch unsere Arbeit, das Denkvermögen verwirklicht sich, indem es denkt*" (Ästhet. I, 36). Als Product phylogenetisch erworbener und vererbter Erfahrungen faßt den Intellect H. SPENCER auf (vgl. auch RATZENHOFER, Posit. Eth. S. 41, 47). Der Intellect besteht, nach Spencer, in der „*Herstellung von Zusammenhängen zwischen Beziehungen im Organismus und Beziehungen in der Außenwelt*" (Psychol. I, § 173). Jeder Verstandsact ist „*eine Anpassung von inneren an äußere Beziehungen*" (l. c. § 174).

Eine voluntaristische (s. d.) Auffassung des Intellects hat SCHOPENHAUER. Nach ihm ist der Intellect nur „*Accidenz des Willens*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 30); der Wille ist „*Ursprung und Beherrscher*" des Intellects (l. c. C. 15). „*Der Intellect ist das secundäre Phänomen, der Organismus das Primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; der Wille ist metaphysisch: der Intellect ist, wie seine Objecte, bloße Erscheinung*" (l. c. C. 19). Er ist Willensproduct, „*Gehirnphänomen*". Nach NIETZSCHE u. a. dient der Intellect nur der Lebenserhaltung. Vgl. Species (COLLIER), Vernunft, Verstand, Denken.

Intellectuale Anschauung s. Anschauung.

Intellectualismus ist: 1) so viel wie Rationalismus (s. d.); 2) die besondere Wertung des Intellects (s. d.), des Erkennens, der Theorie vor dem Fühlen, Wollen und Handeln. Der ethische Intellectualismus leitet das Sittliche (s. d.) aus der Vernunft ab (KANT u. a.), hält (SOKRATES) die Tugend für ein Wissen. — Eine „*intellectualistische Ethik auf Grund voluntaristischer Psychologie*" lehrt R. GOLDSCHEID (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 77 ff.). Das Denken ist vom Wollen bedingt, „*aber darauf, daß unser im Unbewußten wurzelnder Wille immer mehr im Geiste unserer Gefühls- und Vorstellungselemente functioniert, darauf allein läuft all unsere ethische Arbeit aus*" (l. c. S. 79). Der metaphysische Intellectualismus hält das Logische, die Vernunft, Idee (s. d.), für das Wesen der Dinge. So HERAKLIT, PLATO, PLOTIN, SPINOZA, teilweise LEIBNIZ und J. G. FICHTE, HEGEL u. a. — Der psychologische Intellectualismus (= die intellectualistische Psychologie) betrachtet das Denken, Vorstellen als Grundkraft, Grundproceß der Seele, leitet alles Bewußtseinsgeschehen aus logischen oder Vorstellungs-(Empfindungs-)Vorgängen ab. So sagt z. B. THOMAS: „*intellectus altior et nobilior voluntate*" (Sum. th. I, 82, 3). SPINOZA erklärt: „*Idea primum est, quod humanae mentis esse constituit*" (Eth. II, prop. XL, dem.). Intellectualisten sind u. a. KANT, HEGEL (das Denken macht „*die innerste wesentliche Natur des Geistes aus*", Ästhet. I, 18), HERBART, die Associationspsychologen (s. d.). Unter „*willenspsychologischem Intellectualismus*" versteht H. SCHWARZ die Ansicht, alles Vorziehen und Verwerfen sei ein Urteilsact (Psychol. d. Will. S. 283). Vgl. Psychologie.

Intellectualität: intellectueller Charakter. SCHOPENHAUER betont (gegenüber KANT) die Intellectualität der Anschauung (s. d.).

Intellectuell (*νοερόν*, intellectualis): von der Natur des Intellects (s. d.),

geistig. Intellectuelle Gefühle: höhere, geistige Gefühle; logische oder Verstandes-Gefühle (ZIEHEN, Grdz. d. phys. Psychol.², S. 125; WUNDT, Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 521 ff. u. a.). Es gehören dazu (im engeren Sinne) das Gefühl der Wahrheit, des Zweifels, der Gewißheit u. s. w.

Intellectuelle Welt: κόσμος νοερός, geht nach JAMBLICHUS aus der intelligiblen (s. d.) Welt hervor, als Inbegriff der geistigen Kräfte. Nach PROKLUS gliedert sich die intellectuelle Welt nach der Siebenzahl (in sieben Hebdomaden; Theol. Plat. IV).

KANT definiert: „*Intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt*“ (Prolegom. § 34). Schon früher: „*Cognitio, quatenus subiecta est legibus intelligentiae, est intellectualis*“ (De mundi sensib. sct. II, § 3). Vgl. intelligibel.

Intellectuieren: vergeistigen, auf Begriffe erheben (vgl. KANT, Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 123).

Intelligenz (intelligentia): Einsicht, Erkenntniskraft, Vernünftigkeit, auch intelligentes Wesen („*Geist*“).

THOMAS versteht unter „*intelligentia*“ geistige, auch geistig-vernünftige Tätigkeit (Sum. th. I, 84, 4c; I, 10, 5c; „*intelligentia prima, secunda*“: I, 47, 1c; „*actualis*“: I, 93, 7 ad 3). „*Hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere.*“ Intelligenzen („*intelligentiae*“) werden die „*substantiae separatae*“, welche Engel sind, genannt (Sum. th. I, 79, 10). SPINOZA erklärt: „*Nulla . . . via rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iuvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur*“ (Eth. IV, app. V). KANT definiert: „*Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet*“ (De mundi sensib. sct. II, § 3). Als intelligibler Charakter (s. d.) ist der Mensch reine Intelligenz. Nach HILLEBRAND ist die Intelligenz „*die Seele in ihrem reinen Selbststreben nach der Wahrheit an und für sich*“ (Philos. d. Geist. I, 268 f.). Es gibt eine intuitive, apprehensive, comprehensive Intelligenz (l. c. S. 271). Nach WUNDT ist die Intelligenz „*die Gesamtsumme der bewußten und im logischen Denken ihren Abschluß findenden Geistestätigkeiten*“ (Essays 4, S. 98), die „*einheitliche Verbindung von Wollen und Vorstellen*“ (Log. II² 2, 17 f.).

Intelligibel (νοητός, intelligibilis): verständlich, denkbar; ferner: nur durch den Verstand, das Denken erfaßbar, übersinnlich, ideal.

PLATO hypostasiert die νοητά zu Ideen (s. d.). Nach ARISTOTELES ist alles Seiende wahrnehmbar (αἰσθητά) oder intelligibel (νοητά, De an. III 8, 431b 22). Die mathematischen Objecte z. B. sind νοητά (Met. VII 10, 1036a 3; vgl. I 8, 990a 31); ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν (De an. III 8, 432a 5). PHILO, PLOTIN, JAMBLICHUS, PROKLUS sprechen von einer „*intelligiblen Welt*“ (s. d.).

Nach BOËTHIUS ist „*intellectibile*“ „*quod unum atque idem per se in propria divinitate consistens nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur*“. AUGUSTINUS definiert: „*Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia . . . nominamus*“ (De magistro 39). Nach HUGO VON ST. VICTOR ist die Seele intelligibel, „*quod solo percipitur intellectu*“ (Erud. didasc. II, 3, 4). Nach THOMAS ist „*proprium*

obiectum intellectus ens intelligibile“ (Contr. gent. II, 98); „*per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia*“ (1 phys. 1a). Nach ZABARELLA wird „*intelligibilis*“ gebraucht „*pro eo, quod est, quod ipsum intelligi potest*“ und „*pro eo, quod intelligendi vim habet, ut intellectus agens agit, non quod ipse intelligatur, sed quod per ipsum alia intelligantur*“ (De mente ag. C. 4; vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 251). G. BRUNO erklärt: „*Quidquid cognoscitur intelligibile, per ideas cognoscitur*“ (De umbr. idear. p. 37). LEIBNIZ: „*Ce qui n'est qu'intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moi même*“ (Gerh. VI, 501). BERKELEY setzt intelligibel gleich dem „*im Geiste*“ (Princ. LXXXVI). KANT bestimmt: „*Quod . . . nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile*“ (De mundi sens. sct. II, § 3). „*Intelligibel . . . heißen Gegenstände, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können, und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann*“ (Prolegom. § 34). „*Bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben*“, Gegenstand einer intellectuellen Anschauung (s. d.) sein (Krit. d. r. Vern. S. 236 f.). Intelligibel ist an einem Sinnesobjecte das, „*was selbst nicht Erscheinung ist*“ (l. c. S. 432). Die „*intelligibilia*“ sind „*Noumena*“ (s. d.). Von dem Begriff intelligibler Gegenstände kann man keine Anwendung machen, „*weil man keine Art erkennen kann, wie sie gegeben werden sollten*“, „*und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntnis, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen*“ (l. c. S. 238 f.). Als freie Wesen versetzen wir uns in eine intelligible Welt (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 3. Abschn.). Vgl. Intelligible Welt.

Intelligible Welt (*κόσμος νοητός*, mundus intelligibilis): die nur durch den Intellect erfaßbare Welt, die geistig-übersinnliche Welt, Idealwelt, Vernunftwelt. PHILO bezeichnet so die Welt der Ideen (De mundi opif. 4). So auch PLOTIN, der ihre Einheit im Geiste (*νοῦς*) betont. Sie ist die Welt der Urbilder der Dinge, ist voll Leben (Enn. V, 9, 9), raumlos, allgegenwärtig (l. c. V, 9, 13), aber nicht außerhalb des Geistes, sondern in ihm als ein „*zweiter Gott*“ (l. c. V, 2, 3). Die Sinnenwelt ist ein Abglanz der Idealwelt; was in jener vielfältig ist, das ist hier zur Einheit verbunden (l. c. IV, 1). Das Intelligible ist der Geist in Ruhe, Einheit, Beharrlichkeit (*ἡσυχία ἑνότης, στάσις*, l. c. III, 9, 1). Nach PLUTARCH ist die intelligible Welt die Emanation (s. d.) des *ἕν*, der (zweiten) Einheit (s. d.). PROKLUS leitet aus den Henaden (s. d.) die Trias der intelligiblen (*νοητόν*), intelligibel-intellectuellen (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*) und intellectuellen Welt (*νοερόν*) ab (Theol. Plat. III, 24). Das Intelligible (die *οὐσία*) gliedert sich in drei Triaden: *πέρας, ἄπειρον μικτόν* (*ζωή*). (In jeder Triade: *πατήρ, δύναμις, νοῦς*.) Das Intelligibel-Intellectuelle gliedert sich gleichfalls triadisch (l. c. IV, 37; In Tim. 94). JOH. SCOTUS ERIUGENA unterscheidet von der vergänglichen Sinneswelt („*mundus sensibilis*“) die ewige, unvergängliche intelligible Welt („*mundus intelligibilis*“, De divis. nat. V, 18; V, 24). Vgl. Intellectuell, Intelligibel, Welt.

Intelligibler Charakter s. Charakter. Intelligibler Raum s. Raum.

Intension: Spannungsgrad. Gegensatz: Extension (Ausdehnung). Vgl. Intensität.

Intensität: Spannungsgrad, Stärke, Kraftgröße. Die psychische Intensität ist die Stärke von Empfindungen, Gefühlen und Strebungen, die Kraft, mit welcher sie sich einstellen und behaupten, verglichen mit der Kraft anderer psychischer Inhalte und in steter Beziehung zum Ich. Die Intensität des Reizes steht zu der des Reizes (s. d.) in bestimmter Beziehung (s. Webersches Gesetz).

Nach CHR. WOLF ist *„intensitas sive intensio"* *„quasi graduum multitudo"* (Ontolog. § 759). *„Intensive Größe"* nennt KANT *„diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann"*. Jede Realität in der Erscheinung hat intensive Größe, d. i. einen Grad (Krit. d. r. Vern. S. 164 f.). E. v. HARTMANN erblickt in der Intensität eine metaphysische Kategorie (s. d.), sie ist *„das Princip des Unlogischen selbst, das sich objectiv als Wollen oder Kraftäußerung, subjectiv als Empfindung darstellt"* (Kategorienlehre S. 68). Nach TEICHMÜLLER sind die Intensitätsunterschiede überall an die Zahl der qualitativen Elemente gebunden (N. Grundleg. S. 43).

Daß allzugroße Intensität der Empfindung den Organismus schädigt, betont schon ARISTOTELES: ἡ δὲ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολή, οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ σκληρῶν, ἀναιρεῖ τὸ ζῷον· παντὸς μὲν γὰρ ὑπερβολὴ αἰσθητοῦ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον (De an. III 13, 435b 13 squ.). — VOLKMANN definiert: *„Die Stärke der Empfindung ist die Quantität des Empfindens, d. h. die Energie, mit welcher der Inhalt der Empfindung zur Geltung gebracht wird: der Grad seines Bewußtwerdens"* (Lehrb. d. Psychol. I[4], 228). EBBINGHAUS: *„Intensitäten nennt man diejenigen Eigenschaften der Empfindungen, die von quantitativen Veränderungen der objectiven Reize abhängen, Qualitäten die übrigen Eigenschaften"* (Gr. d. Psychol. I, 422). Nach WUNDT ist die Qualität (s. d.) eines psychischen Elements (s. d.) immer in irgend einer Stärke gegeben. Jedes psychische Element besitzt *„einen bestimmten Intensitätsgrad, den man sich in einen beliebigen andern Intensitätsgrad des nämlichen qualitativen Elements durch stetige Abstufung übergeführt denken kann. Hierbei ist aber eine solche Abstufung immer nur nach zwei Richtungen möglich, deren eine wir als Zunahme, und deren andere wir als Abnahme an Intensität bezeichnen."* *„Die Intensitätsgrade jedes psychischen Elementes bilden ein geradliniges Continuum. Die Endpunkte dieses Continuums nennen wir bei den Empfindungen Minimal- und Maximalempfindung, bei den Gefühlen Minimal- und Maximalgefühl"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 37 f.; vgl. S. 305 ff.; Grdz. d. physiol. Psychol. I[5], 340 ff.). Nach KÜLPE ist Intensität *„diejenige Eigenschaft der Empfindung, vermöge deren wir sie in bezug auf den Grad ihrer Lebhaftigkeit mit anderen zu vergleichen imstande sind"* (Gr. d. Psychol. S. 31). Nach R. AVENARIUS ist die Intensität eines Aussageinhalts (E, s. d.) abhängig von der Größe der *„Schwankung"* (s. d.) im *„System C"* (Krit. d. r. Erfahr. II, 19). Eine neue Theorie der Intensität stellt F. BRENTANO auf. Unter Intensität versteht er das *„Maß von Dichtigkeit"* in der scheinbar continuierlichen Erfüllung eines Sinnesraums. Eine maximal-intensive Empfindung ist eine Empfindung, welche ihren *„Sinnesraum"* in der Ausdehnung, in welcher sie als ausgedehnt erscheint, lückenlos erfüllt. Bei sinnlichen Inhalten ist die Intensität des Empfindens

und Vorstellens nichts als die Intensität des Empfundenen und Vorgestellten, bei nicht sinnlichen Inhalten hat das Vorstellen, Urteilen, die Gemütstätigkeit (Fühlen und Wollen) keine Intensität (Zur Lehre von d. Empfind., Bericht üb. d. III. international. Congr. f. Psychol. 1897, S. A., S. 9 ff.). Teilweise Einwände gegen diese Theorie bei CHR. EHRENFELS (Die Intensit. d. Gefühle, Zeitschr. f. Psychol. XVI, 1898, S. 49 ff.). Nach R. WAHLE hat die Empfindung keine Intensität als Eigenschaft (Das Ganze d. Philos. S. 186 ff.). Meßbar ist nur *„jene physiologische Erregung, welche wir haben, wenn etwas Neues überhaupt eintritt“* (l. c. S. 193). Was man Intensität nennt, ist in Wahrheit ein Mehr oder Minder in einem Aggregate von einfachen Qualitäten (ib.).

Über die Intensität des Willens äußert sich EHRENFELS: *„Die Stärke des Willens ist ein dispositioneller oder potentieller, kein psychologisch actueller Begriff. Ein stärkerer Wille ist derjenige, welcher schwerer zum Wanken gebracht und besiegt werden kann“* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 23. Bd., S. 275). Ähnlich H. SCHWARZ (Psychol. d. Will. S. 43 f.). Vgl. BRADLEY, Mind N. S. IV.

Intensiv: Gegensatz zu *„extensiv“* (s. d.); von einer (großen) Intensität (s. d.). Intensive Größe s. Quantität. Intensive Zustände = die psychischen (s. d.) Zustände. Intensivität: der Charakter der Intensität, des Intensiven.

Intention: 1) Abzielen, Absicht (s. d.). Intentionalismus: Absichtstheorie (s. d.). Intentionalität: Absichtlichkeit (vgl. KANT, Krit. d. Urt. II, § 73). Bei BENTHAM u. a. bedeutet *„intentional“* = *„voluntary“* (Introduct. ch. 8, p. 137). Intentio bedeutet 2) nach scholastischer Weise die Repräsentation eines Objectes im Bewußtsein, das Gerichtetsein des Bewußtseins (der Vorstellung) auf das Object (s. d.), auch das Vorstellungsobject, das in der Vorstellung repräsentierte, vertretene Object, das (sinnliche oder begriffliche) *„Abbild“* desselben. Intentional heißt die Beziehung jedes Vorstellungsactes auf sein Object, vermöge deren dieses durch jenen vergegenwärtigt wird, ohne selbst im Bewußtsein gegeben zu sein. Intentionales Object ist der Gegenstand, sofern er durch die Vorstellung repräsentiert wird, der Gegenstand, der von der Vorstellung (dem Urteil) gemeint ist. Das *„ens (esse) intentionale“* ist das begriffliche, gedachte im Gegensatze zum realen Sein.

CICERO sagt von ARISTOXENUS, er betrachte die Seele als *„corporis quandam intentionem“* (Tusc. disp. I, 10, 20). Mit *„intentio“* wird das *„τόνος“* (s. Tonus) der Stoiker übersetzt, die Spannung, Erregung der Seele: *„Quid est aliud, quo animus noster agitetur? Quis est illi motus nisi intentio“* (SENECA, Natur. quaest. II, 4 u. 6). AUGUSTINUS bemerkt: *„Quod in ea re, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio“* (De trinit. XI, 2).

THOMAS setzt die *„intentio“* mitunter der *„similitudo“*, *„species“* (s. d.) gleich (4 sent. 44, 2, 1, 3c). *„Intentio animae“:* 4 phys. 17a. *„Intentio intellecta“* (intellectus, intelligibilis) ist *„id, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta“* (Contr. gent. IV, 11). *„Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in se ipso quandam intentionem rei intellectae“* (Contr. gent. I, 53; vgl. Sum. th. I, 85, 1 ad 4). *„Intentio prima“* ist der directe, *„intentio secunda“* der reflective Begriff, die reflective Erkenntnis (1 sent. 23, 1, 3c). *„Intentionalis“* wird im Gegensatz zu *„realis“* gebraucht. Nach HERVEUS NATALIS ist *„intentio“* 1) *„omne illud, quod per modum alicuius repraesen-*

tationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive sit species intelligibilis sive actus intellectus sive conceptus mentis", 2) „*quod se tenet ex parte rei intellectae, et hoc modo dicitur intentio res ipsa, quae intelligitur, in quantum in ipsam tenditur sicut in quoddam cognitum per actum intellectus.*" „*Prima intentio concretive et materialiter dicit illud, quod intelligitur. Quae conveniunt rebus secundum quod sunt obiective in intellectu, sicut est ‚abstractum' et ‚universale' et similia ista pertinent ad secundam intentionem*" (PRANTL, G. d. L. III, 265 f.). R. LULLUS: „*Intentio est similitudo in anima alicuius vel aliquorum naturaliter repraesentativa; est autem duplex, sc. prima et secunda. Prima est similitudo particularis vel singularis in anima correspondens termino primae impositionis . . . Secunda est similitudo in anima correspondens termino secundae impositionis vel primae in communi sumptae*" (Dial. introd., vgl. PRANTL III, 149). DURAND VON ST. POURÇAIN bestimmt: „*Esse intentionale potest dupliciter accipi. Uno modo prout distinguitur contra esse reale, et sic dicuntur habere esse intentionale illa, quae non sunt nisi per operationem intellectus, sicut genus et species et logicae intentiones*" (PRANTL, G. d. L. III, 293; vgl. III, 308). Nach GOCLEN ist „*intentio*" 1) „*actus mentis, quo tendit in obiectum*" („*intentio formalis*"), 2) „*obiectum in quod*" („*intentio obiectiva*") (Lex. philos. p. 253). „*Prima intentio formalis est actus intellectus directus, id est, quo obiectum suum percipit directe. Secunda intentio formalis est actus intellectus reflexus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus.*" „*Prima intentio obiectiva est omne id, quod per actum directum cognoscitur. Secunda intentio obiectiva est omne id, quod per actum reflexum intellectus cognoscitur*" (ib.). „*Scholastici ens intentionale appellant ens, quod sola intellectus conceptione et consideratione inest, seu ens, quod est intra animam per notiones — cui opponitur reale.*" „*Intentionales dicuntur species sensiles, quia obiecta materialia sensui repraesentant*" (l. c. p. 256; vgl. SUAREZ, De an. III, 1, 4). Es werden „*voces*" (Namen, s. d.) „*primae et secundae intentionis*" unterschieden. — Nach F. BRENTANO ist es das Charakteristische der psychischen (s. d.) Acte, ein intentionales Object (s. d.) zu haben. Den Intentionsbegriff (als „*Meinen*" u. dgl.) verwerten besonders UPHUES, H. SCHWARZ, HUSSERL („*intentionale Einheit*" = der identische Inhalt der Bedeutung gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse, Log. Unters. II, 97). Vgl. Object, Species, Wahrnehmung.

Intentional s. Intention. Intentionalität s. Intention.

Interesse (interesse, dabei sein): Teilnahme der Seele, des Ich, an etwas, willige Hingabe der Aufmerksamkeit an die Betrachtung eines Etwas, an die Beschäftigung damit. Subjectiv ist das Interesse ein gefühlsbetonter Wille zum Aufmerken, zum Bemerken, Wissen eines Etwas. Was in Beziehung zu diesem Willen, zu den Zwecken des Ich überhaupt steht, bildet den Gegenstand eines (actuellen oder potentiellen) Interesses, „*interessiert*" uns. Das Gefühl ist ein Moment des Interesses, sowohl Motiv als auch schon Anzeichen eines solchen. Interesse und Aufmerksamkeit (s. d.) stehen in Wechselbeziehung zueinander. Das Interesse weckt und fixiert die Aufmerksamkeit, es bedingt eine genauere Perception und Apperception und ein treueres, festeres Gedächtnis. Daher die Wichtigkeit des Interesses für die Pädagogik. Das praktische Interesse bezieht sich auf den Nutzen eines Etwas für die Lebenserhaltung, Lebens-

förderung des Ich *(„interessiert sein")*. Der ästhetische Zustand (s. Ästhetik) ist ein *„uninteressierter"* (ohne praktisches Interesse), aber nicht interesseloser; das Interesse haftet hier am Schauen allein, ohne Beziehung auf praktische Zwecke. Auch für die Sociologie (s. d.) hat der Begriff des Interesses (individuelle Interessen, Interessengemeinschaft) Wichtigkeit.

Die Bedeutung des Interesses für das Erkennen und Lernen betont schon CONDILLAC (Log. p. 8 ff.). Die Triebfeder aller socialen Handlungen erblickt im Interesse HELVETIUS: *„Si l'univers physique et soumis au loix du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt."* Er stellt den Begriff des *„wohlverstandenen"* Interesses *(„intérêt bien entendu")* auf (De l'espr. I, p. 87 ff.). GARVE definiert: *„Alles das interessiert uns, was uns durch den Eindruck des Wohlgefallens, den es auf uns macht, ohne unsern Vorsatz aufmerksam und nach der Fortsetzung und der Folge begierig erhält"* (Samml. einig. Abhandl. I, 215). *„Alles Wohlgefallen entspringt entweder aus dem, was unsere Kraft zu denken beschäftiget, oder aus dem, was unsere Empfindungen erweckt"* (ib.). Interessant sind *„alle die Gegenstände oder die Arten, sie vorzustellen, welche, ohne unsere freiwillige Anstrengung, vermöge des Wohlgefallens, das sie in uns erregen, sich unserer Aufmerksamkeit bemächtigen und dieselbe stetig machen"*, die Dinge also, welche uns *„nach ihren Vorstellungen begierig machen"* (l. c. S. 211 f.). KANT bestimmt: *„Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen"* (Krit. d. Urt. I, § 2). *„Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor"* (ib.). Das Schöne gefällt uninteressiert (s. Ästhetik). *„Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens . . . von Principien der Vernunft heißt ein Interesse"* (Grundleg. zur Met. d. Sitt. S. 35). *„Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird"* (l. c. S. 90). Das Interesse der Neigungen darf den sittlichen (s. d.) Willen nicht bestimmen. Nach HEGEL ist Interesse, *„daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande gekommen ist, das Moment der subjectiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält"* (Encykl. § 475). HERBART betont im Interesse das Moment der *„Selbsttätigkeit"* und dessen pädagogische Bedeutung (Umr. pädagog. Vorles. I, C. 4, § 71; vgl. C. 5, § 83). Nach VOLKMANN ist Interesse *„die Beziehung einer Vorstellung zu den herrschenden Vorstellungsmassen des Ich"* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 206). STEINTHAL versteht unter Interesse die *„Bereitwilligkeit einer Vorstellungsgruppe zu appercipierender Tätigkeit"* (Einleit. in d. Psychol. S. 330; vgl. G. A. LINDNER, Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 111). VISCHER versteht unter Interesse die *„auf einen Zweck gespannte Stimmung"* (Das Schöne u. d. Kunst[2], S. 38). Nach J. H. FICHTE ist Interesse die *„Richtung des schon bewußten Willens . . . auf irgend einen Vorstellungsinhalt"* (Psychol. I, 200). Nach EBBINGHAUS ist Interesse die Lust, *„die hervorgebracht wird durch das harmonische Zusammengehen eines gegenwärtig der Seele nahegelegten Eindrucks mit früher erworbenen, jetzt durch ihn geweckten Vorstellungen, durch das Entgegenkommen, das jener bei diesen findet"* (Gr. d. Psychol. I, 577). STUMPF definiert das Interesse als Lust an den Acten des Bemerkens selbst (Tonpsychol. II, 280). Nach H. SCHWARZ ist es *„ein Gefallen an bemerkten Gegenständen, das an sich stets von Lust be-*

gleitet wird, die aber durch entgegenstehende Unlust aufgehoben werden kann" (Psychol. d. Will. S. 85). Nach TH. KERRL ist Interesse „*Lust am Bemerken und Bemerkenwollen*" (Die Aufmerks. S. 64). E. ZELLER betont: „*Das Interesse ist das einzige naturgemäße Motiv des Handelns*" (Begr. u. Begründ. d. sittl. Gesetze 1883, S. 23). Nach RIBOT ist das Interesse das, „*ce qui tient l'esprit en éveil*" (Psychol. de l'attent. p. 49). Nach W. JERUSALEM ist das Interesse die „*Lust aus der Betätigung unseres intellectuellen Functionsbedürfnisses*" (Lehrb. d. Psychol.³, S. 161). RATZENHOFER spricht von einem angeborenen, inhärenten Interesse, das die Zwecke aller Lebensfunctionen, auch der socialen und sittlichen Handlungen bestimmt (Posit. Eth. S. 64 ff.). Vgl. JAMES, Princ. of Psychol. I, 284 ff.; II, 312 ff.

Intermundien (Metakosmien; *μετακόσμιον*, intermundium): Zwischenwelten, Raum zwischen den Welten, in welchem nach EPIKUR die Götter ein seliges Leben führen, unbeeinflußt vom irdischen Treiben. Sie wohnen *ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα* (Diog. L. X, 89; vgl. CICERO, De divin. II, 17, 40; LUCRETIUS CARUS, De rer. nat. II, 23, V, 146 squ.).

Interpolation nennt O. LIEBMANN das Verfahren, durch Denkzutaten den lückenhaften Wahrnehmungszusammenhang der Natur zu einem einheitlichen Zusammenhang zu machen (Die Klimax d. Theorien 1884).

Interpretation: Auslegung, Deutung von Tatsachen. „*Naturae interpres*", „*ars interpretandi*", „*interpretatio naturae*" bei F. BACON (Nov. Organ. I, 1; I, 28, 130). — Eine Deutung liegt schon in den Wahrnehmungen (s. d.).

Intersubjectiv ist das von den verschiedenen Subjecten gemeinsam Erlebte, Vorgefundene, Vorgestellte. Intrasubjectiv: im Subject, bewußtseinsimmanent. Vgl. Transcendenz.

Introjection: Hineinlegung, Übertragung *(„Projection")* des eigenen Ich, Subjectiven, der eigenen Lebendigkeit, Beseeltheit, des eigenen Fühlens und Wollens, des Innenseins auf Objecte der Außenwelt (s. Object) in und mit der Wahrnehmung derselben und in und mit dem Denken derselben nach Kategorien (s. d.). Die Introjection beruht psychologisch auf einem Proceß der Assimilation (s. d.), indem die Wahrnehmung des dem eigenen psychophysischen Ich Analogen die (nicht objectiv wahrgenommene, aber instinctiv reproducierte) „*Innerlichkeit*" des Ich (Vorstellung von dessen Fühlen und Streben) mit der Objectwahrnehmung zur Einheit verschmelzen läßt, so daß dieses nun unmittelbar (ohne Schluß) als ein ichartiges Wesen, Gegen-Ich, später als Kraftcentrum (s. d.) erscheint. Die Dinge (s. d.) sind hiernach „*Qualitätencomplexe*", *Introjectionsqualitäten*".

Schon HUME erklärt: „*Man beobachtet oft, daß der Geist große Neigung besitzt, sich selbst in die Gegenstände der Außenwelt zu projicieren*" (Treat. III, sct. 14, S. 226). Die Introjection berücksichtigen in verschiedenem Umfange SCHOPENHAUER, SCHLEIERMACHER, BENEKE, RITTER, ÜBERWEG (Syst. d. Log., § 39), LOTZE (Mikrok. III², 539), HORWICZ (Psychol. Analys. II 1, 145 ff.), NIETZSCHE, NOIRÉ (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 31 f., 169, 176), L. BUSSE, J. WOLFF, W. JERUSALEM, H. CORNELIUS (Einl. in d. Philos. S. 22), A. BIESE, A. H. LLOYD (Dynamic Idealism 1898), TEICHMÜLLER u. a. Vgl. Object, Kategorien, Kraft, Causalität, Urteil, Apperception (fundamentale).

Der Terminus *„Introjection“ („Einlegung“)* stammt von R. AVENARIUS (Menschl. Weltbegr. S. 25 ff., 27). Er versteht darunter die Tatsache, daß der Mensch in seine Mitmenschen *„Vorstellungen“* von Umgebungsbestandteilen als *„innere“* Zustände hineinlegt, wodurch eine Spaltung der natürlichen Einheit der empirischen Welt in *„Innen- und Außenwelt“*, *„Object und Subject“*, eine *„Verdoppelung“* der Welt erfolgt (l. c. S. 28 ff.). So wird die Wirklichkeit *„verfälscht“*. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Verfälschung durch die Introjection zu beseitigen, die Introjection zu eliminieren, zurückzunehmen (l. c. S. 77 ff.; vgl. S. 83 ff.). Durch *„Ausschaltung“* der Introjection und durch Ersetzung derselben durch die *„empiriokritische Principialcoordination“* (s. d.) wird der *„natürliche Weltbegriff“* restituiert (l. c. S. 93). Ein *„Innensein“* neben einem *„Äußeren“* gibt es hiernach nicht, ebenso keinen Gegensatz zwischen *„psychisch“* (s. d.) und *„physisch“*, nur einen Erfahrungsinhalt, bald *„absolut“*, bald *„relativ“* (s. d.) betrachtet. Die ursprüngliche, *„natürliche“* Annahme ist: *„Der Mitmensch ist Centralglied einer Principialcoordination, deren Gegenglied z. B. ein Baum, aber auch ‚Ich‘ sein kann“* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 147). Durch Introjection wird diese Annahme dahin verfälscht: *„Alle wahrgenommenen Umgebungsbestandteile — als ‚Wahrnehmungen‘ — sind nichts als ‚Vorstellungen in uns‘“* (l. c. S. 153). Das Wahrnehmungsobject wird in den aussagenden Menschen (bezw. in dessen Gehirn) hineinverlegt (ib.). *„Diese Introjection ist es, welche allgemein aus dem ‚Vor mir‘ ein ‚In mir‘ macht, aus dem ‚Vorgefundenen‘ ein ‚Vorgestelltes‘, aus dem ‚Bestandteil der (realen) Umgebung‘ einen ‚Bestandteil des (ideellen) Denkens‘, aus dem ‚Baum‘ mit seinen mechanischen Energien eine ‚Erscheinung‘ von jenem Stoff, aus welchem die Träume gewebt sind“* (l. c. S. 154). Diese Introjection beruht auf einem Fehlschluß (l. c. S. 157 ff.). So auch F. CARSTANJEN, R. WILLY, J. PETZOLDT, J. KODIS, W. HEINRICH u. a. Dagegen erklärt W. JERUSALEM, die (wohlverstandene) Introjection gehöre zum natürlichen Weltbegriff, indem jede Auffassung mitmenschlicher als mehr als mechanischer Bewegungen, als Äußerungen von Gedanken, Gefühlen, Willensimpulsen, schon eine Introjection voraussetzt. *„Ich muß mir im Innern des Menschen ein Kraftcentrum vorstellen, wenn ich seine Rede verstehen soll“* (Urteilsfunct. S. 244 f.). Seine eigene Theorie des Urteils (s. d.) bezeichnet Jerusalem als *„Introjectionstheorie“* (l. c. S. 244; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 170). Vgl. Psychisch.

Introspection: innere Beobachtung (s. d.), Beobachtung (Wahrnehmung) der eigenen psychischen Erlebnisse (*„introspective observation“* bei JAMES, Princ. d. Psychol. I, 185 ff.).

Intuition: Anschauung (s. d.), Schauen, besonders geistiges, denkendes Schauen. — Nach PLATO werden die Ideen (s. d.) in einem präexistentialen Leben geschaut (vgl. Anamnese). Nach ARISTOTELES besteht die Erkenntnis der letzten Principien, des Unvermittelten (der *ἄμεσα*) in einem sicheren Schauen. Vgl. Intellectuale Anschauung, Mystik, Contemplation.

Intuition, intellectuale, s. Anschauung (intellectuale).

Intuitionismus s. Ethik.

Intuitiv: anschaulich, durch Anschauung (s. d.). — WILHELM VON OCCAM definiert: *„Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum*

res sit vel non sit" (In l. sent., prooem., qu. 1). „*Virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva*" (bei PRANTL, G. d. L. III, 347). Nach ALBERT VON SACHSEN ist intuitiv jene Erkenntnis, „*qua aliquis apprehendit rem praesentem*" (l. c. IV, 61). — Intuitive Erkenntnis: die durch Anschauung gewonnene Erkenntnis, das anschauliche Wissen, auch die unmittelbare Erfassung des Wesens der Dinge, des Allgemeinen im Einzelnen, das speculative (s. d.) Wissen. So bei SPINOZA, nach welchem die „*scientia intuitiva*" die höchste Art der Erkenntnis (s. d.) ist. „*Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*" (Eth. II, prop. XL, schol. II). Die Intuition trifft immer das Wahre (l. c. prop. XLI), „*docet nos verum a falso distinguere*" (l. c. prop. XLII). LOCKE schreibt dem intuitiven Wissen höchste Evidenz zu; er meint das Wissen des unterscheidenden, vergleichenden Erkennens (Ess. IV, ch. 2, § 1). LEIBNIZ nennt eine Erkenntnis eine intuitive, wenn man die in einem Begriffe enthaltenen Teilbegriffe gleichzeitig denken kann (Erdm. p. 79 f.). Alle adäquaten Definitionen enthalten intuitive Vernunftwahrheiten (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 2). CHR. WOLF definiert: „*Cognitio, quae ipso idearum intuitu absolvitur, dicitur intuitiva*" (Psychol. empir. § 286). HUME versteht unter Intuition das „*Mit-einem-Blick-erfassen*" von Inhalten (Treat. III, sct. 1).

Involution: Einwicklung, Gegensatz zur Evolution (s. d.). Nach NICOLAUS CUSANUS ist „*involutio*" so viel wie „*complicatio*" (s. d.). LEIBNIZ betrachtet den Tod (s. d.) nur als eine Involution, eine Vereinfachung des Organismus (Monadol. 73). CHR. WOLF spricht von einer „*involutio praeteriti et futuri omniumque praesentium in idea sensuali*" (Psychol. rational. § 188). HERBART versteht unter Involution einer Vorstellungsreihe (s. d.) die Reproduction (s. d.) durch die letzte Vorstellung. So auch VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I[4], 460).

Involvieren (involvere): einhüllen, einschließen, z. B. der Folge in dem Grunde: Der Gedanke, Begriff des Grundes involviert den der Folge, die Setzung einer Wesenheit involviert die Setzung der Consequenzen aus dieser. „*Essentia involvit existentiam*" (bei der „*causa sui*", s. d.) (SPINOZA, Eth. I, def. I).

Joga s. Yoga.

Ionische Philosophen („*Physiker*", „*Physiologen*") haben das Gemeinsame, daß sie nach dem materialen Principe (s. d.) der Dinge forschen, und daß sie Hylozoisten (s. d.) sind. Zu ihnen gehören THALES, ANAXIMANDER, ANAXIMENES, HIPPON, DIOGENES VON APOLLONIA, IDAEUS VON HIMERA, HERAKLIT.

Irascibilität und Concupiscibilität (*θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν* bei PLATO, Republ. IV, 441 B; Tim. 77 B): Ausdrücke für die activ-wollende und die passiv-begehrliche Seelenfunction (ALCUIN, ALBERTUS MAGNUS, THOMAS u. a.).

Ironie (*εἴρων*, Spötter; *εἰρωνεία*, ARISTOTELES, Eth. Nic. II 7, 1108 a 22): Verstellung, spöttische Behauptung eines Etwas, dessen Gegenteil als wahr gemeint ist. Zum Zwecke der Aufzeigung der Unsinnigkeit von gegnerischen Behauptungen stellt sich SOKRATES in der Unterredung mit anderen als un-

wissend, aber als vom Wissen des andern überzeugt (Sokratische Ironie, vgl. Xenoph., Memorab. I, 3, 8). *„Socrates autem de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere. Ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimilatione, quam Graeci εἰρωνείαν vocant“* (CICERO, Acad. II, 15). Nach THOMAS ist *„ironia“* das Benehmen, *„per quam aliquis de se fingit minora“* (Sum. th. II. II, 113, 1 ob. 1). Nach PAULSEN ist Ironie *„der innere Habitus des Denkens und der Rede, der da entsteht, wo ein in Wahrheit Überlegener sich vor der scheinbaren und angenommenen Überlegenheit der Umgebung die Stellung des minderen Mannes gibt oder vielmehr diese ihm von der Umgebung zugewiesene Stellung annimmt und nun aus ihr heraus redet und handelt“* (H., Sch., M. S. 237). — Romantische Ironie ist das freie Schweben über allem, das sich Hinweg-setzen-können über alles sonst Gewertete, auch über das eigene Ich, die Stimmung, *„welche alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität“* (FR. SCHLEGEL in Reichardts *„Lyceum d. freien Künste“*, vgl. HAYM, Die romant. Schule 1870, S. 758 ff.). Die Schrankenlosigkeit des Ich, das geniale Spielen mit allem kommt so zum Ausdruck. Der Ironiebegriff, metaphysisch gefaßt, auch bei SOLGER. Nach HILLEBRAND stellt die Ironie *„den Ernst der unendlichen Beziehung des Endlichen in der Nichtigkeit des absolut Endlichen, also im Scheinwirklichen“* dar (Philos. d. Geist. I, 347). Vgl. VISCHER, Ästhet. § 202; SCHASLER, Das Reich der Ironie 1879.

Irradiation: Einstrahlung, Ausstrahlung, Fortpflanzung einer Reizung, Erregung auf die Umgebung der gereizten Stelle. Es gibt auch eine Irradiation der Gefühle.

Irritabilität: Reizbarkeit, Erregbarkeit, ist eine allgemeine Eigenschaft alles Organischen, des Protoplasmas überhaupt, dann besonders der Nerven. A. v. HALLER nennt die Fähigkeit des Muskels, durch Reize selbständig erregt zu werden, seine Irritabilität (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 185).

Irrtum (*ψεῦδος*, error) ist die Verwechselung des Falschen mit dem Wahren, irriges, unrichtiges, falsches Denken, das (und insofern es) als wahr gilt. Irrtümer beruhen auf Vorurteilen, Unvollkommenheiten der Sinne und des Gedächtnisses, Mangel an Urteilskraft und Schlußvermögen, Ungenauigkeit der Beobachtung und Reflexion, allgemein auf Übereilung, auf der Schwäche der Aufmerksamkeit und der zu geringen Energie des Denkwillens im Einzelfalle.

Psychologisch erklärt den Irrtum EPIKUR: *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται* (Diog. L. X, 50). — Die Scholastiker führen den Irrtum zum Teil auf die Freiheit (Übereilung) des Willens zurück, so DUNS SCOTUS, SUAREZ (Met. disp. IX, 2, 6). DESCARTES leitet den Irrtum aus der Willensfreiheit in Verbindung mit der Beschränktheit des Endlichen ab. Soweit der Mensch von Gott geschaffen ist, gibt es in ihm keinen Grund zu Irrtümern, *„sed quatenus etiam quodammodo de nihilo sive de non ente participo . . . non adeo mirum esse, quod fallar“*. Der Irrtum ist nicht *„quid reale quod a Deo dependeat“*, sondern ein *„defectus“*. Ich irre, *„ex eo quod facultas verum iudicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita“*. Der Irrtum ist nicht *„pura negatio, sed privatio, sive carentia cuiusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet“*. Die

Irrtümer hängen ab *„a duabus causis simul concurrentibus“*, *„nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate“*. Der Irrtum entspringt *„ex hoc uno quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo“* (Medit. IV). Wir irren *„cum, etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus iudicamus“* (Princ. philos. I, 33). *„Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus“* (l. c. I, 43; vgl. I, 6, 29, 31, 35, 36, 38, 42). HOBBES erklärt: *„Sensu et cogitatione erratur, quando ex praesenti imaginatione aliud imaginetur“* (De corp. C. 5, 1). Die Negativität des Irrtums betont SPINOZA. Der Irrtum liegt nicht in der Vorstellung, sondern im Mangel des richtigen Urteils. *„Atque hic, ut quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare: sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat“* (Eth. II, prop. XVII, schol.). *„Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur“* (Eth. II, prop. XXXIII). *„Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt“* (l. c. II, prop. XXXV). PASCAL betont die Irrtumsnotwendigkeit des Menschen: *„L'homme n'est ... qu'un sujet plein d'erreurs; rien ne lui montre la vérité; tout l'abuse. Les deux principes de vérité, la raison et le sens, outre qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences ... Les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fâcheuses. Ils mentent, se trompent à l'envie“* (Pens. IV, 8). Nach LOCKE liegt aller Irrtum nur im Urteil (Ess. II, ch. 32, § 1; vgl. ch. 33, § 9). Der Irrtum entsteht, indem unser Urteil dem zustimmt, was nicht wahr ist. Gründe dazu sind: Mangel an Beweisen; Mangel an Geschick, Beweise zu benutzen; Mangel an Willen dazu; falsches Abmessen der Wahrscheinlichkeit (l. c. IV, ch. 20, § 1). LEIBNIZ sieht im Irrtum eine Art *„Beraubung“* (privatio) (vgl. Theodic. I. B., § 32). Nach CHR. WOLF ist Irrtum *„ein falscher Wahn von der Wahrheit und Falschheit eines Urteils“* (Vern. Ged. I, § 396). *„Error est assensus propositioni falsae datus“* (Philos. rational. § 623). MENDELSSOHN erklärt: *„Wenn Unvermögen der oberen Seelenkräfte, Mangel des Verstandes oder der Vernunft, an der Unwahrheit schuld ist, nennen wir das Falsche in der Erkenntnis Irrtum“* (Morgenst. I, 3). Nach J. EBERT besteht der Irrtum in dem *„Mangel der Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen, die dadurch abgebildet werden“* (Vernunftlehre S. 129 f.). FEDER erklärt: *„Wir irren uns, wenn wir uns eine Sache anders vorstellen, als sie ist.“* *„Der Irrtum besteht also in der Verbindung dessen, was nach der Wahrheit nicht miteinander verbunden werden soll, oder in der Trennung dessen, was der Wahrheit nach beisammen ist, kurz in einem falschen Urteile“* (Log. u. Met. S. 158 f.). Es gibt *„unmittelbare“* und *„gefolgerte“* Irrtümer (l. c. S. 159; Ursachen der Irrtümer: S. 160 ff.). HUME leitet den Irrtum aus der Verwechselung ähnlicher Vorstellungen untereinander ab, aus leichten Associationsbeziehungen (Treat. IV, sct. 2; II, sct. 5).

KANT definiert: *„Das Gegenteil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrtum heißt. Ein irriges Urteil — denn Irrtum sowohl als Wahrheit ist nur im Urteile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt“* (Log. S. 76). *„Der Ent-*

stehungsgrund alles Irrtums wird . . . einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand oder, genauer zu reden, auf das Urteil gesucht werden müssen. Dieser Einfluß nämlich macht, daß wir im Urteilen bloß subjective Gründe für objective halten und folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln" (l. c. S. 77). Zum Irrtum „*verleitet uns unser eigener Hang, zu urteilen und zu entscheiden, wo wir wegen unserer Begrenztheit zu urteilen und zu entscheiden nicht vermögend sind*" (l. c. S. 78). In jedem irrigen Urteile muß etwas Wahres liegen (ib.). Man irrt, „*weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urteilt, daß dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewußt ist*". „*Irrtümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird*" (Unters. üb. d. Deutl. d. Grunds. 3, § 1—2). Nach FRIES ist Irrtum „*Gesetzwidrigkeit im Fürwahrhalten*". „*Aller Irrtum gehört also der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht der unmittelbaren Erkenntnis, er liegt im Urteilen.*" Jeder Irrtum beruht auf den Prämissen eines Wahrscheinlichkeitsschlusses (Syst d. Log. S. 448 ff.). G. E. SCHULZE bemerkt: „*Daß . . . der menschliche Verstand Irrtümer für Wahrheiten nimmt, rührt daraus her, daß er sich . . . durch Scheingründe, d. i. solche, welche nicht aus einer Erkenntnis der Sache, worüber von ihm geurteilt wird, sondern bloß aus den besonderen Zuständen der urteilenden Person herrühren, hintergehen läßt*" (Gr. d. allg. Log. S. 198). DESTUTT DE TRACY betrachtet als eine Irrtumsquelle „*l'imperfection de nos souvenirs*" (El. d'idéol. III, ch. 3). „*Toutes nos perceptions sont originairement justes et vraies; et l'erreur s'y introduit seulement à l'instant, où nous y admettons un élément, qui y est opposé, c'est-à-dire qui les dénature et les change, sans que nous nous en apercevions*" (l. c. IV, p. 17). Vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 215 ff.

Nach HAGEMANN ist der Irrtum „*ein falsches Urteil, welches für wahr, oder ein wahres Urteil, welches für falsch gehalten wird*". Der formelle Irrtum besteht „*in einem Urteil, welches durch bloß logisch unrichtiges Denken zustande gekommen ist*". Der materielle Irrtum besteht in dem Widerspruche des Urteilsinhaltes mit dem Gegenstande (Log. u. Noet.[5], S. 170 f.). Am Zustandekommen des Irrtums hat der Wille seinen Anteil. Der Wille bestimmt den Denkgeist zur Setzung eines falschen Urteils aus einem doppelten Grunde: „*Entweder liegt der Grund in der Beschränktheit des Erkennens unmittelbar, sofern der durch die Schwäche der Erkenntniskräfte ermöglichte Schein des Wahren zu einem falschen Urteile verleitet, oder mittelbar, sofern zunächst der Wille von Stimmungen, Neigungen, Leidenschaften beeinflußt und dadurch das Denken zum unrichtigen Urteilen bestimmt wird*" (l. c. S. 172 ff.). WUNDT erklärt die Irrtumsmöglichkeit aus der Freiheit der logischen Causalität (s. d.), welche darin besteht, „*daß bei ihr aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht notwendig gezogen werden muß, sondern daß es unserm Denken freisteht, ob es tätig sein will oder nicht*". Der Irrtum geht so aus einer „*unvollständigen Anwendung unserer Denkkraft*" hervor (Log. I[2], S. 625 ff.). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist der Irrtum „*entweder eine in Zeichen ausgedrückte Forderung für das Denken, die unvollziehbar ist, oder eine der Vergangenheit scheinbar ganz analoge Erwartung für die Zukunft, welche diese selbst nicht bestätigt*" (Gr. ein. Erk. S. 156). SCHUPPE betont: „*Die Definition des Irrtums kann . . . nicht die sein, daß er Nichtwirkliches für Wirkliches und umgekehrt ausgebe, sondern*

nur die, daß er in Wahrnehmungen und Urteilen bestehe, welche den individuellen Unterschieden der einzelnen Bewußtseine . . ., nicht dem gattungsmäßigen Wesen angehören" (Log. S. 171).

Nach NIETZSCHE sind unsere „*Wahrheiten*" (s. d.) nichts als eingewurzelte Irrtümer, die sich als nützlich, als arterhaltend erwiesen haben (WW. V, 110; XV, 268, 272 ff.). Die „*falschesten Urteile*", z. B. die synthetischen Urteile a priori, sind uns die unentbehrlichsten. „*Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil*" (WW. VII, 1, 4). Insofern der Irrtum lebenerhaltend, den Willen zur Macht fördernd ist, ist er ebenso wertvoll, ja wertvoller als die „*Wahrheit*" (WW. VII, 1, 1 ff.). Vgl. Wahrheit.

Isolation ist ein Verfahren, das darin besteht, jeden Teil eines zusammengesetzten Vorganges für sich rein in seiner Bedeutung zu bestimmen (vgl. P. VOLKMANN, Erk. Gr. d. Naturwiss. S. 70 ff.). Die isolierende Abstraction hebt bestimmte Teilinhalte von Vorstellungen gesondert heraus.

Indicativa (pars logicae): Urteilslehre, Analytik (s. d.) (vgl. THOMAS, Sum. th. II. II, 53, 4c).

K (s. auch C).

Kabbalâ (eig. „*Überlieferung*") heißt die vom Neuplatonismus (s. d.) beeinflußte, vom 9. bis 13. Jahrhundert ausgebildete jüdische Mystik (vgl. FRANCK, La cab. p. 353 ff.; JELLINEK, Beiträge zur Gesch. d. Kabbala, 1851). Die kabbalistischen Lehren befinden sich in den Büchern „*Jezirâ*" und „*Sohar*". Es wird eine Emanation (s. d.) der geistigen (intelligiblen) und materiellen Welten („*Aziluth, Beriâ, Jezirâ, Asiâ*") aus den zehn „*Sephiroth*" (s. d.) (deren Einheit der „*Adam Kadmon*", s. d., ist) und mit diesen aus dem Absoluten, dem „*Ensoph*" (s. d.), gelehrt. Mit der Kabbalâ beschäftigen sich auch REUCHLIN (De art. Cabb.), PICO VON MIRANDOLA, AGRIPPA, H. MORE u. a.

Kahlkopf (*φαλακρός*, calvus) ist der Name eines Trugschlusses, ähnlich dem „*acervus*" (s. d.).

Kalokagathie (*καλοκἀγαθία*): Schön-Güte, das schön-und-gut-Sein, die schöne, edle Sittlichkeit — das Ideal der Hellenen.

Kalpa heißt in der indischen Philosophie der zwischen einer Weltentstehung und einem Weltuntergang verstreichende Zeitraum.

Kältepunkte sind Hautstellen, die für Kälte besonders empfindlich sind (nach GOLDSCHEIDER, Arch. f. Physiol. 1885—87; Ges. Abhandl. 1898, I).

Kampf (Streit) ist nach HERAKLIT der Vater aller einzelnen Dinge (*πόλεμος πατὴρ πάντων*, Plut., Is. et Osir. 48). Der Kampf läßt aus der Einheit die Vielheit, Verschiedenheit hervorgehen; die Rückkehr zu jener, zum göttlichen Urfeuer, ist der Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8). — Nach CAMPANELLA stehen alle Dinge im Kampfe miteinander (De sensu rer. I, 5). HOBBES spricht vom „*bellum omnium contra omnes*" (s. Sociologie). Den (directen und indirecten) „*Kampf ums Dasein*" („*struggle for life*") aller Lebewesen lehrt CH. DARWIN (s. Evolution). Nach DU PREL besteht auch ein „*Daseinskampf*" zwischen den Himmelskörpern. ROLPH setzt an die Stelle des Kampfes ums Dasein den „*Kampf um Mehrerwerb*" (Biolog. Probleme 1884).

Ähnlich NIETZSCHE. Nach F. SCHULTZE ist der Kampf ums Dasein „*nur ein besonderer Ausdruck der allgemeinen Causalität*". „*Jeder sucht sich so weit zu erhalten, als seine ursächliche Kraft reicht, und wird so weit überwältigt, als die Kraft des Gegenstrebenden die des Strebenden überragt*" (Philos. der Naturwiss. II, 344). Vgl. Evolution, Selection, Dualismus.

Kanon (*κανών*): Richtmaß, Regel. *Κάνωνες* sind logische Regeln (PSELLUS, bei PRANTL, G. d. Log. II, 268). KANT versteht unter „*Kanon*" der reinen Vernunft den „*Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt*". „*So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte*" (Krit. d. r. Vern. S. 604 f.). FRIES versteht unter Kanon „*einen Inbegriff von Regeln, nach denen ein Erkenntnisvermögen . . . wirkt*". Die reine Logik ist „*ein Kanon des Verstandesgebrauchs*" (Syst. d. Log. S. 12 f.).

Kanonik (*κανονικόν*) nennt EPIKUR seine Logik (s. d.), die er der Dialektik gegenüberstellt und welche eine Lehre von den Normen (canones) der Erkenntnis und der Wahrheit (s. d.) sein soll. Das *κανονικόν* ist der erste Teil der Philosophie (Diog. L. X, 29; Cicero, Acad. II, 30; De finib. I, 7; Senec., Epist. 89). *Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (Diog. L. X, 30); *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει* (l. c. X, 30).

Kantianismus: die Philosophie KANTS. Sie besteht im Kriticismus (s. d.), in der Negierung apodiktischer, transcendenter Metaphysik (s. d.), in der Unterscheidung von Stoff und Form (s. d.) der Erkenntnis, in der Gegenüberstellung des a posteriori und a priori (s. d.), in der Betonung der Spontaneität (s. d.) des Denkens und des Zusammenwirkens von Begriff und Anschauung (s. d.), in der Behauptung der Apriorität und Subjectivität (s. d.) der Anschauungsformen (s. d.) und Kategorien (s. d.), der transcendentalen Idealität (nebst empirischer Realität, Objectivität) der Erkenntnisinhalte, des phänomenalen (s. d.) Charakters der Dinge, der Unmöglichkeit der Erkenntnis des „*Ding an sich*" (s. d.); ferner im ethischen Formalismus (s. d.) und Rigorismus (s. d.), in der Unterscheidung des empirischen und intelligiblen Charakters (s. d.); ferner in der Unterscheidung zwischen Wissen (s. d.) und Glauben, in der Anerkennung der Berechtigung von Postulaten (s. d.) der Vernunft, da, wo eine Erkenntnis nicht mehr möglich ist; ferner in der eigenartigen (formalistischen) Auffassung des Zweckes (s. d.) und des Ästhetischen (s. d.). Kantianer und Halb-Kantianer sind: J. SCHULTZ, L. H. JACOB, CHR. E. SCHMID, G. B. JÄSCHE, K. L. REINHOLD, SCHILLER, J. S. BECK, MAIMON, KRUG, FRIES, MAASS, KIESEWETTER, HOFFBAUER u. a. Von Kant beeinflußt sind sehr viele Philosophen. Der Neukantianismus lehnt sich teils ziemlich an Kants Lehren an, teils nähert er sich dem FICHTEschen Idealismus oder den HUMEschen Lehren (s. Neuhumismus). Zu den neueren Kantianern und Neukantianern gehören: J. B. MEYER, F. A. LANGE, HELMHOLTZ, E. ARNOLDT, H. COHEN, P. NATORP, K. VORLÄNDER, F. STAUDINGER, L. GOLDSCHMIDT, H. LORM, H. VAIHINGER, R. STAMMLER, W. TOBIAS, A. KRAUSE, A. STADLER, O. LIEBMANN, RENOUVIER, K. LASSWITZ, J. VOLKELT, W. WINDELBAND, FR. SCHULTZE, ROKITANSKY, A. CLASSEN, H. HERTZ, C. F. ZÖLLNER, die Theologen A. RITSCHL, A. LIPSIUS (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos.

IV², 215 ff.; vgl. auch „*Kantstudien*", hrsgegeb. von H. VAIHINGER. Vgl. Idealismus, Kriticismus.

Karma (eig. Tun, Werk): die sich verkörpernden, objectivierenden Wirkungen eines Wesens, die schicksalsgestaltende Kraft des Wesens (Verschulden und Verdienst). Das Karma bestimmt Örtlichkeit, Natur und Zukunft des neuen Wesens, das nach dem Tode eines andern entsteht (Buddhismus; vgl. T. W. RHYS DAVIDS, Der Buddhism., dtsch. S. 108).

Katalepsie (hypnotische) s. Hypnose.

Kataleptische Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) ist, nach den Stoikern, das Kriterium der Wahrheit (s. d.). Unter der *φαντασία καταληπτική* (von *κατάληψις*, Erfassung) verstehen die Stoiker die den Beifall (*συγκατάθεσις*, s. d.) erzwingende, uns zur Anerkennung, zur Fürwahrhaltung durch ihre Evidenz nötigende und so zugleich das Object erfassende, auf ein solches hinweisende Vorstellung. Während ZELLER (Philos. d. Griech. III³, 85) und HEINZE (Zur Erk. d. St. S. 27 ff.) die *φαντ. καταλ.* als eine den Erkennenden „*packende*" Vorstellung auffassen, meint R. HIRZEL (Untersuch. zu Cic. philos. Schrift II), der Verstand sei es, der die Vorstellung „*ergreife*". ÜBERWEG-HEINZE bestimmt die *φαντ. καταλ.* als „*die den Beifall erzwingende (oder die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende) Vorstellung*" (Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, S. 291). L. STEIN meint: „*Mit Zeller muß man annehmen, daß das καταληπτικόν ursprünglich einen activen Sinn hatte, daß der Tonus desselben zweifelsohne auf die διάνοια einwirkt. Anderseits muß man Hirzel wieder darin recht geben, daß die διάνοια sich unmöglich rein leidend verhalten kann*" (Psychol. d. Stoa II, 174). — *Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον* (Diog. L. VII, 1, 46). Die *φαντ. καταλ.* erzwingt unsere *συγκατάθεσις* (l. c. 51), sie entspringt aus der Wahrnehmung und dem Schließen (l. c. 52), sie ist klar (*ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική*) und *κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 257). Sie hat objectiven Charakter (*ὑπάρχον ἐστίν, ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν*, l. c. VII, 426). CICERO bemerkt: „*Zeno cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum inquiebat, huius modi est. Dein cum paulum digitos contraxerat, adsensus huius modi. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat*" (Acad. II, 145).

PHILO VON LARISSA glaubt, *ἀκατάληπτα* (unbegreiflich, nicht mit Sicherheit erkennbar) *εἶναι τὰ πράγματα* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 235). Nach ARKESILAOS (l. c. I, 233 squ.) und KARNEADES (Sext. Empir. adv. Math. VII, 416 squ.) kann die *φαντασία καταληπτική* nicht das Kriterium der Wahrheit sein. Vgl. Synkatathesis.

Katechetisch (*κατηχεῖν*, unterrichten) heißt die Unterrichtsmethode durch Frage und Antwort (= „*erotematisch*"). Das Sokratische Verfahren ist katechetisch.

Kategorematisch s. Synkategorematisch.

Kategorial s. Kategorien.

Kategorialfunction s. Kategorien.

Kategorien (*κατηγορίαι* von *κατηγορεῖν*, aussagen, „*praedicamenta*"): Aussagen, allgemeinste oder Grundaussagen über das Seiende, Grundbegriffe, Stammbegriffe, oberste Begriffe als Niederschlag von allgemeinsten Urteilen über das Seiende, Fundamentalbeurteilungen, Denkformen, Denksetzungen, Seinsarten. Die logischen Kategorien sind die allgemeinsten Begriffe, welche aus der denkenden Verarbeitung der Erfahrungsinhalte entspringen. Sie sind nicht direct aus der Erfahrung (den Empfindungen, Vorstellungen) abstrahiert, sondern haben in dieser nur ein „*Fundament*", d. h. die Erfahrung (das Gegebene) enthält Momente, die zur Setzung der Kategorien veranlassen, nötigen. Formal sind die Kategorien ein Product von Setzungen, Urteilen, ein Werk des beziehend-synthetischen Denkens. Aber sie sind nicht bloße Formbegriffe, sondern haben auch einen der (inneren) Anschauung entnommenen Inhalt, nämlich ein Verhalten des Ich, welches in und mit der Kategorie auf die Inhalte der äußeren Erfahrung übertragen, projiciert wird. Einheit, Identität, Beharrlichkeit (Substantialität), Wirken (Causalität) sind Bestimmungen, die nicht objectiv erlebt (empfunden), auch nicht aus „*angeborenen*" Begriffen stammen, auch nicht bloß formale Beziehungen des Denkens sind, sondern Bestimmungen, die das Ich ursprünglich nur bei und in sich selbst vorfindet und nach deren Analogie es die Wahrnehmungsobjecte beurteilt, dies aber nicht willkürlich, sondern psychologisch und logisch motiviert durch das äußere (erfahrbare) Verhalten der Objecte, das dem äußeren (sinnlich-physischen) Verhalten des Ich gleichartig ist. Die subjective Quelle der Kategorien ist also, in formaler und materialer Beziehung, das denkend-wollende Ich. Indem das Subject die Kategorien (primär nicht begrifflich, sondern in concreter, unreflectierter Weise) auf den Inhalt seiner Erlebnisse, auf das Immanente (s. d.), anwendet, meint es (implicite, in der Wissenschaft und im philosophischen Realismus explicite) die transcendente Gültigkeit der Grundbegriffe, d. h. es setzt, postuliert mit ihnen transcendente, nicht objectiv erlebbare Factoren der Objecte, es bereichert das Für-ein-Subject dieser um ein Eigen- und Für-sich-sein. Die Function der Kategorien (Kategorialfunctionen) sind also Herstellung von Einheit, Zusammenhang, Ordnung, Objectivität („*Objectivierung*") in den Erlebnissen und zugleich Setzung eines Transcendenten im Erkenntnisimmanenten („*Subjectivierung*", „*Hypostasierung*"). Insofern die Kategorien für jede mögliche Erfahrung notwendig Gültigkeit beanspruchen und insoweit sie nicht den Erfahrungsinhalten, sondern der Ichheit und dem Denken entspringen und in die Erlebnisse erst hineingelegt (introjiciert) werden, haben sie apriorischen (s. d.) Charakter. Insofern aber die Erfahrungsinhalte selbst den Anlaß zur Anwendung der Kategorien bieten und insoweit die Anwendbarkeit derselben beständig durch die Erfahrung erhärtet, erprobt wird, sind sie empirisch fundiert. — Die Urkategorie ist die „*Ichheit*". Ihr objectiver Reflex ist die „*Dingheit*" (s. d.). Sie enthält schon das „*Wirken*". Aus „*Ding*" und „*Wirken*" (Tun) gehen die Kategorien (und „*Postprädicamente*", s. d.) „*Substanz*" (Sein) mit „*Accidenzen*" (Eigenschaften, Zuständen), „*Causalität*", „*Kraft*", „*Zweck*" u. s. w. hervor. „*Ichheit*" und „*Dingheit*" explicieren sich in „*Einheit*" (Identität), „*Anderheit*" (Verschiedenheit), „*Vielheit*". Psychologische Kategorien sind Begriffe von allgemeinen psychischen Tätigkeiten und Zuständen. Ästhetische und ethische Kategorien sind Arten der Wertbegriffe (s. d.).

Die Kategorien werden betrachtet: 1) als Denkbestimmungen, die für das Seiende zugleich gelten; 2) als apriorisch-subjective, phänomenale Bestimmungen,

3) als empirisch-objective; 4) als empirisch-subjective Bestimmungen; 5) als bloß biologisch-wertvolle Begriffe. Also: rationaler, apriorischer Ursprung der Kategorien, Ursprung aus der äußeren, aus der inneren Erfahrung; aus dem Zusammenwirken von Denken und Erfahrung; subjective, objective (transcendente) Gültigkeit der Kategorien; Elimination derselben.

Das System des KANÂDA unterscheidet sechs Kategorien (padârthras): Substanz (dravja), Qualität (guna), Wirken (karma), Gemeinschaft (sâmanja), Unterschied (viceschna), *„Zueinandersein"* (samanâja). Die vorsokratischen Philosophen verwenden die Kategorien im objectiv-metaphysischen Sinne. Eine gewisse Verwandtschaft mit einer Kategorientafel weist die Pythagoreische Tafel der Gegensätze (s. d.) auf. Der erste, der die Begriffe auf Grundbegriffe zurückführt, ist PLATO. Er nennt sie *κοινὰ περὶ πάντων* (Theaet. 185 E), *μέγιστα γένη* (höchste Gattungen, Soph. 254 C, D). Es sind dies Sein (Seiendes, *ὄν*), Identität (*ταὐτόν*), Anderheit (*ἕτερον*), Veränderung (*κίνησις*), Beharrung (*στάσις*) (Soph. 254 C, D). *Κατηγορητέον („Ausgesagtes")* kommt Theaet. 167 A vor. — Der eigentliche Begründer der Kategorienlehre ist ARISTOTELES. Von grammatikalischen Gesichtspunkten (vgl. TRENDELENBURG, Gesch. d. Kategorienl. S. 209) geleitet, nennt er *κατηγορίαι, γένη τῶν κατηγοριῶν, σχήματα τῆς κατηγορίας τῶν ὄντων* die (objectiven) Grundaussagen über das Seiende, die allgemeinen Seinsweisen selbst, die obersten Gattungsbegriffe, denen alles Seiende sich unterordnen läßt. Er nimmt zunächst zehn Kategorien an: Substanz (*οὐσία*), Quantität (*ποσόν*), Qualität (*ποιόν*), Relation (*πρός τι*), Ort (*ποῦ*), Zeit (*ποτέ*), Lage (*κεῖσθαι*), Haben oder Verhalten (*ἔχειν*), Tun (*ποιεῖν*), Leiden (*πάσχειν*) (Top. I 9, 103 b 20 squ.; Categor. 4, 1 b 25). Auch eine Achtzahl von Kategorien (ohne *κεῖσθαι* und *ἔχειν*) kommt vor (Analyt. post. I 22, 83 a 21; 83 b 16; Phys. V 1, 225 b 6). Drei Kategorien (*οὐσίαι, πάθη, πρός τι*) werden aufgezählt Met. XIV 2, 1089 b 23. Auch stellt Aristoteles der *οὐσία* die übrigen Kategorien als *συμβεβηκότα* gegenüber (Analyt. post. I, 22). Die Kategorien haben ihr Correlat im Sein: *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει* (Met. V, 7). — STRATO betrachtet als oberste Kategorie die *οὐσία* (Prokl. in Tim. 242 E). Die Stoiker stellen vier Kategorien (*πρῶτα γένη, γενικώτατα*) auf: Substrat oder Substanz (*ὑποκείμενον*), Qualität (*ποιόν*), Verhalten (*πῶς ἔχον*), Relation (*πρός τί πως ἔχον*) (Simplic. in Cat. f. 16). Das *ὑποκείμενον* ist die oberste Kategorie. PLOTIN unterscheidet sinnliche und intelligible Kategorien, d. h. Kategorien, die für die sinnliche, und solche, die für die Idealwelt gelten; die intelligiblen Kategorien gelten für die sinnliche Welt nur *ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ* (Enn. VI, 1 ff.). Die *πρῶτα γένη τῶν νοητῶν* sind: *ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης, ἑτερότης* (Enn. VI, 1, 25; VI, 2, 7 ff.). In der Sinnenwelt gibt es *οὐσία, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις.*

Die Aristotelischen Kategorien *(„summa rerum genera")* werden bei BOËTHIUS, CLAUDIUS MAMERTINUS (De statu anim. I, 19), JOHANNES DAMASCENUS, ALCUIN, GERBERT, ANSELM u. a. aufgezählt: *„substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus"*. AUGUSTINUS nennt drei psychologische Kategorien: *„memoria, intellectus, voluntas"*, denen er *„esse, nosse, velle"* als Seinskategorien gegenüberstellt. Die sinnlichen Kategorien sind auf Gott nicht anwendbar. Gott (s. d.) ist *„sine qualitate bonum"*, *„sine quantitate"* u. s. w. (De trinit. V, 2). Auch JOH. SCOTUS ERIUGENA behauptet: *„Nulla categoria proprie Deum significare potest"* (De div. nat. I, 15). Alle Kategorien stehen zueinander in Beziehung. Die *οὐσία* ist die Grundlage aller anderen; einige

Kategorien sind zu jener *περίοχαι*, circumstantes, andere dagegen Accidenzen der *οὐσία* (l. c. I, 24; I, 27; I, 51; I, 54). Die Kategorien constituieren den Körper (s. d.), welcher demnach aus Unkörperlichem (durch den Logos) gebildet wird. *„Omnes . . . categoriae incorporales sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu — materiam visibilem efficiunt“* (l. c. I, 36). Nach ABAELARD kann Gott nicht kategorial bestimmt werden (Introd. ad theol. II, p. 1073). THOMAS erklärt: *„Modi . . . essendi proportionales sunt modis praedicandi“* (3 phys. 5i). Nach WILHELM VON OCCAM sind die Prädicamente *„termini primae intentionis“*. Es gibt ihrer drei: *„substantia, qualitas, respectus“* (In l. sent. I, d. 8). Eine Menge Prädicamente gibt es nach R. LULLUS.

LAURENTIUS VALLA zählt drei Kategorien auf: *„substantia, qualitas, actio“* (Dial. disp. I, 17). Zehn Kategorien kennt CAMPANELLA: *„substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia“* (vgl. TRENDELENBURG, Gesch. d. Kategorienl. S. 256). MELANCHTHON definiert: *„Praedicamenta sunt certi quidam ordines vocum inter se cognatarum.“* *„Praedicamentum est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo“* (Trendel., Gesch. d. Kategor. S. 253). Gegen die Aristotelische Kategorientafel erklären sich L. VIVES, PETRUS RAMUS, GASSENDI (De logicae origine, 8 f., opp. I).

F. BACON zählt als *„transcendentia“* (s. d.) auf: *„maius, minus, multum, paucum; idem, diversum; potentia, actus; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies; ens, non ens“* (De augm. scient. V, 4). Wie SPINOZA kennt LOCKE drei Kategorien: Substanz, modi, Relationen. Es sind zusammengesetzte Ideen, Producte der verbindenden Function des Denkens, deren Inhalt aus der Erfahrung stammt (Ess. II, ch. 12, § 3). LEIBNIZ zählt als *„cinq titres généraux“* auf: *„substances, quantités, qualités, actions ou passions, relations“* (Nouv. Ess. III, ch. 10, § 14). CRUSIUS nennt als die *„einfachsten Begriffe“*: Subsistenz, Irgendwo und Außereinander, Succession, Causalität, unräumliches Auseinander, Einheit, Verneinung, Darinnensein (Vernunftwahrh. § 102). Meist werden von den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts nur Substanz, Eigenschaft, Zustand, Verhältnis (Relation) aufgezählt (vgl. PLATNER, Philos. Aphor. I, § 515). — HUME betrachtet die Kategorien der Substanz (s. d.) und der Causalität (s. d.) als bloß subjective, pseudoempirische Begriffe, als Associations- und Phantasieproducte, beruhend auf Gewohnheit (s. d.) und Glauben (s. d.). Dagegen betont die schottische Schule den rationalen Ursprung und Wert der Grundbegriffe des Erkennens. Als Denkgebilde, die ungeachtet ihres subjectiven Ursprungs Objectivität setzen, betrachtet die Kategorien TETENS (der so schon KANT nahe kommt). *„Wenn wir zwei Dinge für einerlei halten, wenn wir sie in ursächlicher Verbindung denken . . ., so gibt es einen gewissen Actus des Denkens; und die gedachte Beziehung oder Verhältnis in uns ist etwas Subjectives, das wir den Objecten als etwas Objectives zuschreiben und das aus der Denkung entspringt.“* *„Diese Actus des Denkens sind die ersten ursprünglichen Verhältnisbegriffe“* (Philos. Vers. I, 303; vgl. LAMBERT, Neues Organ.).

Eine ganz neue Kategorienlehre begründet KANT. Er leitet sie aus der Gesetzmäßigkeit des Denkens, aus der *„reinen Vernunft“* (s. d.), aus der Denktätigkeit, als Formen (s. d.) dieser, ab; nicht sind sie Abstractionen aus dem Erfahrungsinhalt, sondern sie sind etwas die Erfahrung Formendes, Gestaltendes, Constituierendes, Bedingendes, sie sind a priori (s. d.), transcendental (s. d.), nicht als Begriffe angeboren (s. d.), gehen aber aller möglichen Erfahrung

logisch voran, d. h. sie gelten notwendig und allgemein-gewiß im vorhinein für jede Erfahrung, weil sie eben die Formen unseres Denkens und damit auch alles Gedachten, Erkannten sind. Sie machen (actuale, geordnete) Erfahrung erst möglich, setzen erst Einheit und gesetzmäßigen Zusammenhang in den Erfahrungsinhalten. Das ist ihre Function; sie dienen nur der Anwendung auf Erfahrungsinhalte, nicht auf Dinge an sich, sind also nur *„subjectiv“* (d. h. nicht-transcendent). Schon in seiner vorkritischen Periode bestimmt Kant die Kategorien als *„reine Verstandesbegriffe.“* *„Cum . . . in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Huius generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum numquam seu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt“* (De mund. sensib. sct. II, § 8). — Zur Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung bedarf es einer einheitsetzenden Synthese. *„Diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.“* *„Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff,“* die Kategorie (Krit. d. r. Vern. S. 95). Sie ist also der Begriff eines Denkactes bezw. dessen Productes, der Synthese, der Einheitsform. Nun ist aber nach Kant die Einheitsfunction im Anschauen dieselbe Function, *„welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt“* (ib.). *„Auf diese Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es . . . logische Functionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen“* (l. c. S. 96). Es gibt zwölf Kategorien, die in vier Klassen zu bringen sind:

Kategorientafel (Kr. d. r. Vern. S. 96):

Es gibt Kategorien

1) der Quantität:
Einheit
Vielheit
Allheit

2) der Qualität:
Realität
Negation
Limitation

3) der Relation:
Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens)
Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
Gemeinschaft (Wechselwirkung)

4) der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Notwendigkeit — Zufälligkeit.

Das sind die *„ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand a priori in sich*

enthält, und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object denken kann". Die Einteilung ist *„systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urteilen*" (l. c. S. 97). Die Kategorien sind *„die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes*" (ib.). Zu ihnen kommen noch die *„Prädicabilien*" (s. d.), *„reine, aber abgeleitete*" Verstandesbegriffe (Kraft, Handlung, Leiden, Widerstand, Veränderung u. s. w.) (l. c. S. 98). Die Kategorientafel zerfällt in zwei Abteilungen, *„deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als der empirischen), die zweite aber auf die Existenz der Gegenstände (entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand) gerichtet ist*". Die erste Klasse ist die der *„mathematischen*", die zweite die der *„dynamischen*" Kategorien (l. c. S. 99). Eine *„artige*" Betrachtung ist es, *„daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei, sind . . . Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt*" (ib.). Die Kategorien (Prädicamente) sind *„Denkformen*" für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, sie sind für sich von den Formen der Sinnlichkeit (s. d.) nicht abhängig (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 112). Sie sind synthetische *„Functionen*" (l. c. S. 116), *„Gedankenformen*" (Krit. d. r. Vern. S. 671), *„reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten*" (l. c. S. 129). Sie gelten a priori, notwendig, für alle Erfahrung, bestimmen diese a priori gesetzmäßig. Die Berechtigung *(„Möglichkeit")* dazu und die Möglichkeit der Beziehung dieser subjectiv-formalen Begriffe auf Objecte zeigt die *„transcendentale Deduction*" (s. d.) der Kategorien (l. c. S. 107 ff.). Die objective Gültigkeit der Kategorien beruht eben darauf, *„daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei*". Sie sind Bedingungen der Erfahrung. Ohne sie kann nichts Object der Erfahrung sein, nur vermittelst ihrer kann ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden (l. c. S. 109 f.). Zuletzt liegt die Notwendigkeit der Kategorien in der *„Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen, auf die ursprüngliche Apperception* (s. d.) *haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann*". Diese Identität (s. d.) muß in die Synthesis der Erscheinungen hineinkommen, und deshalb sind *„die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß sein muß, d. h. die Erscheinungen stehen unter notwendigen Gesetzen*" (l. c. S. 124 f.) Der reine Verstand ist in den Kategorien *„das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen*". Der Verstand zeigt in seinen Synthesen seine *„Spontaneität*" (s. d.) (l. c. S. 662 ff.). Warum diese gerade zwölf Kategorien hervorbringt, können wir nicht wissen (l. c. S. 668). — Die Kategorien verschaffen nur Erkenntnis, wenn sie auf (mögliche) Anschauungen angewandt werden; sie haben keinen Gebrauch als nur für *„Gegenstände möglicher Erfahrung*" (l. c. S. 668 f.). Sie haben *„keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden sollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können*" (Prolegom. § 30). Ihr Gebrauch ist

ein immanenter (s. d.) (WW. IV, 76). *„Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen“* (l. c. S. 670). Was der Verstand *„aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen“*, das hat er *„dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch“*. Abgesehen von der Anschauung, sind die Kategorien *„ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes“* (l. c. S. 224). *„Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.“* *„Daher können wir auch keine der Kategorien definieren, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen“* (l. c. S. 142 ff.). Die Kategorien bedürfen *„Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt“*, des transcendentalen *„Schemas“* (s. d.). Die Schemata *„realisieren“* die Kategorien und *„restringieren“* sie auf die Sinnlichkeit (l. c. S. 142 ff.). Die Kategorien haben transcendentale Bedeutung, aber nur empirischen Gebrauch, sie gelten nur für Phänomene (s. d.), setzen ein empirisch Gegebenes zur Anwendung voraus (l. c. S. 229 ff., 234). Durch die Kategorien lassen sich nur Erfahrungsobjecte erkennen, zu praktischen Zwecken aber können sie auch auf das Übersinnliche bezogen werden (Krit. d. prakt. Vern. I. T., 1. Bd., 1. Hptst.). Die Apriorität der Kategorien erklärt die Möglichkeit synthetischer Urteile (s. d.) a priori. — Es gibt auch *„Kategorien der Freiheit“*, die auf die Bestimmung eines freien Willens gehen und die Form des reinen Willens zur Grundlage haben. Sie sind *„praktische Elementarbegriffe“* (Krit. d. prakt. Vern. S. 79). Die Tafel derselben ist folgende (l. c. S. 81):

Kategorien der

1) Quantität:

Subjectiv, nach Maximen: Willensmeinungen des Individuums
Objectiv, nach Principien: Vorschriften
A priori sowohl als subjective Principien der Freiheit: Gesetze.

2) Qualität:

Praktische Regeln des Begehens (praeceptivae)
Praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae)
Praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3) Relation:

Auf die Persönlichkeit
Auf den Zustand der Person
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4) Modalität:

Das Erlaubte und Unerlaubte
Die Pflicht und das Pflichtwidrige
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Die Apriorität (s. d.) der Kategorien wird von Kantianern und Halbkantianern teils in streng logischem (rationalem), teils in mehr psychologischem Sinne genommen. Nach REINHOLD sind die Kategorien *„bestimmte Formen der Zusammenfassung in objectiver Einheit“*, *„Handlungsweisen des Verstandes“* (Vers. ein. neuen Theor. II, 458). BECK setzt das Wesen der Kategorien in die Erzeugung objectiver Einheit des Bewußtseins (Erl. Ausz. III, 155). Nach

S. MAIMON sind sie Beziehungsformen des Denkens (Vers. üb. d. Transcend. S. 44). PLATNER sieht in den Kategorien *„Grundanlagen des Verstandes“*, subjectiv und zugleich objectiv, durch die Dinge selbst bedingt (Log. u. Met. S. 83 ff.). KRUG bestimmt die Kategorien als gesetzmäßige Handlungsweisen des Verstandes (Fundamentalphilos. S. 151, 168). *„Kategorien der Sinnlichkeit“* sind Räumlichkeit, Zeitlichkeit, räumliche Zeitlichkeit (Handb. d. Philos. I, 261). *„Die Kategorien des Verstandes“* sind *„transcendentale Begriffe“*, *„welche nichts anderes ausdrücken, als die ursprüngliche Denkform selbst, abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Bewußtsein zu empirischen Begriffen von wirklichen Gegenständen verschmolzen ist“* (l. c. I, 266). Zu unterscheiden sind *„reine“* und *„versinnlichte“ („schematisierte“)* Prädicamente (l. c. I, 273). Die *„Urkategorie“* ist die Realität (das Sein). Die Verstandeskategorien sind: Einheit, Vielheit, Allheit; Positivität (Gesetztsein), Negativität, Limitativität (Beschränktsein); Beständigkeit, Ursachlichkeit, Gemeinschaftlichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit (l. c. I, 272 f.). Nach FRIES sind die Kategorien ursprüngliche Tätigkeitsformen des Denkens, welche Einheit in die Erfahrung bringen (N. Krit. II², 27). Es sind dies: Ding, Beschaffenheit (Größe, Eigenschaft), Verhältnis, Art und Weise, Ort, Zeit (Syst. d. Log. S. 387). — Nach JACOBI sind die Kategorien notwendig und allgemeingültig, nicht weil sie apriori sind, sondern weil die durch sie ausgedrückten Beziehungen *„unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind“* (WW. II, 261).

SCHOPENHAUER erklärt, die Kantische Kategorientafel verdanke ihren Ursprung einem Hange zur architektonischen Symmetrie (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 447). Von den Kategorien sind elf als grundlos zu entfernen. Nur die Causalität (s. d.) ist zu behalten, deren Tätigkeit aber schon *„Bedingung der empirischen Anschauung“* ist (l. c. S. 446 f.). Für die Begriffe dürfen wir *„keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt“* (ib.). Nur die Causalitätskategorie ist a priori vorhanden und die *„Form und Function des reinen Verstandes“* (l. c. S. 449). Nach F. A. LANGE gehen die Kategorien aus bestimmten Einrichtungen unseres Denkens hervor, durch welche *„die Einwirkungen der Außenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden“* (Gesch. d. Material. II³, 44). HELMHOLTZ erklärt Causalität, Kraft, Substanz für apriorische Grundbegriffe (Tats. in d. Wahrn. S. 42). Nach O. SCHNEIDER ist die Kategorie (kategoriale Function) eine *„Geistestätigkeit, welche den Bewußtseinszustand klaren und deutlichen Auffassens des Seienden und des Zusammenfassens des Vielen im Gemeinsamen und damit jede Erkenntnis . . . überhaupt erst ermöglicht, dann aber auch dem kritischen Geiste zu jenem Bewußtseinszustande verhilft, in welchem er sich von dem Vorhandensein solcher Tätigkeit Rechenschaft gibt“*. Die Kategorien sind a priori, formen die Erfahrungsinhalte (Transcendentalpsychol. S. 94). Es gibt: 1) subjective Stammbegriffe, welche bewirken, daß ein bestimmtes Etwas in meinem Bewußtsein und für dasselbe als Gegenstand da ist: Ding und Eigenschaft, Einheit, Vielheit und Allheit, Identität und Verschiedenheit; 2) objective, Wirklichkeits- oder Seinsbegriffe: Ursache und Wirkung, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit (l. c. S. 129). FR. SCHULTZE nimmt vier Kategorien an: Zeit, Raum, Causalität, Empfindung. Die drei ersten sind subjectiv, immanent, apriorisch (Philos. d. Naturwiss. II, 325). Nach H. COHEN sind die Kategorien ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen, notwendige

logische Bedingungen der Erfahrung (Kants Theor. d. Erfahr.[2], S. 248, 255). *„Die Kategorien sind nicht angeborene Begriffe, sondern vielmehr die Grundformen, die Grundrichtungen, die Grundzüge . . ., in denen das Urteil sich vollzieht,“ „Betätigungsweisen des Urteils“* (Log. S. 43 ff.). Eine Urteilsart kann eine Mehrheit von Kategorien enthalten, und eine Kategorie kann zugleich in mehreren Urteilen enthalten sein (l. c. S. 47 ff.). Die Kategorie bedeutet *„die reine Erkenntnis, welche die Voraussetzung der Wissenschaft ist“* (l. c. S. 222); ähnlich NATORP, K. VORLÄNDER u. a. Nach HUSSERL sind die Kategorien a priori, sie gehören zur Natur des Verstandes (Log. Unters. II, 672), sie sind die ergänzenden Formen, welche unmittelbar kein Correlat in der Wahrnehmung haben (l. c. II, 608). Durch Idealgesetze wird die Anwendung der Kategorien geregelt, begrenzt (l. c. II, 660 ff., I, 243 ff.). — Vgl. WINDELBAND, Vom System der Kategorien 1900.

In anderer Weise werden die Kategorien aus der Gesetzmäßigkeit des Denkens abgeleitet, wobei zum Teil die objective Geltung jener betont wird, sei es für die immanenten, sei es für transcendente Dinge.

Nach J. G. FICHTE sind die Kategorien Setzungen des Ich (s. d.), sie entstehen *„mit den Objecten zugleich“ „auf dem Boden der Einbildungskraft“*, um die Objecte zu constituieren (Gr. d. g. Wiss. S. 415). Dinge an sich (s. d.) gibt es nicht, also gelten die Kategorien nur für die Dinge als Inhalte des (überempirischen) Ich. SCHELLING erklärt: *„Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen“* (Syst. d. transc. Ideal. S. 223). Ursprünglich sind nur die Kategorien der Relation (l. c. S. 232, 292). HEGEL betrachtet die Kategorien ebensowohl als subjective als auch als objective Bestimmungen, sie sind Denk- und Seinsformen zugleich (vgl. Encykl. § 20, 43 ff.). Die Kategorien sind: Sein: Qualität, Quantität, Maß; Wesen: Grund, Erscheinung, Wirklichkeit; Begriff: subjectiver Begriff, Object, Idee. Nach K. ROSENKRANZ sind die metaphysischen Kategorien *„Momente der Idee als logischer“*, homogen mit den logischen Kategorien. Sie haben abstract nur *„ideelle Existenz“*, sind nicht *„kosmogonische Mächte“* (Syst. d. Wiss. S. 9). Aus Denken und Erfahrung (Wahrnehmung) leitet die Kategorien G. W. GERLACH ab (Hauptmomente d. Philos. S. 124 ff.). Nach SCHLEIERMACHER sind die (subjectiv-objectiv gültigen) Kategorien als Anlagen dem Verstande angeboren, sie entstehen aus ihrem *„Schematismus“*, aus der Vernunft, dem *„Orte“* der Kategorien (Dialekt. S. 104 f., 315). CHR. KRAUSE sieht in den Kategorien den *„Gliedbau der Grundwesenheiten“*, die Grundgedanken der Erkenntnis des Seins: Wesenheit, Formheit, Seinheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit u. s. w. (Vorles. üb. Philos. 173 ff.). C. H. WEISSE versteht unter den *„abstracten Allgemeinbegriffen“* oder Kategorien *„die schlechthin notwendige, nicht nicht sein und nicht anders sein könnende Form und Gesetzmäßigkeit alles Daseienden, Wesenhaften und Wirklichen“* (Grdz. d. Met. S. 37). Die Vernunft besitzt diese Begriffe *„durch sich selbst“*, schon bevor sie sich ihres Besitztums bewußt ist (l. c. S. 47). Das natürliche Bewußtsein trägt diese Begriffe unbewußt und unwillkürlich in den Weltinhalt hinein (l. c. S. 56 f.). Sie haben *„eine von aller subjectiven menschlichen Auffassung unabhängige Geltung“* (l. c. S. 57). Insofern in den Kategorien die Totalität des Seienden enthalten ist, heißen sie Ideen (l. c. S. 65). Ideen sind *„die Kategorien, so wie sie in einer Reihe geschichtlicher Gestalten der Philosophie, jede als Ausdruck für das Ganze auftreten“*. Metaphysische Idee ist *„die echt*

wissenschaftlich, mit dem ausdrücklichen Bewußtsein ihrer Bedeutung für den positiven Inhalt aufgefaßte Totalität der Kategorien" (l. c. S. 66 f.). Aufgabe der Metaphysik (s. d.) ist es, „*die Gesamtheit der Kategorien in einen dialektischen Cyclus zu verarbeiten*" (l. c. S. 75). Die Kategorien sind: Sein: Kategorien der Qualität: Sein, Dasein, Unendlichkeit; der Quantität: Zahl, Größe, Verhältnis; des Maßes: Individuum — Art — Gattung, specifische Größe — Regel — Gesetz, Form und Inhalt. Wesen: Identität — Einheit, Zweiheit — Gegensatz, specifische Dreiheit; Ausdehnung, Ort, Raum; Schwere, Polarität und Cohäsion, Chemismus. Wirklichkeit: Kategorien der Reflexion: Substantialität — Möglichkeit, Causalität — Wirklichkeit, Wechselwirkung — Notwendigkeit; des Zeitbegriffs: Bewegung, Dauer, Zeit; der Lebendigkeit: Teleologie und Organismus, Leben, Freiheit (l. c. S. 99 ff.). ESCHENMAYER versteht unter den Kategorien „*allgemeine Formen, die der ganzen Begriffswelt zukommen*". Nicht die Logik, sondern die rationale Psychologie kann sie deducieren, nämlich aus der Ichheit. Das formale Denken ist nicht das Höchste. Das Selbstbewußtsein ist das Ursprüngliche in uns, in welchem Form und Gehalt zugleich gegeben ist. „*In dem Grundgesetz desselben, welches das Centrum des ganzen geistigen Organismus einnimmt, ist die Form schon mit dem Gehalt gegeben, und erst von ihm aus erhält der logische Verstand seine Formen, seine Kategorien, seine Fundamentalsätze, die er dann auf die ihm anderwärts her dargebotene Materie des Denkens anwendet*" (Psychol. S. 299 ff., 309). Nach FROHSCHAMMER wohnen die Kategorien des Seins, der Causalität, der Notwendigkeit „*dem Geiste insoferne inne, als er selbst in seiner Realität und Wirksamkeit deren Realisierung ist*". In diesen Kategorien ist die objective Phantasie tätig. Im Geiste sind die Kategorien „*gleichsam die Organe, wodurch das Material der Sinneswahrnehmung in die Einheit des psychischen Organismus aufgenommen werden kann*" (Monad. u. Weltphantas. S. 64 f.). — Nach J. BERGMANN sind die Kategorien „*Momente der allgemeinen Form der Gegenständlichkeit*", sie sind „*Projectionen*" von Momenten des Ich (Sein u. Erk. S. 172). — Aus der innern Erfahrung von Bestimmtheiten des Ich leitet die Kategorien („*Urbegriffe*") J. WOLFF ab. Es sind: Identität, Einheit, Vielheit, Substantialität, Causalität u. s. w. Nach Analogie unseres Innern werden die Objecte kategorisiert (Das Bewußts. u. sein Object S. 593 ff.). Aus der innern Erfahrung leitet die Kategorien schon M. DE BIRAN ab (vgl. Causalität, Kraft). Vgl. unten. — Aus der Idee des Seins (s. d.) stammen die Kategorien nach ROSMINI-SERBATI.

TRENDELENBURG sieht in den Kategorien Begriffe, die aus der Reflexion über die Formen der Denkbewegung entspringen (Log. Unt. I², 330). Indem die „*Bewegung*" (s. d.), die Quelle der Kategorien, in der Anschauung schon mitenthalten ist, werden sie aus ihr abstrahiert (l. c. S. 358). Sie sind aber „*keine imaginären Größen, keine erfundenen Hülfslinien, sondern ebenso objective als subjective Grundbegriffe*" (Gesch. d. Kategorienl. S. 368). Reale Kategorien sind die Formen, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will (Log. Unt. I², 329), die „*Grundbegriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind*" (Kategorienl. S. 364). Modale Kategorien sind „*die Grundbegriffe, welche erst im Act unseres Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen*" (ib.; Log. Unt. II, 97 ff.). Es gibt sonst Kategorien aus der Bewegung und Kategorien aus dem Zweck (Log. Unt. I, 278 ff. II, 72 ff.). Nach J. H. FICHTE sind die Kategorien a priori und zugleich objectiv (Psychol. I, 185 f.). Nach M. CARRIERE sind die Verstandeskategorien

„zugleich die Gesetze der Dinge und die Normen, nach denen die Welt unterschieden und geordnet ist“ (Sittl. Weltordn. S. 92). Doch stammen sie nicht aus der Erfahrung, sondern sind Normen unseres Denkens (l. c. S. 94). LOTZE bestimmt die Denkformen als subjectiv-objective Formen, sie sind zur Behandlung der Naturobjecte bestimmt, beziehen sich notwendig auf diese (Mikrok. III², 204). Sie sind *„weder bloße Folgen der Organisation unseres subjectiven Geistes, ohne Rücksicht auf die Natur der zu erkennenden Objecte, noch sind sie unmittelbare Abbilder der Natur und der gegenseitigen Beziehungen dieser Objecte. Sie sind vielmehr ‚formal‘ und ‚real‘ zugleich. Nämlich sie sind diejenigen subjectiven Verknüpfungsweisen unserer Gedanken, die uns notwendig sind, wenn wir durch Denken die objective Wahrheit erkennen wollen“* (Gr. d. Log. S. 8). Es gibt vier logische Kategorien: Ding, Eigenschaft, Tätigkeit, Relation (l. c. S. 17). ULRICI leitet die Kategorien aus der unterscheidenden Denktätigkeit ab. Sie sind *„die an sich rein logischen, schlechthin allgemeinen, ideellen, formellen Begriffe . . ., welche die allgemeinen Beziehungen der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der (seienden wie gedachten) Objecte ausdrücken“* (Log. S. 142, 215 ff., 285 ff.). Sie sind an sich nicht Begriffe, sondern Normen der Denktätigkeit, leitende Gesichtspunkte für dieselbe (Gott u. d. Nat. S. 563). Sie haben metaphysische Gültigkeit (l. c. S. 561). Die höchste Kategorie ist das *„Denkbare“* (Log. S. 53). Die ethischen Kategorien sind ursprünglich (Gott u. d. Nat. S. 680). FORTLAGE betrachtet die Kategorien als Producte unbewußter Geistesfunctionen, die auf Veranlassung des Bewußtseins entstehen (Syst. d. Psychol. I, 165 ff.). Sie entspringen dem Triebleben des Geistes (l. c. I, 464). *„Trieb-Kategorien“* sind Bejahung und Verneinung (l. c. I, 92). Nach E. v. HARTMANN sind die Kategorien nur als *„Kategorialfunctionen“*, nicht als Begriffe a priori (Krit. Grundleg. S. 125 f.). Sie sind Denkformen, welche sich *„aus Keimen und Anlagen des Verstandes entwickeln, in denen sie vorbereitet liegen“* (l. c. S. 11). Die Kategorie ist *„eine unbewußte Intellectualfunction von bestimmter Art und Weise, oder eine unbewußte logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt“* (Kategorienl., Vorw. S. VII). Die Kategorien sind *„supraindividuelle“* *„Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen“* (l. c. S. VIII). Sie sind Formen der Beziehung, der Synthese, der logischen Determination (l. c. S. 334). Ein Teil der Kategorien gilt für die subjective, objective, metaphysische Sphäre zugleich, ein anderer nur für die subjectiv-objective, wieder ein anderer nur für die objective und metaphysische (vgl. Causalität, Quantität u. s. w.). Die Kategorientafel ist folgende:

A. Kategorien der Sinnlichkeit:
- I. Kategorien des Empfindens:
  - Qualität
  - Quantität (intensive, extensive = Zeitlichkeit)
- II. Kategorien des Anschauens:
  - Räumlichkeit

B. Kategorien des Denkens:
- I. Urkategorie der Relation
- II. Kategorie des reflectierenden Denkens (5 Arten)
- III. Kategorie des speculativen Denkens:
  - Causalität (Ätiologie)
  - Finalität (Teleologie)
  - Substantialität (Ontologie).

Das Wahrgenommene ist *„durch und durch ein Kategoriengespinst“*, es weist auf eine transcendente Wirklichkeit hin (l. c. S. 339). Ohne Kategorien ist die Welt nicht zu verstehen (Gesch. d. Met. I, 562). An Hartmann schließt sich eng A. DREWS an (Das Ich S. 178). Die transsubjective Geltung der Kategorien betont VOLKELT (Erfahr. u. Denk. S. 89, 95 u. ff.). Nach G. SPICKER beruht alles Denken auf einem sinnlichen Substrat, geht aber über dieses hinaus (K., H. u. B. S. 165). Die Kategorien bringen erst geordnete Erfahrung hervor (l. c. S. 174). Aller *„Gewohnheit“* liegt schon die Denknotwendigkeit zugrunde (l. c. S. 178 f.). Die Kategorien haben metaphysische Geltung, führen zum Ding an sich (l. c. S. 180; 42, 47). Die Function der Kategorien fängt erst recht da an, wo die Sinnlichkeit aufhört (l. c. S. 180). Einen erweiterten Gebrauch der Kategorien im Übersinnlichen, in der Richtung auf das Ganze der Erfahrung, hält WITTE für zulässig (Wes. d. Seele S. 336). Nach G. THIELE ist den Kategorien das *„Nach-außen-sich-beziehen“* wesentlich. Sie *„meinen“* etwas außer sich, beziehen sich auf ein anderes, sei es was immer (Philos. d. Selbstbewußts. S. 74 f., 183, 411). Ähnlich UPHUES und H. SCHWARZ. Nach A. DORNER haben die Kategorien keinen Sinn, wenn ihnen nicht eine Realität entspricht. Unser Denkorgan zwingt uns, in das Gebiet der Metaphysik überzugehen. *„Daß unser Denken gezwungen ist, Kategorien zu bilden, die über das bloße Denken hinausgreifen, beweist uns . . ., daß es intelligible Realitäten gibt, die die Vernunft beeinflussen, Kategorien zu bilden, mit denen sie sich diese Realitäten vergegenwärtigt“* (Gr. d. Religionsphilos. S. 18 ff., 24; Das menschl. Erkenn. 314 f.). *„Die realen Kategorien sind nicht bloß logischer Natur, sie besagen mehr; sie sind nicht bloß Producte der Phantasie, vielmehr werden durch sie, die wir anwenden müssen, immer die Dinge als beharrend und wirkend, nicht als bloß logisch zusammenhängend gedacht, wie ein Begriffssystem“* (Gr. d. Religionsphilos. S. X). Die Kategorien sind nicht zu eliminieren, wohl aber müssen sie richtig angewendet werden (ib.). Die transcendente Gültigkeit der Grundbegriffe (Causalität, Substanz, s. d.) behauptet W. JERUSALEM. — Nach L. RABUS sind die logischen Kategorien die *„Acte des Begreifens“*, d. h. des Denkens, welches *„die gegenständliche Mannigfaltigkeit auf die ihr zugrunde liegende Einheit zurückführt und umgekehrt auf Grund solcher Einheit die Mannigfaltigkeit sich zurechtlegt“* (Log. S. 234). Urkategorie ist der Gedanke der Einheit (ib.). Idee ist das *„durch die Kategorie in seiner universellen Bedeutung begriffene Bild“* (l. c. S. 236). Gegen die subjective Kategorienlehre erklärt sich HAGEMANN (Log. u. Noet.[5], S. 146). So auch die katholisch-thomistische Logik und Metaphysik (PESCH, COMMER, GUTBERLET, Log. u. Erk.[2], S. 13, 209 ff.).

Nach RENOUVIER sind die Kategorien *„des notions abstraites exprimant des relations d'ordre général, auxquelles les perceptions sensibles empruntent des formes et sont assujetties comme à leurs conditions de représentation, ainsi que pour les jugements qui leur sont applicables“* (Nouv. Monadol. p. 95). Die Relation ist die Kategorie der Kategorien. Sie sind nichts als *„différents modes de relation“*. *„Chacun de ces modes exprime une certaine identité et une certaine différence, dont il est la synthèse“* (l. c. p. 98). *„Catégories statiques“* sind die Kategorien, *„qui par elles-mêmes, dans leur forme, n'impliquent pas le temps, le devenir et le mouvement“* (l. c. p. 99). Die *„catégories dynamiques“* sind alle in der Succession eingeschlossen (l. c. p. 103). Folgende Kategorientafel stellt Renouvier auf (l. c. p. 163):

Relation		Distinction	Identification	Détermination
Relations statiques	Qualité	Différence	Genre	Espèce
	Quantité	Unité	Pluralité	Totalité
	Position	Limite (espace)	Espace	Etendue
Relations dynamiques	Succession	Limite (temps)	Temps	Durée
	Devenir	Rapport (nié)	Rapport (affirmé)	Changement
	Finalité	Etat	Tendance	Passion
	Causalité	Acte	Puissance	Force

In den „*Essais de critique générale*" stellt Renouvier neun Haupt-Kategorien auf: Relation, Zahl, Lage, Succession, Qualität, Werden, Causalität, Zweck, Persönlichkeit.

Nach E. DÜHRING sind die ontologischen Grundbegriffe Schemata oder Gestalten, „*deren gegenständliche und an sich selbst vorhandene Seite das Grundgerüst des Seins und der Seinsverhältnisse, also die Grundgesetze der Seinsverfassung selbst vorstellt*" (Log. S. 206). — SIGWART nimmt vier logische Kategorien an (Log. I, 28 f.). So auch B. ERDMANN: Dinge (mit) Eigenschaften, Vorgänge (Veränderungen), Beziehungen. Nach A. RIEHL sind die Kategorien „*die allgemeinen appercipierenden Vorstellungen*" (Philos. Kritic. I, 11). Die formalen Erkenntnisbegriffe (Gleichheit, Größe, Ursächlichkeit u. s. w.) sind „*Formen des Appercipierens*", „*Begriffe, welche ausschließlich zur Verbindung eines Vorstellungsinhaltes mit einem zweiten dienen*" (l. c. II 1, S. 2). „*Kategorien entstehen, indem Gegenstände der Anschauung durch eine oder die andere logische Function bestimmt gedacht werden. Kategorien sind logische Functionen in deren bestimmter Anwendung, in Anwendung auf Anschauungen*" (l. c. I, 358). Die Kategorien sind „*die durch Reflexion bewußt gewordene Gesetzlichkeit des Denkens*" (l. c. I, 276). Sie entspringen aus der Identität (s. d.), der „*formalen Einheit des Bewußtseins*", aber so, daß ihre Verwirklichung nur an dem Gegebenen stattfinden kann (l. c. I, 384). „*Die Kategorien stammen aus einem einzigen obersten Principe her, dem Principe der Einheit und Erhaltung des Bewußtseins überhaupt*" (l. c. II 1, 68). Nach SCHUPPE werden die „*Bestimmtheiten*" des Seienden durch das Denken aufgefunden. Identität und Causalität sind Kategorien, Denkprincipien, Gesetze (Log. S. 36). Ohne Gegebenes können sie nicht gedacht werden, nicht existieren, sie bestehen „*von vornherein in unserem Bewußtsein nur als Bestimmungen von Gegebenem, von etwas, was da identisch oder verschieden ist und mit anderem etwas causal verknüpft ist*" (l. c. S. 37). „*Schon daher haben sie dieselbe Objectivität wie das Gegebene; ein subjectives Tun findet bei diesem Denken nicht statt.*" „*Sie gehören . . . zum Bewußtsein überhaupt, d. h. dem gattungsmäßigen Wesen der individuellen Bewußtseine, und darin liegt ihre objective Geltung — ohne sie gibt es kein Wirkliches, dessen wir uns bewußt werden könnten; sie constituieren also erst die wirkliche Welt, als den notwendig gemeinsamen Teil der Bewußtseinsinhalte*" (ib.). — WUNDT betont, nicht in fertigen Begriffen, nur in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens liege das Apriori des Erkennens. Die Form des Denkens kommt erst in und mit der Erfahrung zur Geltung. In den Erfahrungsbegriffen stecken nicht schon von vornherein apriorische Kategorien (Syst. d. Philos.[2], S. 210 ff.; Log. I[2], 95 ff., 104). Indem das Denken die Wahrnehmungen ver-

arbeitet, erzeugt es erst logische Kategorien, „*allgemeinste Begriffsklassen*": die Gegenstands-, Eigenschafts- und Zustandsbegriffe. In diese Klassen müssen wir alle Begriffe ordnen, sie sind daher die „*allgemeinsten Erfahrungsbegriffe*". „*Dieser Ausdruck sagt zunächst, daß sie sich auf die Erfahrung beziehen, und daß es keine Erfahrung gibt, die nicht ihrer bedürfte; er deutet aber zugleich an, daß auch sie ohne die Erfahrung nicht existieren würden*" (Log. I², 103 ff.; Syst. d. Philos.³, S. 214 ff.). In den Beziehungsformen der Begriffe findet der Zusammenhang der Dinge seinen allgemeinsten Ausdruck. Von den „*Verbindungsformen*" sind diese „*Beziehungsformen*" zu unterscheiden. In allen „*Beziehungsbegriffen*" ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde (s. d.) vorausgesetzt. Sie zerfallen in „*abstracte Begriffe*" und „*abstracte Beziehungsbegriffe*"; letztere stellen selbst Beziehungen her. Die „*reinen Beziehungs- oder Verstandesbegriffe*" haben Beziehungen des logischen Denkens selbst zum Inhalt. Sie sind nicht Gattungsbegriffe von Erfahrungen, es machen sich bei ihnen logische Forderungen geltend, die in keiner Erfahrung verwirklicht sind. Sie entspringen „*aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet*". Sie sind nicht apriorisch, sondern sie bedeuten „*die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat*". Sie erheben relative Bestimmungen der Objecte zu absoluten (Log. I², 103, 121, 461; Syst. d. Philos.², S. 219, 225 ff., 228; vgl. Philos. Stud. II, 161 ff.; VII, 27 ff.). Die reinen Verstandesbegriffe zerfallen in: 1) reine Formbegriffe (Einheit und Mannigfaltigkeit, Qualität und Quantität, Einfaches und Zusammengesetztes, Einzelheit und Vielheit, Zahl und Function); 2) reine Wirklichkeitsbegriffe (Sein und Werden, Substanz [Accidenz] und Causalität [Ursache, Wirkung], Kraft, Zweck) (Syst. d. Philos.², S. 228 ff., 236 ff., 241 ff., 347 ff.; Log. I², 521 ff.; II² 1, 131 ff., 199 ff., 201; Philos. Stud. II, 167 ff.).

Als Product der Erfahrung (und psychologischer Processe), Abstractionsgebilde, Erzeugnisse der Induction (s. d.) werden die Grundbegriffe von den Empiristen (s. d.) betrachtet. — Nach HERBART sind die Kategorien Producte des Vorstellungsmechanismus, Modificationen psychischer „*Reihenformen*" (Met. I, 209), die „*allgemeinsten Begriffe, die zur Apperception dienen*" (Psychol. als Wiss. II, § 124 ff.). Sie sind nicht apriorische Stammbegriffe (Lehrb. zur Psychol.³, S. 133). Die Hauptkategorien sind: Ding, Eigenschaft, Verhältnis, Verneintes. Die Kategorien der „*inneren Apperception*" sind: Empfinden, Wissen, Wollen, Handeln (l. c. S. 134; Psychol. als Wiss. § 131 f.). Die dinglichen Kategorien sind Formen der gemeinen Erfahrung, die noch mit allen „*Widersprüchen*" (s. d.) behaftet sind und einer philosophischen Bearbeitung bedürfen (vgl. Met. II, 351 ff.). Ähnlich SCHILLING (Psychol. S. 147 ff.) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 282). BENEKE leitet die Kategorien aus der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins ab, sie sind das Entwicklungsproduct psychischer Processe (Log. II, 35 f.). Vor ihrer Entwicklung in und mit der Erfahrung sind die Kategorien nur „*prädestinierte Anlagen*" in der Seele (l. c. II, 271, 283). ÜBERWEG bestreitet (wie CZOLBE) die Apriorität und Subjectivität der Kategorien. Er betont, das Wesentliche der Dinge könne nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns erkannt werden (Log.⁴, S. 129). Nach E. LAAS sind „*reine*" Verstandesbegriffe Undinge. Es ist undenkbar, daß ein Inhalt in eine ihm absolut fremde Form eingehen soll. In den Empfindungsdaten müssen zwingende Motive zur Bildung der Kategorien liegen (Ideal. u.

posit. Erkenntnistheor. S. 374). Nach STEINTHAL sind die Kategorien *„Formen des Processes, in welchem sich die Begriffe bilden“* (Einleit. in d. Psychol. S. 105). Nach R. HAMERLING abstrahiert der Verstand die Kategorien durch das beziehend-vergleichende Denken aus dem Material der Sinnesanschauung. Sie gelten für die Dinge an sich (Atomist. d. Will. I, 38, 49). Nach F. ERHARDT stammen die Kategorien aus der Erfahrung (teilweise aus der innern) und sind von objectiver Gültigkeit (Met. I, 443 ff., 513 f., 574 ff., 600). Nach LIPPS sind *„subjective Kategorien“:* Einheit, Einzelheit, Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit und die Gegensätze davon. Sie besagen alle, *„daß wir etwas tun, oder uns in unserem Tun etwas begegnet“* (Gr. d. Log. S. 105). Oberste Kategorie ist die des Bewußtseinsobjectes überhaupt (l. c. S. 136 f.). — J. ST. MILL leitet die Grundbegriffe aus der Erfahrung und Association ab (vgl. Substanz). Nach H. SPENCER sind die Grundbegriffe phylogenetisch (s. d.) empirisch erworben, ontogenetisch, beim Individuum der Anlage nach a priori (s. d.). Die Grundbegriffe, Stoff, Raum, Bewegung, Kraft u. s. w. entstehen als solche aus der Generalisation und Abstraction von Erfahrungen des Widerstandes (Psychol. II, § 348, S. 236). H. CORNELIUS sieht in den Grundbegriffen nur Formen des Zusammenhanges actualer und möglicher Erfahrungen. Die *„naturalistischen“* Begriffe (s. d.) sind ihren dogmatischen Elementen nach zu eliminieren. Eine *„Elimination“* der Kategorien Causalität, Substanz u. dgl. als bloß subjectiver Zutaten des Denkens zur Erfahrung (s. d.) fordert E. MACH. An deren Stelle hat das Princip der *„Ökonomie“* (s. d.) des Denkens zu treten. Den Kategorien kommt bloß *„praktische“* (biologische) Bedeutung zu. — So auch NIETZSCHE, der die rein biologische Bedeutung der Kategorien betont (WW. X, 183). Sie haben sich durch ihre Nützlichkeit bewährt, sind lebenserhaltend. Aber diese ihre biologische Zweckmäßigkeit ist ihre einzige *„Wahrheit“* (WW. XV, 268). Sie sind Producte der Phantasie, des Anthropomorphismus (s. d.), mit der (metaphorischen) Sprache (s. d.) werden sie in die Objecte introjiciert. Erst fingieren wir ein *„Ich“* (s. d.), dann projicieren wir es auf die Außenwelt, und nun erscheint uns diese als eine Summe von Substanzen, Tätern, Kräften u. s. w. (WW. VIII, 2, S. 80; XV, 273). Eine solche Welt entspricht unserem Verlangen nach einer Welt des Bleibenden, der unser Wille zur Macht mehr gewachsen ist als dem ständigen Flusse des Geschehens (l. c. XV, 268 f., 285). Eine biologisch-projectionistische Auffassung der Kategorien findet sich bei SIMMEL (Philos. d. Geld. S. 484, 507). L. STEIN erklärt: *„Zeit, Zahl, Raum, Causalität, wie die Verstandeskategorien überhaupt, sind nichts anderes, als das Alphabet, welches sich die Menschen im Kampfe ums Dasein als Schutzmaßregeln gebildet haben, um erfolgreich im Buche der Natur lesen zu können“* (An d. Wende des Jahrh. S. 6). Vgl. Introjection, A priori, Causalität, Ding, Substanz, Kraft, Identität, Einheit, Individuum.

Kategorisch (*κατηγορεῖν*): aussagend, behauptend, bestimmt, unbedingt.

Kategorischer Imperativ s. Imperativ.

Kategorischer Schluß s. Schluß.

Kategorisches Urteil ist ein schlechthin bejahendes oder verneinendes Urteil (S ist P, S ist nicht P). So bei KANT (Log. S. 162), FRIES (Syst. d. Log. S. 137) u. anderen Logikern. Vgl. Hypothetisch.

Katharsis (κάθαρσις): Reinigung, Läuterung (besond. in der Mystik). Nach den Pythagoreern ist die Seele (s. d.) im Leben an einen Körper gefesselt, der Tod bedeutet eine Befreiung von demselben. In diesem Sinne faßt PLATO den Tod als Läuterung, κάθαρσις, der Seele, als Trennung vom Leibe (χωρίζειν), als Befreiung von dessen Fesseln (Phaed. 67 C, D, 114 C; Rep. 10, 613 A). Plato spricht auch von einer Befreiung der Seele von sinnlichen Leidenschaften (Phaed. 67 A; Sophist. 130 C), von einer κάθαρσις τῶν ἡδονῶν (l. c. 69 C); ἡδονὴ καθαρά: Phaedr. 268 C). Nach PLOTIN ist die Loslösung des Menschen vom Sinnlichen, die Emporhebung des Geistes zum Wissen und zur Tugend eine κάθαρσις (Enn. I, 2, 3). Vom μονωθῆναι τὴν ψυχήν spricht GREGOR VON NYSSA (De an. et resurr. p. 202).

Den Begriff der ästhetischen Katharsis begründet ARISTOTELES, wohl in Anlehnung an ältere medicinische Lehren (HIPPOKRATES). Er versteht unter κάθαρσις die *„Reinigung"* von Affecten durch die Kunst. Es ist nicht sicher, ob er meint: entweder die Reinigung, Läuterung der Affecte selbst, d. h. deren Herabstimmung auf das rechte Maß, Befreiung vom Überwältigenden und *„Interessierten"* des praktischen Lebens (— was jedenfalls bei den ästhetischen Affecten Tatsache ist —), oder aber die Reinigung der Seele von den Affecten durch deren Ablauf, die (momentane) Befreiung des Gemütes von zu starken Affectdispositionen, von bestimmten (schädlichen und starken) Affecten selbst. Nach LESSING besteht die tragische Katharsis in einer Umwandlung der Affecte in *„tugendhafte Fertigkeiten"* (Hamburg. Dramat. 74 ff.). GOETHE verlegt die Katharsis in den Helden, nicht in den Zuschauer (WW. XXIX, 490). MAASS bemerkt: *„Das Drama, und das Trauerspiel insbesondere, soll . . . die Leidenschaften reinigen, d. i. sie auf eine der Vernunft angemessene Art üben. Es soll einige erwecken, andere unterdrücken, einige vermindern, andere vermehren"* (Vers. üb. d. Einbild. S. 249). Nach J. BERNAYS besteht die κάθαρσις in einer *„erleichternden Entladung"* von Gefühlsdispositionen (Zwei Abhandl. üb. d. Aristotel. Theor. d. Drama 1880). ÜBERWEG betrachtet die Function der Katharsis als zeitweilige Ausscheidung, Wegschaffung von Affecten (Furcht, Mitleid) (Zeitschr. f. Philos. Bd. 36 u. 50; vgl. A. DÖRING, Kunstlehre d. Aristot. 1876, S. 263 ff.); *„durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affecte leben diese sich selbst aus, und wird zugleich der Drang, solche Affecte . . . zu hegen, befriedigt und gestillt"* (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 276). Ähnlich PAULSEN (Syst. d. Eth. I[5], 247). — H. SIEBECK betont: *„Das Wesen der tragischen Katharsis liegt für Aristoteles nicht in der Ausscheidung (Kenosis) jener beiden Affecte [Furcht und Mitleid], sondern in ihrer durch die ästhetische Wirkung des Geschauten bedingten Ermäßigung"* (Aristot. S. 88). Die Affecte verwandeln sich in Lustgefühle, werden in einen *„wohltuenden Einfluß"* aufgelöst, werden frei vom Drückenden des Affects (l. c. S. 89, 112; vgl. Jahrb. f. Philol. 1882, S. 225 ff.). H. LEHR erklärt: *„Das rechte Verhältnis im Gemüt, die rechte Gemütsart in ihrer Reinheit wiederherstellen, den Einfluß der Sinne und des Verstandes auf das rechte Maß sei es herabdrücken, sei es steigern, so daß das Licht der Vernunft hell strahlen und das Ziel des Schönen klar erleuchten kann, das soll die Tragödie, das soll die enthusiastische Musik leisten, und diese Leistung heißt Reinigung"* (Die Wirk. d. Tragöd. nach Aristot. S. 77). Nach JODL besteht die Katharsis in der Ablösung der ästhetisch erregten Gefühle von Affect und Begehren (Lehrb. d. Psychol. S. 710). Ähnlich HERZOG (Was ist ästhet.?). K. LANGE meint:

„Der Aristotelischen Theorie liegt . . . nur eine richtige Ahnung zugrunde, nämlich die, daß die von der Tragödie erzeugten Gefühle gar keine wirklichen, sondern gereinigte, abgeblaßte, ihres emotionellen Elements entkleidete Gefühle sind“ (Wes. d. Kunst II, 129). — ARISTOTELES erklârt, die Musik habe zum Zweck nicht nur *παιδεία, διαγωγή, ἄνεσις, συντονία*, sondern auch *κάθαρσις* (Polit. VIII 7, 1341 b 36). Er sagt ferner über die kathartische Wirkung der Kunst (Musik): *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσονται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους, ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως, ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δὲ ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ καὶ πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χάραν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις* (Polit. VIII 7, 1342a 8; vgl. VIII 6, 1341 a 21). Die Tragödie (s. d.) bewirkt *δι' ἐλέου καὶ φόβου . . . τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* (Poët. 1449 b 23 squ.). — Über religiöse Läuterung vgl. E. ROHDE, Psych. II², 1898, S. 48.

Katholische Philosophie s. Thomismus, Scholastik.

Kennen s. Wiedererkennen.

Kenoma s. Pleroma.

Kettenschluß s. Sorites.

Kinderpsychologie ist jener Teil der Psychologie, der die psychische Entwicklung in den ersten Lebensjahren untersucht. Vgl. darüber KUSSMAUL, Untersuch. üb. d. Seelenleb. d. neugeb. Menschen 1859. EGGER, Développement de l'intellig. et du lang. chez les enfants 1879. PREYER, Die Seele des Kindes 1882, 3. A. 1890. SULLY, Untersuch. üb. d. Kindheit 1892. AMENT, Entwickl. von Sprech. u. Denken beim Kinde 1899. COMPAYRÉ, Die Entwickl. d. Kinderseele 1900. WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 343 ff. u. a.

Kitzelgefühl ist ein Gemeingefühl (s. d.), das auf intermittierenden schwachen Tastreizen auf leicht erregbaren Stellen der Haut beruht. Es setzt sich zusammen *„aus einem schwache äußere Tastempfindungen begleitenden Lustgefühl und aus den an die Muskelempfindungen gebundenen Gefühlen . . ., welche durch die von den Tastreizen ausgelösten Reflexkrämpfe entstehen“* (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 193 f.).

Klangfarbe (timbre) heißt die Nuance des Klanges, welche von der Beschaffenheit der Erregungsquelle, des Instruments abhängig ist. Klangfarbe des Gefühls (*„timbre affectif“*) richtet sich bei gemischten Gefühlen nach dem überwiegenden Elemente (PAULHAN, Les phénom. affectifs p. 124).

Klangvorstellung s. Gehörsinn.

Klarheit (Lucidität) im psychologischen Sinne bedeutet die Eigenschaft einer Vorstellung, mit ihrem ganzen Inhalte in bestimmtem Bewußtseinsgrade percipiert zu werden. Die Klarheit ist eine Wirkung der Aufmerksamkeit (s. d.); der Proceß der Klarwerdung, Klarmachung heißt Apperception (s. d.). Eine Vorstellung ist um so klarer, mit um so größerer psychischer Energie sie auftritt, sich zu behaupten vermag; klar ist die vom Willen festgehaltene, ausgewählte Vorstellung. Die Deutlichkeit einer Vorstellung besteht in ihrer rechten Unterschiedenheit, Gesondertheit von anderen Vorstellungen. Gegensätze: Dunkelheit und Verworrenheit. Logisch besteht die Klarheit eines Urteils in der Verständlichkeit (s. d.) und (ev. in der) Evidenz (s. d.) desselben

Ein klarer Gedanke ist ein solcher, dessen Inhalt sich in bestimmter, eindeutiger Weise mit allen seinen Teilen dem Bewußtsein darstellt.

Die Stoiker erblicken in der sinnlichen Klarheit (*ἐνάργεια*) der Vorstellungen ein Merkmal ihrer Objectivität (vgl. Kataleptische Vorstellung). Den Wert der *ἐνάργεια* der Wahrnehmung für die Erkenntnis betonen die Epikureer (vgl. Sext. Empir. adv. Math. VII, 216).

In logischem Sinne kommt *„confuse"* — *„distincte"* bei Scholastikern vor, so bei Wilhelm von Occam (vgl. Prantl, G. d. L. III, 357; *„clare"* und *„distincte"* bei Suarez (Met. disp. 8, 3). Nach Goclen ist jene Erkenntnis deutlich, *„qua cognoscitur etiam quid sit res"* (Lex. philos. p. 382).

Bei Descartes wird das *„clare et distincte"* von Bedeutung, weil er in der Klarheit und Deutlichkeit, in der subjectiven aber logischen Gewißheit und Bestimmtheit der Erkenntnis das Kriterium der Wahrheit (s. d.) erblickt. Klar ist, was dem aufmerksamen Geiste gegenwärtig und offen ist; deutlich, was zugleich von allem anderen im Bewußtsein geschieden vorgestellt wird. *„Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est; distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est in se contineat"* (Princ. philos. I, 45). Aber nur das wirklich klar und deutlich Gedachte hat Anspruch auf Wahrheit (Medit. III). Höchste Klarheit und Gewißheit hat das, was dem *„lumen naturale"* (s. d.) entspringt. Nach der Logik von Port-Royal ist eine Idee klar, wenn sie uns lebhaft ergreift (I, 8 f.). Locke bestimmt: *„As a clear idea is that whereof the mind has such a full and evident perception, as it does receive from an outward object operating duly in a well disposed organ; so a distinct idea is that wherein the mind perceives a difference from all other"* (Ess. II, ch. 29, § 4). Leibniz definiert: *„Clara cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. — Distincta notio est qualem de auro habent decimastae per notas scilicet et ex anima sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam"* (Erdm. p. 79). Das Gegenteil der deutlichen sind die verworrenen (s. d.) Vorstellungen. Es gibt dunkle, unterbewußte (s. d.) Vorstellungen. Chr. Wolf definiert: *„Si quod percipimus agnoscere vel a perceptibilibus ceteris distinguere valemus, perceptionem habemus, clara est."* *„Si in re percepta plura sigillatim enunciabilia distinguimus, perceptio clara dicitur distincta"* (Psychol. empir. § 37 f.). *„Also entsteht die Klarheit aus der Bemerkung des Unterschiedes im Mannigfaltigen; die Dunkelheit aber aus dem Mangel dieser Bemerkung"* (Vern. Ged. I, § 201; § 732). Nach Bilfinger ist das Denken klar, *„si sufficiat ad rem denuo undecumque oblatam agnoscendum"*, deutlich *„si et partes rei sive notas eius seorsim discernere possumus"* (Dilucid. § 240). Crusius bestimmt die Deutlichkeit als *„diejenige Vollkommenheit der Gedanken, da sich dieselben von allen anderen unterscheiden lassen"* (Vernunftwahrh. § 8). Nach Lambert ist ein Begriff klar, wenn wir durch ihn eine Sache wiedererkennen können; er ist deutlich, wenn alle seine Merkmale klar sind (N. Organ. I, § 9). — Garve erklärt: *„Die Einrichtung der Natur hält zwischen dem dunklen und dem hellen Teile unserer Vorstellungen ein beständiges Gleichgewicht. Sobald die einen an Klarheit steigen, so sinken die andern in eine tiefe Finsternis, und jede Annäherung der Seele auf einen Gegenstand ist zugleich eine Entfernung von den übrigen"* (Samml. einig. Abhandl. I, 31).

KANT definiert: *„Das Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist Klarheit. Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heißt Deutlichkeit“* (Anthropol. I, § 6). Ein Begriff, der durch ein Urteil klar ist, ist deutlich (WW. I, 71). Die *„discursive Deutlichkeit“* durch Begriffe ist von der *„intuitiven“* Deutlichkeit zu unterscheiden (Krit. d. r. Vern. S. 9). *„Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewußt ist“* (Unters. üb. d. Deutlichk. d. Grunds. d. nat. Theol. u. d. Mor. II, S. 82). G. E. SCHULZE: *„Wird der Gegenstand, worauf sich ein Begriff bezieht, von dem durch andere Begriffe Vorgestellten unterschieden, so heißt der Begriff ein klarer, im Gegenteile aber ein dunkler.“ „Wird das Mannigfaltige an dem durch einen Begriff Vorgestellten unterschieden oder abgesondert voneinander gedacht, so ist er deutlich“* (Allg. Log.[3], S. 217 ff.). Die Klarheit und Deutlichkeit des Wahrnehmens hängt *„von unserer Selbstmacht und von der dadurch bestimmten Richtung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Wahrnehmung“* ab (Psych. Anthrop.[2], S. 140). Nach KIESEWETTER ist Deutlichkeit *„möglichste Einheit des Mannigfaltigen in einer Vorstellung“* (Gr. d. Log. § 62). KRUG erklärt: *„Ungeachtet das Bewußtsein beim Denken der Begriffe unendlicher Abstufungen fähig ist, so lassen sich doch zwei Hauptgrade unterscheiden . . . Entweder tritt die Einheit oder die Mannigfaltigkeit des durch den Begriff Verknüpften stärker ins Bewußtsein. Im ersten Falle findet Klarheit (claritas), im zweiten Deutlichkeit (perspicuitas) des Begriffes statt“* (Handb. d. Philos. I, S. 136). Klar ist ein Begriff, wenn wir imstande sind, *„das durch ihn im ganzen Vorgestellte von dem durch andere Begriffe Vorgestellten . . . zu unterscheiden“*. Deutlich ist er zugleich, wenn wir auch das durch ihn verknüpfte Mannigfaltige zu unterscheiden vermögen (l. c. I, S. 138 f.). *„Wieferne man sich des in einem Begriffe enthaltenen Mannigfaltigen, also seines Inhaltes, mit Klarheit bewußt, hat der Begriff innere Deutlichkeit (perspicuitas intensiva). Wieferne man sich aber des unter einem Begriffe befaßten Mannigfaltigen, also seines Umfanges, mit Klarheit bewußt, hat der Begriff äußere Deutlichkeit (perspicuitas extensiva)“* (l. c. I, 138 f.). FRIES bestimmt: *„Klar ist ein Begriff, wenn ich ihn im ganzen abgesondert für sich als Schema der Einbildungskraft vorstelle, und deutlich ist er endlich, wenn ich ihn bestimmt nach dem Verhältnis von Inhalt und Sphäre denke, also noch Merkmale in ihm unterscheide“* (Syst. d. Log. S. 111). Klar sind jene Vorstellungen, *„die wir in uns haben und auch gleich in uns gewahr werden“* (l. c. S. 47). Nach BOLZANO ist eine Vorstellung klar, *„wenn wir sie uns selbst wieder vorstellen, und zwar dadurch, daß wir sie anschauen“* (Wissenschaftslehre III, 29). BENEKE betrachtet die psychische Klarheit als Product einer vielfachen gleichartigen Verschmelzung von seelischen Gebilden (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 44). CALKER erklärt: *„Klar ist der Begriff, wenn derselbe von andern Vorstellungen unterschieden und für sich allein gedacht wird.“ „Deutlich ist der Begriff, wenn derselbe durch die Unterscheidung und Zusammenfassung aller Teilvorstellungen seines Inhalts und Umfangs gedacht wird“* (Denklehre S. 299 f.). Im Sinne HERBARTS (s. Hemmung) sagt VOLKMANN: *„Am Klarheitsgrade der Vorstellung werden wir indirect der Größe des Vorstellens bewußt“* (Lehrb. d. Psychol. I[4], 342). Nach DROBISCH ist ein Begriff deutlich, wenn sein Inhalt vollständig bekannt ist (N. Darst. d. Log. § 116). B. ERDMANN erklärt: *„Vorstellungen werden klar genannt, sofern ihre Gegenstände von anderen unterschieden werden können; anderenfalls sind*

sie d *u n k e l. Sie sind* d *e u t l i c h, sofern die Merkmale ihrer Gegenstände gegeneinander klar sind; anderenfalls* u *n d e u t l i c h oder verworren*" (Log. I, 156). — R. Avenarius nennt die Klarheit eines Aussageinhaltes „*Abhebung*". Ehrenfels versteht unter „*Lucidität die größere Klarheit oder Helligkeit, durch welche sich die Vorstellungen auszeichnen, auf welche die Aufmerksamkeit gerichtet ist*" (Syst. d. Werttheor. I, 253).

Wundt betont die Tatsache, daß das Bewußtsein (s. d.) in verschiedenen Klarheitsgraden auftritt. Ihr Maß hat die Klarheit in der verschiedenen Nachdauer psychischer Vorgänge, in der Continuität der geistigen Zustände (Syst. d. Philos.[2], S. 565 ff.). Die Klarheit einer Vorstellung wird „*gleichzeitig durch die Stärke ihrer Empfindungselemente und durch die Schärfe ihrer Apperception bedingt*". Deutlich ist eine Vorstellung, „*wenn sie von* a *n d e r n im Bewußtsein anwesenden scharf unterschieden wird*" (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 270). Es gibt eine „*Klarheitsschwelle*" (l. c. II[4], 272). Die Klarheit im engeren Sinne ist eine Wirkung der Aufmerksamkeit (s. d.), der Apperception (s. d.). Um den „*Blickpunkt*" der Aufmerksamkeit sind die Vorstellungen „*in einer Stufenfolge abnehmender Klarheit geordnet*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 185). Aus der Reihe aufeinander folgender Vorstellungen in jedem Momente ist „*die unmittelbar* g *e g e n w ä r t i g e in unserer Auffassung bevorzugt*". „*Ähnlich sind nun auch in dem simultanen Zusammenhang des Bewußtseins . . .* e *i n z e l n e Inhalte bevorzugt. In beiden Fällen bezeichnen wir diese Unterschiede der Auffassung als solche der* K *l a r h e i t und* D *e u t l i c h k e i t, wobei wir unter der ersten die relativ günstigere Auffassung des Inhalts selbst, unter der zweiten die in der Regel damit verbundene bestimmtere Abgrenzung gegenüber andern psychischen Inhalten verstehen*" (l. c. S. 249 ff.). Vgl. Unbewußt.

Komisch (von *κῶμος*) ist etwas, insofern es uns durch seinen Widerspruch zum Logischen, Vernünftigen, zur Idee, zum Gewohnten, Natürlichen, Zweckmäßigen überrascht, so aber, daß wir uns durch das Object selbst rasch besinnen und die Verkehrtheit, den Widersinn der Sache, der Situation einsehend, uns wieder erleichtert, einheitlich und als Überlegene fühlen. Das Gefühl des Komischen, Lächerlichen beruht stets auf einem Contrast, einem Widerspruch zum Gewohnten, Natürlichen, Vernünftigen, auf einer Überraschung (Depression) und darauf folgender erhebender Einsicht, begleitet von physiologischen Processen (Lachen); doch müssen wir von ernsten praktischen Folgen der betr. Handlung u. s. w. absehen können, es darf sich (bewußt) nicht um wichtige Dinge handeln, eine gewisse „*Harmlosigkeit*" ist Bedingung. Eine Art des Komischen ist das Humoristische. H u m o r im engeren Sinne bedeutet die heitere Betrachtung eines Ernsten, die Fähigkeit, das Heitere im Ernsten zu erblicken und so den Ernst zu mildern, zu verklären.

Aristoteles erklärt: *Ἡ κωμῳδία ἐστὶν μίμησις φαυλοτέρων μέν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον· τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ὀδύνης* (Poët. 5). Aristoteles definiert also das Komische als etwas Ungereimtes, das unschädlich ist. Cicero erblickt das Lächerliche in einer „*turpitudine et deformitate quadam*", die ohne Schlechtigkeit ist (De oratore II, 58 ff.). Nach Hobbes liegt das Komische im Unerwarteten, verbunden mit dem Bewußtsein eigener Fähigkeit Überlegenheit („*sudden glory*") (Hum. nat. IX, 13). Nach Mendelssohn

beruht das Lachen auf einem „*Contrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Contrast von keiner Wichtigkeit sein und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich sein soll*“ (WW. I 2, 41). Nach KANT ist das Lachen ein Affect aus der „*plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*“ (Krit. d. Urt. § 54). Im Lachen Erregenden ist etwas Widersinniges (ib.). Nach JEAN PAUL besteht das Komische im „*unendlichen Contrast zwischen der Vernunft und der ganzen Endlichkeit*“ (Vorsch. d. Ästhet. § 31). Der Humor ist das „*romantisch Komische*“ (ib.). Nach BOUTERWEK ist das Lächerliche „*eine besondere Erscheinung des Widersinnigen, das sich selbst oder wenigstens seine beabsichtigte Wirkung zerstört*“ (Ästhet. I, 178). Es überrascht uns, ist gleichsam ein Nervenkitzel (l. c. I, 179 f.). Das Komische ist eine Modification des Witzigen (l. c. I, 181 f.). SUABEDISSEN erklärt: „*Das Wohlgefallen an dem Lächerlichen überhaupt . . . entstehet durch alles Uneinstimmige im Menschenleben, wiefern es die Seele aufmerksam macht, auch wohl spannet, sich aber auch bald als bedeutungslos darstellt und so die Spannung wieder aufhebt*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 267). Nach REINHOLD ist das Lächerliche die ästhetische Darstellung einer Ungereimtheit, eines logischen Widerspruches. Nach BENDAVID entsteht es aus der Wahrnehmung eines Mißverhältnisses zwischen Wirkung und Ursache (Geschmackslehre S. 117 ff.). Wie HEYDENREICH (Grundsätze d. Krit. d. Lächerl. 1797) erklärt PÖLITZ: „*Das Lächerliche entspringt aus sinnlich erscheinender, aus anschaulicher Ungereimtheit und wird durch die Versinnlichung von etwas Widersinnigem, Zweck- und Verhältniswidrigem bewirkt, welches wir an einer menschlichen Individualität bemerken*“ (Ästhet. I, 242). Nach C. H. WEISSE ist die Komik ein „*Lügenstrafen einer angemaßten Hoheit und Absolutheit*“ (Ästhet. I, 212). Nach A. RUGE ist das Komische das Sich-wiedergewinnen der Idee aus der Versunkenheit (Neue Vorsch. d. Ästhet. S. 58 ff.). K. ROSENKRANZ definiert: „*Das Komische ist die Auflösung des Häßlichen, indem es sich selbst vernichtet.*“ Die gespannte Erwartung löst sich in nichts auf (Syst. d. Wiss. S. 564). Indem das Komische „*die Nullität des Scheines der Idee aufdeckt, der sich an Stelle ihrer positiven Erscheinung aufspreizt*“, wird sie satirisch, ironisch, humoristisch. Der Humor ist „*die vollkommene Wiederherstellung der Idee des Schönen in ihrer Einheit mit der Idee des Wahren und Guten, und zwar so, daß er die ganze Tiefe der Entzweiung der empirischen Existenz mit dem Wesen des Geistes in sich aufnimmt, den Optimismus der absoluten Freiheit affirmiert und die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, auch im Leiden, im Unglück, im Mangelhaften, im Endlichen überhaupt, als das Werk der in sich unendlichen Subjectivität darstellt*“ (l. c. S. 565). Nach TH. VISCHER ist das Komische ein „*Schönes im Widerstreit seiner Momente*“ (Ästhet.). Er betont, bei allem Komischen leihe der Zuschauer dem Gegenstand sein „*Besserwissen*“ (Das Schöne u. d. Kunst[2], S. 185; vgl. Üb. d. Erhab. u. Kom. 1837). M. CARRIERE erklärt: „*Im Komischen ist immer etwas, das uns verblüfft oder chokiert, und wenn es bestehen bliebe, so würde es uns verwirren und ärgern; aber indem es zugleich an seinem eigenen Widerspruch zugrunde geht, löst sich die Dissonanz, und dies anzuschauen erheitert wieder und gibt uns die Gewißheit, daß nur das Gute, Schöne, Wahre auch das Wirkliche und Dauernde ist*“ (Ästhet. I, 197). Nach BENEKE werden die „*Gefühle des Lächerlichen*“ begründet, „*wenn zwei Seelentätigkeiten, den Erweckungsverhältnissen nach,*

völlig aufeinander fallen oder eins werden sollten, dieses Einswerden aber durch den Gegensatz derselben unmöglich gemacht und infolgedessen das Bewußtsein von der einen zur andern hinüber- und herübergeworfen wird, ohne daß sie weder sich verbinden, noch zu einem reinen Nebeneinander gelangen können" (Lehrb. d. Psychol.³, S. 200). Nach K. LANGE beruht das (Natur-) Komische auf dem gleichzeitigen Entstehen zweier einander inhaltlich eigentlich ausschließender Vorstellungsreihen (Wes. d. Kunst I, 342). — Nach SCHOPENHAUER entsteht das Lachen „*aus der plötzlich wahrgenommenen Incongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objecten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht werden, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Incongruenz*". „*Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 13; Bd. II, C. 8). Humor ist „*der hinter dem Scherz versteckte Ernst*" (ib.). Nach K. FISCHER werden wir im Komischen frei von dem Drucke der Welt, von der Macht der Dinge, wir sehen herab auf das Object, wir verhalten uns wie das Unendlichgroße zum Unendlichkleinen (Üb. d. Witz S. 76 f.). Aus dem ungedrückten Selbstgefühl entspringt die Heiterkeit (l. c. S. 85). Nach TH. ZIEGLER wird im Komischen ein Unlogisches, ein Widerspruch gegen die Vernunft ad absurdum geführt (Das Gef.², S. 142 ff.). Ähnlich RENOUVIER (Nouv. Monadol. p. 214). Psychologische Erklärungen des Lächerlichen und Komischen geben L. DUMONT (Vergnüg. u. Schmerz S. 244 ff.; vgl. Les causes du rire 1862) und A. LEHMANN (Menschl. Gefühlsleb. S. 350). Nach H. HÖFFDING ist allem Lächerlichen gemein, „*daß etwas Ohnmächtiges wegen des Gegensatzes zu einer überlegenen Macht plötzlich in seiner Nichtigkeit erscheint. Das Lächerliche setzt voraus, daß wir uns einen Augenblick haben dupieren, verblüffen, von einer Illusion befangen oder durch eine Erwartung spannen lassen, und daß das Ganze sich nun auf einmal in nichts auflöst*" (Psychol.², S. 408 f.). Die Contrastwirkung des Lächerlichen „*entsteht dadurch, daß zwei Gedanken oder zwei Eindrücke, die jeder für sich ein Gefühl erregen und deren letzterer niederreißt, was ersterer aufbaut, plötzlich aufeinander stoßen*" (l. c. S. 409 f.). Humor ist „*das Gefühl des Lächerlichen auf Grundlage der Sympathie*" (l. c. S. 407). Nach K. GROOS besteht die positive Grundlage des Komischen immer in einer „*Verkehrtheit*", „*die uns mit einem angenehmen Gefühl unserer eigenen Überlegenheit erfüllt*". Die Verkehrtheit „*verblüfft*" (erster „*Choc*"), diese Verblüffung ist eine Spannung, die bis zur Erkenntnis der Verkehrtheit dauert, dann tritt der Genuß der Überlegenheit auf (Einl. in d. Ästhet. S. 378 ff., 463 ff.). Nach LIPPS beruht das Gefühl des Komischen darauf, daß „*einem Bedeutungslosen und zur Inanspruchnahme seelischer Kraft aus eigener Energie relativ Unfähigen in hohem Maße seelische Kraft zur Verfügung steht*". Die leichte, ungehemmte Ausbreitung des Wahrnehmungsinhalts bewirkt Lust (Philos. Monatsh. 24. Bd., S. 142 f.; vgl. Bd. 25 u. Kom. und Hum.). Ähnlich G. HEYMANS (Zeitschr. f. Psychol. XI, 31 ff., 333 ff.). ÜBERHORST erklärt: „*Komisch erscheint uns ein Zeichen einer schlechten Eigenschaft einer andern Person, wenn uns an uns selbst keines ebenderselben schlechten Eigenschaft zum Bewußtsein kommt, und das keine heftigen unangenehmen Gefühle in uns hervorruft*" (Das Kom. I, 2 f.). Die Lust am Komischen ist die Lust daran, daß wir die guten Eigenschaften uns selbst beilegen, uns über den Besitz derselben freuen (l. c. S. 524 ff.). Metaphysisch faßt den Humor BACKHAUS auf. „*Der Humor ist es, welcher mit seinem Weltblick die Einzeldinge umfaßt und in*

ihnen das Ganze der Dinge schaut: die unzerstörbare Einheit von Idee und Erscheinung, von Kraft und Materie, von Wille und Vorstellung. Sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, zu vereinigen, was feindlich sich flieht" (Wes. d. Humors S. 205). „*Der Humor ist das künstlerische, in der Natur gegründete Lebensprincip aller einzelnen Erscheinungsformen im Kosmos*" (l. c. S. 79). — Nach ZEISING ist das Komische „*das Schöne in der Form desjenigen Widerspruchs, durch den das anschauende Subject aus der Empfindung einer objectiven Unvollkommenheit, oder richtiger Vollkommenheitswidrigkeit, unmittelbar in die Empfindung der subjectiven Vollkommenheit hinübergerissen wird*" (Ästhet. Forsch. S. 282 ff.). Vgl. SULZER, Theor. d. schön. Künste; FLÖGEL, Gesch. d. kom. Literat.; EBERHARD, Ästhet. II, 211 ff.; H. SPENCER, Physiol. of Laughter, Ess. vol. I; E. HECKER, Die Physiol. u. Psychol. d. Lachens u. d. Kom. 1873; J. COHN, Allgem. Ästhet. S. 206 ff.; SOLGER, Ästhet.

Koros (*κόρος*): Sättigung, Fülle. Bei HERAKLIT bedeutet der Ausdruck die wiederhergestellte Welteinheit, Einheit des Urfeuers (Diog. L. IX, 8). PLOTIN nennt *κόρος* die Ideenwelt in ihrer Einheit (Enn. V, 9, 8).

Körper bedeutet 1) geometrisch: das dreidimensionale Raumgebilde; 2) physikalisch: ein begrenztes Stück Materie (s. d.), einen einheitlichen Complex von räumlich geordneten Qualitäten (naiver Körperbegriff), von Widerständen, Energien, Kräften (naturwissenschaftlicher Körperbegriff). Ein Wesen ist ein Körper, ist körperlich, hat Körperlichkeit (nur und erst), insofern es durch seine (Widerstands-) Kräfte (s. d.) einen Raumteil erfüllt, setzt. Körperlichkeit bedeutet schon die (dynamische) Beziehung eines Wesens (einer Wesens-Vielheit) auf andere, zuletzt auch auf das erkennende Subject, auf dessen Empfindungen und Anschauungsformen. Die Körperlichkeit ist die Objectität (s. d.), die (objective) Erscheinung „*transcendenter Factoren*" (s. d.), die Seinsweise der Dinge vom Standpunkte der äußeren Erfahrung (s. d.), der begrifflichen Betrachtungsweise der Naturwissenschaft. Die Undurchdringlichkeit (s. d.) ist das Constituens der Körper als Körper. Die letzten Teile, in die sich die Körper denkend zerfällen lassen, heißen Atome (s. d.). Der Körper wird dem Geiste (s. d.) gegenübergestellt, von der Seele wird er als Leib (s. d.) unterschieden.

Der Körperbegriff ist, historisch, teils ein mechanistischer, teils ein dynamischer oder ein energetischer. Dem Realismus (s. d.) gelten die Körper als Dinge an sich oder als Erscheinungen von solchen, dem Idealismus als bloße Vorstellungs- (Empfindungs-) Complexe, gesetzmäßige Zusammenhänge (vgl. Ding, Object). Der Materialismus (s. d.) hält alles Wirkliche für körperlich.

Über die Elemente (s. d.) und Qualitäten (s. d.) der Körper bei den älteren griechischen Philosophen u. s. w. vgl. die betreffenden Termini. — ARISTOTELES definiert: *σῶμα μὲν γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν* (Phys. III 5, 204b 20); *σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαιρετόν* (De coel. I 1, 268a 7). Die Körper (*φυσικὰ σώματα*) sind Substanzen (Met. VII 2, 1028b 10). Alle Naturwesen sind Körper, haben solche oder sind *ἀρχαί* von solchen, die Körper haben (De coel. I, 1). Nach den Stoikern ist alles Wirkende körperlich (*πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*, Diog. L. VII 1, 56). Körper ist das Dreidimensionale (*τὸ τριχῇ διαστατόν*, l. c. 135). Es gibt nur Körper und das Leere (so schon DEMOKRIT): „*Zeno — nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae*

expers esset corporis" (CICERO, Acad. I, 39). Auch die Seele (s. d.) ist ein Körper (vgl. SENECA, Ep. 106, 3). Nach EPIKUR ist der Körper *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας* (Widerstandskraft) (Sext. Empir. adv. Math. I, 21). Alles ist körperlich: *τὸ πᾶν ἐστι σῶμα*; die Körper bestehen aus Atomen, als *συγκρίσεις* solcher (Diog. L. X, 39 f.). Die Existenz der Körper wird uns durch die Wahrnehmung gewährleistet (l. c. X, 39). Nach PLOTIN sind die Körper Erscheinungen, Emanationen (s. d.) intelligibler, nicht sinnlicher Wesenheiten.

Nach GREGOR VON NYSSA bestehen die Körper aus Nicht-Sinnlichem: *οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν* (De an. et resurr. p. 240). Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA sind die Körper aus „*Form*" und „*Materie*", aus Unkörperlichem, Intelligiblem zusammengesetzt (De divis. nat. I, 44; I, 50; I, 54; I, 59; I, 62). Der Körper besteht im Zusammensein seiner Accidenzen (l. c. I, 62; vgl. I, 60, 61). „*Ex . . . qualitatibus copulatis corpora sensibilia conficiuntur*" (l. c. III, 32). — Die Scholastiker erblicken das Wesen des Körpers, die Körperlichkeit („*corporeïtas*") in der „*forma substantialis corporis*" und in der „*forma accidentalis*", d. h. der Dreidimensionalität (THOMAS, Contr. gent. IV, 81). — Nach GOCLEN ist der Körper „*subiectum triplicis dimensionis*". Es gibt: „*corpus sensibile*" (physicum, artificiosum) und „*corpus intelligibile*" (mathematicum, metaphysicum). „*In politicis corpus interdum pro persona accipitur*" (Lex. philos. p. 481).

HOBBES unterscheidet natürliche und künstliche Körper; zu den letzteren gehört der Staat („*corpus politicum*"). Ein natürlicher Körper ist „*quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte coincidit vel coëxtenditur*" (De corp. C. 8, 1). Zwei Accidentien eignen den Körpern, „*magnitudo, motus*" (Leviath. I, 9). DESCARTES definiert den Körper mathematisch-quantitativ als erfüllten Raum (Princ. philos. I, 11). „*Quod agentes, percipiemus naturam materiae sive corporis in universum spectati, non consistere in eo, quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel aliquo modo sensus efficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum*" (l. c. I, 4). „*Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponunt . . ., vocatur corpus*" (Append. ad Medit. rationes, def. VII). Der Körper ist eine Art der Substanzen (s. d.). Nicht die Sinne erkennen den Körper als solchen, sondern das Denken, das Urteil („*sola mente*", „*sola iudicandi facultate*", „*solo intellectu*") (Medit. II). Die Quantität ist dasjenige, was der Geist klar und deutlich an den Körpern erkennt; daher muß sie das den Körper Constituierende sein (Medit. V). Die Körper sind vom Geist klar und deutlich unterschieden; Gott kann nicht täuschen (s. Wahrhaftigkeit); wir haben den Hang (propensionem) zum Glauben an die Existenz von Körpern; also muß es welche geben (Medit. VI). Aber sie existieren an sich nur so, wie sie das mathematische Erkennen bestimmt (ib.). Körper und Geist sind fundamental verschieden, vor allem in Bezug auf die Teilbarkeit (ib.). Die Körper haben keine inneren Kräfte (s. d.), sie werden von außen bewegt. SPINOZA definiert: „*Per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam*" (Eth. I, prop. XV, schol.). „*Corpora res singulares sunt, quae ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur*" (l. c. II, lem. III, dem.). Die Körper sind „*modi extensionis*", Modificationen der unendlichen Ausdehnung, die eines der Attribute (s. d.) der göttlichen

Substanz ist: *„Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit“* (l. c. II, def. I; vgl. III, prop. II, schol.). Nach LOCKE ist ein Körper eine dichte (solide), ausgedehnte, gestaltete Substanz (Ess. III, ch. 10, § 15).

Einen dynamischen und zugleich phänomenalistischen Körperbegriff hat LEIBNIZ. Die Körper sind Aggregate von einfachen Substanzen, Monaden (s. d.). Der Körper selbst ist keine Substanz, sondern ein *„substantiatum“*, ein *„semiens“*, *„phaenomenon bene fundatum“* (objectives Phänomen) (Erdm. p. 269, 440, 445, 693, 719). Die Sinnesqualitäten sind nur Erscheinungen, das Wirkliche an den Körpern ist die Kraft (s. d.) zu wirken und zu leiden (l. c. p. 445). Die *„antitypia“* (s. d.) constituiert die Körper. CHR. WOLF erklärt: *„Corpora sunt substantiarum simplicium aggregata“* (Cosmol. § 176). Nach CRUSIUS ist ein Körper *„eine ausgedehnte Substanz, welche aus trennbaren materialen Teilen zusammengesetzt ist“* (Vernunftwahrh. § 368). Nach FEDER sind die Körper *„Phaenomena“*, *„zwar außer unserem Kopf vorhanden, aber uns nur nach einem sehr vermengten Scheine bekannt, der uns die Grundbeschaffenheiten verbirgt (phaenomena substantiata)“* (Log. u. Met. S. 309). Die Bewegung der Körper ist gleichfalls ein Phänomen (l. c. S. 309 f.).

Einen idealistisch-positivistischen Körperbegriff prägt BERKELEY. Wir brauchen keine Körper außer unserem Geiste anzunehmen, weil wir auch ohne solche unsere Objectvorstellungen haben können (Princ. XVIII). Körper außer uns wären durchaus nutzlos (l. c. XIX). Es kann nichts sein, was nicht percipiert wird. Die *„Körper“* sind in Wahrheit nichts als associativ verknüpfte, gesetzmäßig (durch Gott) verbundene Vorstellungen (vgl. Object). Nach HUME ist der Körperbegriff nichts als eine vom Geiste geschaffene Verbindung *(„collection formed by the mind“)* von Vorstellungen sinnlicher Qualitäten, die in constanter Weise ein Object zusammensetzen (Treat. IV, sct. 3). Nach CONDILLAC ist ein Körper für uns *„une collection de qualités que vous touchez, voyez etc., quand l'objet est présent; quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez touchées, vues etc.“* (Trait. d. sens., Extr. rais. p. 50).

KANT verbindet den dynamischen mit dem phänomenalistischen Körperbegriff. Ein Körper ist, physisch, *„eine Materie zwischen bestimmten Grenzen“* (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 85). Zweifellos existieren Körper *„als Erscheinungen des äußeren Sinnes außer meinen Gedanken“* (Prolegom. § 49). D. h. empirisch, im Raum (s. d.) haben die Körper objective Realität. Aber sie sind, als Körper, nicht Dinge an sich (s. d.), sondern nur *„Erscheinungen äußerer Sinne“* (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 9), kategorial verarbeitete Erfahrungsinhalte. Als solche lassen sie sich auf Kräfte (s. d.) zurückführen.

Nach DESTUTT DE TRACY sind die Körper *„ces êtres auxquels nous attribuons d'être la cause de nos sensations“* (Elem. d'idéolog. I, ch. 7, p. 115). Nach ROSMINI-SERBATI ist ein Körper *„una sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso“* (Nuovo saggio II, p. 366). CZOLBE betont: *„Die aus Atomen zusammengefügten Körper sind allerdings objectiv nicht, wie sie uns subjectiv als Sinneswahrnehmungen, d. h. als aus Empfindungen zusammengesetzte Bilder erscheinen; aber wir erkennen ihre wirkliche Beschaffenheit durch hypothetische Schlüsse aus diesen Wahrnehmungen, wir erkennen sie als vielfach bewegte Atomcomplexe“* (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 107). Nach R. HAMERLING bestehen die Körper aus verschieden verdichtetem Äther (Atomist. d. Will. II, 86).

Als Erscheinung faßt die Körper SCHOPENHAUER auf. Körper ist eine *„geformte und specifisch bestimmte Materie“* (Parerg. II, § 75). Die raum-zeitlichen Bestimmungen der Körper sind rein subjectiv, betreffen nicht das Ding an sich, welches Wille (s. d.) ist. Kraft und Materie machen den empirisch realen Körper aus (ib.). Nach HERBART ist jeder Körper an sich ein *„Aggregat einfacher Wesen“*, ein Zusammen von *„Realen“* (s. d.) (Psychol. als Wiss. II, § 153; Met.). Nach LOTZE liegen den Körpern einfache geistige Wesen zugrunde. Die Körper als solche sind *„Complexe von sinnlichen Eigenschaften, die sich in bestimmten Raumvolumen zeigen und ihren Ort im Raume wechseln“* (Gr. d. Met. S. 69). Als objective Erscheinungen von an sich geistigen Kräften betrachten die Körper FECHNER, E. v. HARTMANN, WUNDT, L. BUSSE, RENOUVIER u. a. — Nach OSTWALD sind die Körper Energiencomplexe.

Idealistisch erklärt K. LASSWITZ, ein Körper sei *„nichts anderes als eine gesetzliche Bestimmung, daß sich gewisse Veränderungen im Raume vollziehen müssen, die wir als Wechselwirkung mit andern Körpern bezeichnen“* (Wirklichk. S. 95). Nach SCHUPPE sind die Körper *„Objecte des Denkens und sind sonst nichts“*, Complexe von Bewußtseinsinhalten (Log. S. 139). Nach P. RÉE sind die Körper *„draußen localisierte Tast- und Farbenempfindungen“* (Philos. S. 108). Nach CLIFFORD sind die Körper Complexe von Empfindungen (s. d.) bezw. von *„mind stuff“* (s. d.). Nach E. MACH sind die Körper *„Complexe von Empfindungen“*, *„Gedankensymbole für Elementencomplexe (Empfindungscomplexe)“*. Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungscomplexe bilden die Körper (Analys. d. Empfind.[4], S. 2 ff., S. 23). Der Körper *„besteht in der Erfüllung gewisser Gleichungen, welche zwischen den sinnlichen Elementen statthaben“* (Princ. d. Wärmel. S. 423). Ähnlich H. CORNELIUS (Einleit. in d. Philos. S. 259 ff.). Auch R. AVENARIUS ist hier anzuführen. Nach M. VERWORN zeigen die Tatsachen, *„daß das, was uns als Körperwelt erscheint, in Wirklichkeit unsere eigene Empfindung oder Vorstellung, unsere eigene Psyche ist“* (Allgem. Physiol.[2], S. 37). Vgl. Ding, Object, Materie, Idealismus, Qualitäten, Seele.

Körperbewegungen: die Bewegungen des tierischen, menschlichen Körpers. Sie zerfallen in Reflex-, automatische, Instinct-, Trieb-, willkürliche Bewegungen (s. d. a.).

Körperchen s. Corpuskel.

Körperlich (corporell) s. Körper, physisch. Körperlichkeit (corporeïtas) s. Körper.

Körperliche Gefühle = sinnliche Gefühle (s. d.).

Körpervorstellung s. Tiefenvorstellung.

Kosmisch: auf die Welt, den Kosmos, bezüglich. Kosmisches Gefühl: Gefühl für das All, das Weltganze, die Weltordnung. Kosmisches Lebensgefühl ist das religiöse Gefühl, z. B. nach HÖFFDING (Psychol.[2], S. 365; Eth. S. 459).

Kosmocentrisch: vom Standpunkt des Weltalls.

Kosmogonie (*κοσμογονία*): Weltentstehung, Mythus oder Lehre von der Weltentstehung. Vgl. Welt.

Kosmologie (*κόσμος, λόγος*): Welt-Lehre, ein Teil der Naturphilosophie (s. d.). Sie stellt den Begriff der „*Welt*" im allgemeinen auf, forscht nach dem Daseinsgrunde der Welt, nach den Bestandteilen, Kräften, Gesetzen, nach der Entwicklung derselben. — CHR. WOLF definiert: „*Cosmologia generalis est scientia mundi seu universi in genere, quatenus scilicet ens idque compositum atque modificabile est.*" Sie ist „*scientifica*" oder „*experimentalis*" (Cosmolog. § 1, 4). BAUMGARTEN erklärt: „*Cosmologia generalis est scientia praedicatorum mundi generalium, eaque vel ex experientia proprius, empirica, vel ex notione mundi rationalis*" (Met. § 351). BILFINGER: „*Cosmologiam generalem s. transcendentalem definio scientiam de mundo et affectionibus eius generalibus*" (Dilucid. § 136). Vgl. Welt, Atom, Mechanismus, Teleologie u. s. w.

Kosmologische Antithetik s. Antinomien, Unendlichkeit, Teilbarkeit.

Kosmologische Ideen (Ausdruck von KANT): Zu diesen zählt WUNDT die vier Ideen des unendlichen Raumes, der unendlichen Zeit, der unbegrenzten Materie, der unaufhörlichen Causalität. Vgl. Unendlichkeit, Antinomien.

Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes ist der Schluß von der Endlichkeit, „*Zufälligkeit*" (Contingenz), Bedingtheit der Welt (der Dinge) auf die Existenz eines unbedingten, absoluten Wesens als Urgrund der Welt. Gott wird hier als die höchste, letzte Ursache bestimmt, postuliert, welche die Reihe der endlichen Ursachen in der Idee abschließt, als die Ursache, die nicht mehr als Wirkung eines andern betrachtet zu werden braucht. Aber nicht um einen „*Beweis*", sondern nur um ein logisches, metaphysisches Argument handelt es sich hier, wie bei allen „*Gottesbeweisen*" (s. d.).

Des ANAXAGORAS Lehre vom „*Geiste*" (s. d.), *νοῦς*, ist kosmologisch fundiert. Die erste Formulierung des kosmologischen Argumentes findet sich bei ARISTOTELES. Alles Werden beruht auf der Realisierung eines Potentiellen durch ein Actuelles als Ursache. Schließlich muß es eine letzte Ursache, die nur actuell, nur „*Form*" (s. d.) ist, geben, ein „*Unbewegtes*" (*ἀκίνητον*), von dem alle Bewegung (Veränderung) herrührt, ein *πρῶτον κινοῦν*, einen „*Urbeweger*", der reine *ἐνέργεια* (ohne *δύναμις*) ist (Met. XII 6, 1071b 4; XII 8, 1073a 23; 1073a 27). Er wirkt nur durch das Streben der Dinge zu ihm hin (*ὡς ἐρώμενον*, Met. XII 7, 1072b 3), als höchste Einheit und Denken seiner selbst (vgl. Gott). CICERO fragt: Wenn wir den Weltlauf betrachten, „*possumusne dubitare, quin his praesit aliquis vel effector . . ., moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum, et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito*" (Tusc. disp. I, 28, 69).

Ähnlich argumentieren AUGUSTINUS (Confess. X, 6) und JOHANNES DAMASCENUS (De fide orth. I, 3). Die Notwendigkeit Gottes als der Weltursache betonen ALFÂRÂBI (Font. quaest. C. 2, 3, 13), AVERROËS (Epit. met. IV), MAIMONIDES u. a. Nach HUGO VON ST. VICTOR geht der menschliche Geist von der Erkenntnis seiner Existenz zu der Gottes als der Ursache der ersteren (De sacr. I, 3, 6). „*Auctorem sua natura clamat*" (l. c. I, 3, 10). RICHARD VON ST. VICTOR erklärt: „*Ex illo esse, quod non est ab aeterno nec a semet ipso, ratiocinando colligitur, et illud esse, quod est a semet ipso*" (De trin. I, 8). Der kosmologische Beweis findet sich bei verschiedenen Scholastikern, so bei THOMAS

(Contr. gent. I, 13). Er gibt den kosmologischen Beweis *„ex ratione causae efficientis"*, *ex possibili et necessario"*, *„ex gradibus"*, *ex gubernatione rerum"* (Sum. th. I, qu. 2, 3). SUAREZ bestimmt: *„Omne est aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta: ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum"* (Met. disp. 29, sct. 1, 21).

DESCARTES schließt aus dem Vorhandensein der Idee des Unendlichen in uns auf die Existenz des unendlichen Gottes; aus dem endlichen Ich kann diese Idee nicht stammen, denn in der Wirkung kann nicht mehr Realität (s. d.) enthalten sein als in der Ursache (Medit. III). Ferner daraus, daß das Ich nicht durch sich selbst existieren kann, weil es sonst unendlich, Gott selbst wäre (ib.); *„dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad maiora et maiora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret"* (ib.; vgl. Princ. philos. I, 14, 18, 20, 21). Das kosmologische Argument hält LOCKE für unangreifbar (Ess. IV, ch. 10, § 4 ff.). Es findet sich auch bei CLARKE und WOLLASTON (Relig. of nat. p. 67). Nach LEIBNIZ fordert die prästabilierte Harmonie (s. d.) einen Gott, der alles miteinander in Übereinstimmung bringt (Nouv. Ess. IV, ch. 10, § 9). Die Dinge sind *„zufällig"*, haben kein notwendiges Dasein, daher muß man den Grund der Welt in einem Wesen suchen, das den Grund seines Daseins in sich trägt, notwendig und ewig ist (Theodic. I. B., § 7). Das ist der Beweis *„e contigentia mundi"*. Auf den kosmologischen Beweis legen CHR. WOLF und H. S. REIMARUS Wert. FEDER erklärt: *„Eine Reihe von Folgen ohne Anfang zur Ursache angeben, ist eben so viel als keine Ursache angeben, ist eine Rede voller Widerspruch"* (Log. u. Met. S. 398). Wir müssen einen vernünftigen Weltgrund annehmen (l. c. S. 404). VOLTAIRE betont: *„Tout ouvrage démontre un ouvrier"* (Philos. ignor. XV, p. 74).

KANT erklärt den kosmologischen Beweis in der Form: *„Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen"* (Krit. d. r. Vern. S. 476) für unzulässig, weil er sich auf den (als falsch erwiesenen) ontologischen (s. d.) Beweis stützt (l. c. S. 478). Positive Einwände gegen das kosmologische Argument sind: 1) Der Schluß vom Zufälligen auf eine außerhalb der Welt stehende Ursache ist sinnlos. 2) Der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache ist unberechtigt. 3) Die Vernunft, welche die Bedingung wegschafft, um das Notwendige zu denken, täuscht sich selbst. 4) Die logische Möglichkeit wird dabei mit der transcendentalen verwechselt (l. c. S. 480). Wir sind nicht zur Überschreitung aller Erfahrung berechtigt. — Das kosmologische Argument acceptieren in verschiedener Form SCHLEIERMACHER, C. H. WEISSE, DROBISCH (Grundl. d. Religionsphilos. S. 120 ff.), LOTZE u. a. A. DORNER acceptiert es in dreifacher Form: 1) *„Aus der Beschaffenheit der Welt, die in den Gegensatz von Subject und objectiver Realität zerspalten ist und doch diesen Gegensatz ausgleichen will, wird . . . auf eine letzte Einheit geschlossen, welche die Möglichkeit der Ausgleichung dieses Gegensatzes garantiert."* (Ähnlich bei SCHLEIERMACHER).

2) Alle Dinge stehen in bestimmter Wechselwirkung miteinander. Woher der mechanische Naturzusammenhang? *„Auch hier schließt man mit Notwendigkeit auf eine letzte einheitliche Ursache, welche diesen ganzen Zusammenhang geordnet, welche die Weltpotenzen so zusammengeordnet hat, daß sie in dieser Weise aufeinander wirken."* (SCHLEIERMACHER, LOTZE.) 3) Die ganze Kette der Entwicklung setzt, weil zugleich auf Wechselwirkung beruhend, *„eine einheitliche Ursache voraus, die in jedem Stadium dieser Entwicklung stets das Aufeinanderwirken ermöglicht und am Ende auch die Ursache dafür ist, daß aus früheren Entwicklungsstadien spätere sich haben entfalten können"* (gegen KANT) (Gr. d. Religionsphilos. S. 206 ff.).

Kosmopolitismus (*κόσμος, πολίτης*): Weltbürgertum, der Standpunkt, von dem aus die ganze bewohnte Erde als Heimat, alle Menschen als Mitbürger, Brüder betrachtet werden, im Gegensatze oder auch als Ergänzung zum Nationalismus. Den kosmopolitischen Standpunkt vertreten im Altertum zuerst die Cyniker. ANTISTHENES erklärt, *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς* (Diog. L. VI, 11); *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον* (l. c. VI, 12); (*Διογένης*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη* (l. c. VI, 63). Die Notwendigkeit des Zusammenhaltens aller Menschen, die allgemeine Menschenliebe betonen die Stoiker (vgl. SENECA, Ep. 95). So auch das Christentum. — KANT schätzt die Idee des Kosmopolitismus als *„regulatives Princip"*, dessen Vollendung *„nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann"* (Anthropol. II E).

Kosmorganische Hypothese s. Organismus.

Kosmos: Welt (s. d.).

Kosmozoische Hypothese s. Urzeugung.

Kraft ist ein Begriff, der ursprünglich aus der innern Erfahrung der *„Muskelkraft"* und der Fähigkeit des Ich überhaupt, durch seinen Willen etwas zu realisieren, einen Widerstand zu überwältigen, entstammt, und der dann auch auf die Objecte der Außenwelt übertragen wird. Das Ich selbst ist und weiß sich unmittelbar in seinem Tun, Wirken als eine *„Kraft"*, d. h. als ein des Wirkens Fähiges, Mächtiges, Könnendes. Indem das Tun des Ich an der Außenwelt seine Schranke findet, sich durch die Objecte gehemmt fühlt, kann es nicht umhin, den erlittenen Widerstand als Ausfluß, Betätigung einer ihm (dem Ich) analogen, einer Willenskraft zu deuten, die das Ding ihm, dem Ich, gegenüber gebraucht und vermöge deren es auch andere Dinge in ihrem Sein beeinflußt oder beeinflussen kann. *„Eine Kraft haben"* heißt so beschaffen sein, daß man, wenn man etwas erstrebt, und wenn kein unüberwindliches Hindernis besteht, das Erstrebte realisieren wird. Wir schreiben den Dingen Kräfte zu, das bedeutet, wir erwarten, auf Grund der obenerwähnten Introjection (s. d.) und von Erfahrungen unter gewissen Bedingungen eine bestimmte Wirkungsweise des Dinges, das wir als Eigner der Kraft, als *„Kraftcentrum"* auffassen. Die *„Kraft"* ist kein Ding, sondern das Attribut eines Dinges, nämlich dessen Wirkungsfähigkeit, insofern sie in der Wesenheit des Dinges selbst gegründet ist. Ursprünglich sind die Kräfte, die der Mensch (der Mythus) den Außendingen zuschreibt, Willenskräfte, Strebungen, also qualitativ bestimmt. Das

naturwissenschaftliche Denken abstrahiert von dieser Qualität, berücksichtigt nur das Quantitative im Wirken und erhebt den Begriff der Kraft zu einem reinen Beziehungsbegriff. Die Metaphysik wiederum kann nicht umhin, dem Kraftbegriff seine qualitative Bestimmtheit, nun aber in geläuterter, vom roh Anthropomorphistischen befreiten Form, zurückzugeben. — Die physischen Kräfte sind mechanische (Bewegungs-) oder chemische Kräfte, die psychischen (geistigen) sind Denk- und Willensfähigkeiten, Fähigkeiten der Bewußtseinsveränderung. „*Lebendige Kraft*" ist Energie (s. d.). Ihr Maß hat die mechanische Kraft an ihren Wirkungen, an der Beschleunigung, die sie an einer bestimmten Masse hervorbringt.

Den Ursprung des Kraftbegriffes anlangend, wird dieser von den Rationalisten (s. d.) als angeborener, denknotwendiger Begriff angesehen (ARISTOTELES, Scholastiker u. a.). Nach HUME ist der Kraftbegriff ein subjectiv-psychologisches Gebilde (s. unten), nach KANT ist er eine der „*Prädicabilien*" (s. d.) ein abgeleiteter, aber apriorischer Verstandesbegriff von bloß phänomenaler (s. d.) Geltung. Nach andern ist er aus der Erfahrung abstrahiert. Insbesondere wird der Ursprung oder wenigstens das Prototyp des Kraftbegriffs in das Bewußtsein von der eigenen (physischen oder psychischen) Wirkungsfähigkeit des Ich gesetzt.

GALILEI erblickt den Ursprung der Kraft im Bewußtsein unserer Muskelkraft (Dial. delle nuove science III). Nach LOCKE entspringt die Vorstellung der Kraft (power) der Erfahrung, daß wir Körper bewegen, daß wir unseren Vorstellungslauf verändern können, zugleich auch aus der Wahrnehmung der Wirkungen der Körper aufeinander (Ess. II, ch. 7, § 8; ch. 21, § 1). Es gibt eine tätige und eine leidende Kraft (l. c. II, ch. 21, § 2). Die Kraft schließt eine Relation ein (l. c. § 3). Die Sinnesqualitäten sind Wirkungen der Körperkräfte auf uns (ib.). Die klarste Idee der tätigen Kraft entlehnen wir von unserem Geiste (l. c. § 4). LEIBNIZ sieht das Urbild aller Kraft in dem Streben des Ich (s. Monade). CONDILLAC erklärt: „*Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir: on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force que nous connaissons encore moins, et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous*" (Trait de sens. I, ch. 2, § 11). J. J. ENGEL leitet den Kraftbegriff aus dem „*sens musculaire*" ab (Mémoire sur l'orig. de l'idée de la force 1802). Nach FEDER ist Kraft das „*Etwas, worin dasjenige enthalten ist, womit das Sein eines andern Dinges verknüpft ist*". „*Wir empfinden etwas in uns, welches sich äußern muß, wenn gewisse Dinge, wie wir begehren, geschehen sollen. Dies ist unsere Kraft. Wir empfinden vieles, was wir nicht unserem Wirken zuschreiben können, was wir leiden müssen, und wodurch wir die Kräfte anderer Dinge kennen lernen*" (Log. u. Met. S. 246 f.). G. E. SCHULZE betont: „*Das Bewußtsein der Selbsttätigkeit unseres Geistes hat . . . auf die Bestimmung der Natur der den Dingen beigelegten Kräfte großen Einfluß gehabt. Es wird nämlich unter der Kraft etwas Inneres, Unkörperliches, den Hindernissen . . . Überlegenes und in dieser Hinsicht der Macht des menschlichen Wollens Ähnliches gedacht*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 138 f.). Der Kraftbegriff hat objective Gültigkeit (l. c. S. 140). Nach BOUTERWEK ist die Quelle des Kraftbegriffs die Kraft des

Ich, die Individualität (Apodikt. II, 53 f.). Eine „*Naturkraft*" ist eine „*gedachte Ursache*" (l. c. II, 57). MAINE DE BIRAN leitet den Kraftbegriff ab aus der „*apperception interne immédiate ou conscience d'une force qui est moi et qui sert de type exemplaire à toutes les notions générales et universelles de causes, de forces*" (Oeuvr. III, 5). Die Vorstellung der Kraft gewinnen wir aus dem „*effort voulu*" des Ich (l. c. II, 117).

Auf die innere Erfahrung weist auch E. H. WEBER hin (Tastsinn u. Gemeingef. S. 85). Wie J. ST. MILL und A. BAIN sieht H. SPENCER die Quelle des Kraftbegriffes in der durch die Muskelspannung bestimmten Widerstandsempfindung. Unserer Begriff von Kraft ist eine Verallgemeinerung jener Muskelempfindungen (Psychol. II, § 348, § 350). Nach DU BOIS-REYMOND hat der Kraftbegriff im Bewußtsein des Willens als Ursache seine Quelle (Reden I, S. 243). Nach ÜBERWEG fassen wir die Naturkraft nach Analogie unserer eigenen Willenskraft auf (Log. S. 84). O. SCHNEIDER leitet den Kraftbegriff aus dem Bewußtsein der gewollten Bewegung, dem Gefühl der Anstrengung bei Überwindung eines Widerstandes ab (Transcendentalpsychol. S. 148 f.). Nach LIPPS entstammt er unserem Kraftgefühl oder Gefühl der nicht vergeblichen Anstrengung (Gr. d. Log. S. 81). Ähnlich DILTHEY (Einl. 467), ERHARDT u. a. RIEHL erklärt: „*Wir haben die Begriffe von Kraft und Arbeit aus der gewollten Muskelbewegung abstrahiert und auf die äußeren Bewegungserscheinungen übertragen*" (Philos. Kritic. II 1, 243). Kraft ist die Substanz nach ihrem Wirken, nach ihrem Dasein ist sie Materie (l. c. S. 271). HAGEMANN erklärt: „*Wir übertragen . . . den an uns gewonnenen Begriff der Kraft und Wirksamkeit auf die Außendinge, und wir haben allen Grund dazu*" (Met.[2], S. 55). SIGWART bemerkt: „*Wir sind uns bewußt, daß wir eine Handlung vollziehen können, sobald wir nur wollen . . . dies ist der Ursprung des Begriffs eines Vermögens, einer Kraft*" (Log. II[2], 144 f.). Dieser Begriff wird später zum abstracten Relationsbegriff. Kraft ist die „*Substanz als etwas Unveränderliches gedacht*" (l. c. S. 156). WUNDT betont: „*Unsere Muskelempfindungen sind der Ursprung der Kraftvorstellung*" (Beitr. zur Theor. d. Sinneswahrn. S. 429). Allmählich wird der anthropomorphe Charakter des Kraftbegriffs abgestreift. Kraft ist dann nichts als die an die Substanz gebundene Causalität (Syst. d. Philos.[2], S. 279 ff.; Log. I[2], S. 583 f., 614 ff., 625; II[2] 1, 327 ff.; s. unten). TH. ZIEGLER: „*Der Begriff der Kraft ist . . . nichts anderes als die Übertragung unserer eigenen, in allerlei Gefühlen sich uns offenbarenden und uns zum Bewußtsein kommenden Activität und Causalität auf das Wirken der Dinge in der Außenwelt und auf die Art, wie wir uns dasselbe vorstellen*" (Das Gef.[2], S. 72). Auf die Introjection des subjectiven Kraftgefühls in die Dinge führt den Kraftbegriff P. RÉE zurück (Philos. S. 171 ff.). Ähnlich NIETZSCHE (WW. VIII 2, S. 93; XV, S. 298; s. unten). SIMMEL erklärt: „*Die Gefühle der physisch-psychischen Spannung, des Impulses, der Willenshandlung projicieren wir in die Dinge hinein, und wenn wir hinter ihre unmittelbare Wahrnehmbarkeit jene deutenden Kategorien setzen, so orientieren wir uns eben in ihnen nach den Gefühlserfahrungen unserer Innerlichkeit*" (Philos. d. Geld. S. 507). Nach W. JERUSALEM wird im primitiven Urteilsacte jeder Vorgang in der Umgebung nach Analogie unserer selbst auf einen Willen als Ursache zurückgeführt. Indem dann das Subjectswort zum „*Träger von Fähigkeiten*" schlechthin wird, verliert das Urteil seinen grob anthropomorphischen Charakter. „*Der Wille, der im Subjecte die durch das Prädicat bezeichnete Tätigkeit hervorgebracht, wird zur Kraft, die ebenso im*

Dinge wohnt und nur des persönlichen Charakters entbehrt" (Urteilsfunct. S. 140 f.). „*Was einmal die Subjectsfunction übernimmt, ist Kraftcentrum, und zwar objectiv vorhandenes Kraftcentrum, und als dessen potentielle oder actuelle Wirkungen werden die Vorgänge, die Tatsachen, die Gesetze des Geschehens gefaßt*" (l. c. S. 156).

Nach HUME entspringt der Begriff der Kraft (power, force, energy, efficacy, agency; Treat. III, sct. 14) weder aus der Vernunft (l. c. S. 213), noch aus der Sinneswahrnehmung (l. c. S. 216), noch kann uns die innere Erfahrung von der Wirksamkeit unseres eigenen Willens die Kraft begreiflich machen (l. c. S. 218). Die Notwendigkeit (s. d.), die wir der Kraft zuschreiben, ist nichts als die subjective Nötigung, von der „*Ursache*" zur „*Wirkung*" überzugehen (l. c. S. 225; vgl. Inquir. VII; s. unten). —

Der animistische (s. d.) Ursprung des Kraftbegriffes zeigt sich noch bei THALES (s. Hylozoismus). ANAXAGORAS bestimmt als Urkraft den „*Geist*" (s. d.). EMPEDOKLES betrachtet als Naturkräfte Liebe (*φιλία*) und Streit (*νεῖκος*), welche die Dinge (Elemente, s. d.) bald zusammen-, bald auseinanderbringen (Aristot., Met. II 4, 1000a 27; Sext. Empir. adv. Math. VII, 115). HERAKLIT betrachtet den „*Kampf*" (s. d.) als die Kraft, der alle Veränderung entspringt. PLATO schreibt zuweilen den Ideen (s. d.) Kräfte zu. ARISTOTELES erblickt in den „*Formen*" (s. d.) die von innen gestaltenden Naturkräfte. Die *δύναμις* ist Princip der Bewegung (*ἀρχὴ κινήσεως*, Met. V 12, 1019a 15). Es gibt *δύναμις τοῦ ποιεῖν* und *τοῦ πάσχειν* (l. c. IX 1, 1046a 20), *ἄλογοι* und *μετὰ λόγου δυνάμεις* (l. c. IX 1, 1046b 3). Die Stoiker betrachten die Kraft (*τὸ ποιοῦν*) als das Wesentliche des *πνεῦμα* (s. d.), das aber zugleich Stoff ist. In den Dingen sind die *λόγοι σπερματικοί* (s. d.) als Ausflüsse der göttlichen Urkraft (Diog. L. VII, 134). PLOTIN bestimmt die Ideen (s. d.) als *νοεραὶ δυνάμεις*. Geistige Kräfte sind ferner die *ἑνάδες* (s. d.) bei PROKLUS, die Äonen (s. d.) der Gnostiker (s. d.). (Nach BASILIDES emaniert die *δύναμις* mit der *σοφία* aus der *φρόνησις*, Iren. I, 24.) Die Atomisten kennen nur äußere, nur Bewegungskräfte (vgl. Atom).

Die Scholastiker betrachten als Kräfte die „*formae substantiales*" (s. d.) und „*qualitates occultae*" (s. d.). Kraft- und Vermögensbegriff (s. d.) werden nicht scharf voneinander geschieden. Die „*potentia*" ist nach THOMAS „*principium operationis*" (Sum. th. I, 25, 1 ob. 3). Es gibt „*potentia activa*" und „*passiva*" (l. c. I, 77, 3c), „*potentia cum ratione*" und „*irrationalis*" (l. c. I, 79, 12a).

Innere Kräfte nehmen PARACELSUS, J. B. VAN HELMONT u. a. an. Nach TELESIUS sind Wärme und Kälte die elementaren Naturkräfte (s. Princip). Nach CAMPANELLA ist die „*facultas*" „*potestativae essentialis virtus ad actum et actionem energens*" (Dial. I, 6). G. BRUNO erblickt in der göttlichen Natur (s. d.) die Urkraft (De la causa III).

GALILEI bestimmt die Kraft (impetus) als stetige Folge momentaner Impulse (Dial. delle nuove scienze III, 2). Den mechanischen Kraftbegriff hat DESCARTES. „*Hic vero diligenter advertendum est, in quo consistat vis cuiusque corporis ad agendum in aliud, vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est, iuxta legem . . . Hinc enim id, quod alteri coniunctum est, vim habet nonnullam, ad impediendum ne disiungatur; id, quod disiunctum est, ad manendum disiunctum; id, quod quiescit, ad perseverandum in suo motu, hoc est, in motu eiusdem celeritatis, et versus eandem partem. Visque illa debet*

aestimari tum a magnitudine corporis, in quo est, et superficiei, secundum quam istud corpus ab alio disiungitur; tum a celeritate motus, ac natura, et contrarietate modi, quo diversa corpora sibi mutuo occurrunt" (Princ. philos. II, 43). SPINOZA schreibt jedem Wesen einen „*conatus*", „*in suo esse perseverare*" zu (vgl. Erhaltung). NEWTON definiert die Kraft als „*eine auf den Körper geübte Tätigkeit, um seinen Zustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung zu ändern*" (Nat. philos. princ. math. II, def. 4).

LEIBNIZ sieht in der Kraft (force, effort, acte, entelechie) das Wesen der Substanz (s. d.), „*le constitutif de la substance*", „*le principe d'action*", sie „*rend la matière capable d'agir et de résister*". (Gerh. IV, 472). Sie ist kein leeres Vermögen, sondern ein Mittleres zwischen dem Vermögen zu wirken und dem Wirken selbst. Sie enthält eine ἐντελέχεια (s. d.), ein Streben, eine Actualität, die nur der Beseitigung des Hindernisses bedarf (wie bei dem gespannten Bogen), um von selbst zu wirken (Erdm. p. 121). Die klarste Vorstellung von Kraft haben wir durch innere Erfahrung (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 4). Der Kraftbegriff selbst wird nicht durch „*imaginatio*", sondern durch den „*intellectus*" gebildet (Erdm. p. 124). Ihrer inneren Natur nach ist die Kraft etwas Psychisches, ein Streben von einem Vorstellungszustand zum andern (Monadol. 15). Es gibt „*primitive*" und „*abgeleitete*" Kräfte (Gerh. VI, 236). Die passive Kraft ist der Widerstand (die ἀντιτυπία, s. d.), durch den ein Körper sowohl der Durchdringung als auch der Bewegung widersteht (Math. Schrift. ed. Pertz III, 100). Die active Kraft schließt die Tendenz zur Handlung ein (l. c. S. 101). Die derivative Kraft ist der Impetus, die Tendenz zu einer bestimmten Bewegung (l. c. S. 102). „*Lebendige*" Kraft ist die in der actuellen Bewegung sich äußernde Kraft (l. c. S. 235). Die Kraftsumme im All ist constant (Erdm. p. 775). — CHR. WOLF definiert: „*Die Quelle der Veränderungen nennt man eine Kraft*" (Vern. Ged. I, § 115). Kraft ist „*dasjenige, worinnen der Grund von der Bewegung zu finden*" (l. c. § 623). „*Alle Kräfte bestehen in einer festen Bemühung, etwas zu tun oder den Zustand eines Dinges zu ändern*" (l. c. § 624). „*Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis, vim appellamus*" (Ontolog. § 722). „*Posita vi ponitur actio*" (l. c. § 723). Die Kraft besteht „*in continuo agendi conatu*" (l. c. § 724). „*Vis continuo tendit ad mutationem status subiecti*" (l. c. § 725). CRUSIUS bestimmt: „*Die Möglichkeit eines Dinges B, welche an ein anderes Ding A verknüpft ist, heißt in dem Dinge A in dem weitesten Verstande eine Kraft*" (Vernunftwahrh. § 29). In den Substanzen sind mehrere Grundkräfte (Met. § 73). Nach MENDELSSOHN ist die „*Kraft*" so viel wie „*die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben*" (Morgenst. I, 2). PLATNER sieht in der Kraft das Constituens der Substanz (s. d.). In einer Substanz gibt es eine „*Grundkraft*", von welcher die übrigen Kräfte abhängen (Philos. Aphor. I, § 930 ff., 932). Kraft oder Vermögen im weiteren Sinne ist ein Name für die „*bleibenden Bestimmungen, Eigenschaften*", in welchen die Möglichkeit aller Richtungen der substantiellen Kraft gegründet ist (l. c. § 934). — BONNET bemerkt: „*Les parties de la matière sont liées entr' elles, et cette liaison suppose nécessairement une force qui l'opère; car les parties de la matière sont indifférentes par elles-mêmes à toute liaison ou à toute situation particulière. De plus, la matière résiste, et cette résistance suppüose encore un force qui l'opère*" (Ess. analyt. VI, 46). Nach HUME ist „*Kraft*" für uns nichts als der unbekannte Umstand, wodurch das Maß oder die Größe der Wirkung eines Gegenstandes bestimmt wird (Inquir. VII, 1; Treat. III, sct. 14). LAPLACE

erklärt: „*La force n'étant connue que par l'espace qu'elle fait décrire dans un temps déterminé, il est naturel de prendre cet espace pour sa mesure*" (Mécan. céleste I, 1, C. 2).

KANT erklärt, die Kraft sei nur die Beziehung der Substanz A zu etwas anderem B. Man darf keine ursprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn sie nicht von der Erfahrung gegeben ist (De mund. sens. sct. V, § 28). Die „*wahrhaft lebendige Kraft*" wird nicht von draußen im Körper erzeugt, sondern ist „*der Erfolg der bei der äußerlichen Sollicitation in dem Körper aus der innern Naturkraft entstehenden Bestrebung*" (WW. I, 168). Später bestimmt Kant die Kraft als eine „*Prädicabilie*" (s. d.) des reinen Verstandes, als (apriorischen) Verstandesbegriff, der nur für Erscheinungen (s. d.) Geltung hat. „*Bewegende Kraft*" ist „*die Ursache einer Bewegung*". Durch eine solche Kraft erfüllt die Materie (s. d.) den Raum (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 33). Anziehende, abstoßende (Zurückstoßungs-)Kraft, Flächenkraft, durchdringende Kraft werden definiert (l. c. S. 34 f., 67). Doch ist es „*über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen*" (l. c. S. 104). (Natur-) „*Kraft*" ist etwas den Phänomenen Angehörendes, ein notwendiger Begriff unseres Denkens, um die Objecte der Erfahrung logisch-physikalisch miteinander zu verknüpfen. — Nach KRUG kommt der Materie (s. d.) eine ursprünglich „*bewegende*" Kraft zu (Handb. d. Philos. I, 336). Nach SCHELLING ist „*jeder immanente Grund von Realität aus dem Begriff*" Kraft: die „*absolute Identität*" ist Kraft (WW. I 4, 145). Kraft ist „*Extensität, bestimmt durch Intensität*". Die Intensität einer Kraft „*kann nur gemessen werden durch den Raum, in dem sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden*" (Syst. d. transcend. Ideal. S. 217). Die Dinge sind Producte von Kräften. Denn „*Kraft allein ist das Nichtsinnliche an den Objecten*" (Naturphilos. S. 308). Kraft ist ein Verstandesbegriff, kann nicht unmittelbar Gegenstand der Anschauung sein. Die Grundkräfte der Materie (s. d.) sind verstandsmäßige Ausdeutungen des An-sich der Dinge (l. c. S. 322). Die Materie als solche ist selbst Kraft (l. c. S. 327). Nach STEFFENS ist die Kraft „*die Identität der Intensität und Extensität*" (Grdz. d. philos. Naturwissensch. S. 23). Im Sinne HEGELS (vgl. Log. II, 170) erklärt K. ROSENKRANZ: „*Jedes Wesen faßt als Ganzes seine Teile in sich zusammen und ist die Möglichkeit ihrer Vermehrung oder Verminderung. Als das In-sich-sein des Wesens, welches seine Unterschiede einfach in sich geschlossen hält, ist es die Kraft. Die Kraft ist nicht eine neue Qualität des Daseins oder ein apartes Wesen, sondern das Wesen selber, wie es sich als Erscheinung aus sich als dem Grund setzt und in seinem Erscheinen als Gesetz und Inhalt und Totalität derselben tätig ist*" (Syst. d. Wissenschaft. S. 71). C. H. WEISSE betrachtet die Kraft (die δύναμις) als das Substantiale des Körpers (Grdz. d. Met. S. 420 f.).

Nach SCHOPENHAUER ist die Kraft von der Ursache (s. d.) völlig verschieden, sie ist „*das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, erteilt*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4; Vierf. Wurz. C. 4, § 20). Die Naturkräfte sind von allem Wechsel ausgenommen, außer aller Zeit, stets und überall vorhanden (Vierf. Wurzel C. 4, § 20). Jede echte, ursprüngliche Naturkraft ist qualitas occulta, physikalisch unerklärbar (ib.). Die Materie (s. d) manifestiert sich nur durch Kräfte, jede Kraft inhäriert einer Materie

(Parerga II, § 75). Kraft ist *„jede Ursache, die man willkürlich oder gezwungen als eine letzte betrachtet“* (Anmerk. S. 20). *„Wir sind genötigt, bei Kräften zuletzt stehen zu bleiben, weil die Kategorie der Causalität in aufsteigender Linie Befriedigung sucht, d. h. von der Wirkung zur Ursache fortschreitet; wo sie die Ursache nicht mehr findet, setzen wir eine Kraft . . . gleichsam ein Merkzeichen, das wir anheften, um anzudeuten, wie weit wir im Regreß gekommen“* (l. c. S. 144). Die Naturkräfte sind Erscheinungen des Willens (s. d.). *„Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Wirkung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache immer die Wirksamkeit verleiht, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objectität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26; Parerga II, § 75). *„Daß das Wesen der Kräfte in der unorganischen Natur identisch mit dem Willen in uns ist, stellt sich jedem„ der ernstlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwiesene Wahrheit dar“* (Neue Paralipom. § 163). — Zu metaphysischen Processen setzen den Kraftbegriff direct oder indirect auch folgende Philosophen in Beziehung. HERBART erklärt: *„Vermittelst des Zusammen eines Wesens mit einem andern wird . . . auf jedes Accidenz das Sein bezogen, welches außerdem unmöglich wäre. Aber das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern, mit ihm darin begriffenen. Insofern sind die Accidenzen des einen zuzuschreiben dem andern, als einer Kraft“* (Hauptp. d. Met. S. 38). Ursprünglich, für sich, ist kein Wesen Kraft, es ist es erst im *„Zusammen“* (s. d.) mit andern, in welchem die Wesen einander *„stören“* und sich selbst *„erhalten“*, was in unserer *„zufälligen Ansicht“* (s. d.) als Wirksamkeit sich darstellt. Ein Wesen kann auf unendlich vielerlei Art sich als Kraft äußern, *„es hat aber gar keine Kraft, am wenigsten eine Mehrheit von Kräften“* (l. c. S. 43; Allgem. Met. II). BENEKE versteht unter Kraft *„das Wirkende in dem Geschehen“*. Es gibt in der Seele ursprüngliche *„Urkräfte“*, auf deren Grundlage alle übrigen Kräfte erzeugt werden (Lehrb. d. Psychol.[3], § 19). In den Dingen sind die Kräfte das Ursprüngliche, für die Erkenntnis ist es umgekehrt, denn wir müssen von der Erfahrung erst auf Kräfte schließen (l. c. § 20). In der Seele gibt es eine Vielheit von Urkräften, die aber in inniger Verbindung miteinander stehen (ib.), sie sind, vor ihrer *„Erfüllung“*, Strebungen (l. c. § 25; vgl. Seelenvermögen). Eine Eigenschaft der *„sinnlichen Urvermögen“* ist die Kräftigkeit, d. h. die Vollkommenheit, mit der die Reize angeeignet worden sind (l. c. § 33; vgl. Syst. d. Met. S. 311 ff.). J. H. FICHTE erklärt: *„Das reale Wesen wird zur ‚Kraft‘ und zu ‚Kräften‘ erst durch die Verbindung mit anderen realen Wesen und die dabei eintretende Behauptung seiner Qualität der unterschiedenen Qualitäten des andern gegenüber“* (Psychol. I, 6 f.). *„Potentielle“* Kraft ist das Maß von Intensität, welches jedem Realwesen eignet. *„Lebendige“* Kraft ist *„die, welche an der einzelnen Gegenwirkung in bestimmter, aber nicht veränderlicher Stärke hervortritt“*. Die potentielle Kraft ist *„das Gesamtkraftmaß eines realen Wesens, welches in einem gegebenen Zustande desselben unveränderlich und unüberschreitbar dasselbe bleibt“* (l. c. I, 7). Nach ULRICI ist die *„Widerstandskraft“* die *„erste fundamentale Bestimmung des Seienden als Seienden“*. Das Seiende als solches ist die *„Kraft des Bestehens“*, an welche alle andern Kräfte gebunden sind (Leib u. Seele S. 37). *„Kein Körper, keine Substanz. also auch kein Atom wirkt für sich allein, selbsttätig,*

unabhängig; keinem Stoffe kommt an und für sich eine Kraft oder Tätigkeit zu, die er unmittelbar und unbedingt ausübte" (Gott u. d. Nat. S. 59). Nach M. CARRIERE ist die Kraft „*die Substanz der Dinge*". Das All ist ein „*System von Kräften*". Es gibt „*selbstlose*" und „*selbstseiende*" Kräfte (Sittl. Weltordn. S. 32, 69). In der Kraft gibt es „*das Vermögen, das ihr für sich zukommt*", und die „*Energie, die sie übt, sobald die Bedingung dazu eintritt*" (l. c. S. 133). Nach O. CASPARI sind die Kräfte das Dauernde, das Wesen der Dinge. Die Kraft ist etwas Relatives, bedingt einen Widerstand (Zusammenh. d. Dinge S. 5, 10, 14 ff., 17, 21). Caspari lehrt einen „*Kraft-Constitutionalismus*" (l. c. S. 22). E. v. HARTMANN nennt die Kraft ein „*spiritualistisches Princip*" (Philos. d. Unbew.[3], S. 464). Sie ist Streben (actus) und zugleich Ziel des Strebens (l. c. S. 484). Ihrem inneren Wesen nach ist sie Wille (l. c. S. 485). Die Atomkräfte sind „*individuelle Willensacte*" (l. c. S. 486). „*So wenig der subjectiv ideale Stoff einen Widerstand leisten kann, ebensowenig kann das Ich als subjectiv ideale Erscheinung eine Kraft entfalten oder auf den Stoff einwirken. Wenn das Bewußtsein die Willensintensität selbst zu erfassen meint, so erfaßt es in Wahrheit doch nur die Gefühlsintensität der durch das unbewußte, bewußtseinstranscendente Wollen ausgelösten Spannungsgefühle, also einen subjectiv idealen Widerschein der dynamisch-thelistischen Activität*" (Kategorienlehre S. 346). Nach H. SPENCER ist die unerkennbare Urkraft das Absolute, Gott (s. d.). Spencer spricht von der „*inscrutable power manifested to us through all phenomena*" (First princ. § 31). MAINLÄNDER bemerkt: „*Die Welt, die Gesamtheit der Dinge an sich, ist ein Ganzes von reinen Kräften, welche dem Subject zu Objecten werden*" (Philos. d. Erlös. S. 23). Alle Kräfte als solche sind entstanden (l. c. S. 44). Im Selbstbewußtsein erfassen wir die Kraft als „*Willen zum Leben*" (l. c. S. 44). Es gibt ein Gesetz der „*Schwächung der Kraft*" im Universum, Wille (s. d.) ist die Kraft an sich nach BAHNSEN, C. PETERS u. a. Nach WALLACE sind alle Kräfte wahrscheinlich Willenskräfte (Beitr. zur Theor. d. nat. Zuchtwahl 1870). Nach R. HAMERLING ist der Wille die allem Sein innewohnende Triebkraft (Atomist. d. Will. I, 263; II, 50). L. NOIRÉ erklärt: „*Alles, was uns von außen als Kraft erscheint, ist innerlich Wille*" (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 193). Auch nach WUNDT liegen den Kräften Willenseinheiten (s. d.) zugrunde (s. unten). NIETZSCHE sieht das innere Wesen der Kraft als „*Willen zur Macht*" (s. d.) an (WW. XV, 280, 296). Die Dinge sind „*dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten*", sie bestehen aus Kraftcentren, „*Herrschaftsgebilden*", „*Willens-Punctationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren*" (WW. XV, 297, 299 f.). Nach LACHELIER ist Kraft Tendenz nach einem Ziele, nach Realisation; die Welt besteht aus einfachen geistigen Kräften. Ähnlich nach RENOUVIER (s. Monaden). Nach FOUILLÉE wirken in der Welt „*idées-forces*" (s. d.). Nach DROSSBACH ist Kraft „*das auf Realisierung des Ideals, auf Vollkommenheit der Verhältnisse, mithin auf ein Ziel gerichtete Streben*" (Üb. d. Obj. d. sinnl. Wahrnehm. S. 141). Nach F. ERHARDT ist die Kraft (Das Bewegliche im Raume, Wechselwirk. zwisch. Leib u. Seele S. 101 ff.) das Ding an sich der Materie (Met. I, 575, 577). Sie ist selbst die Substanz, bedarf keines Trägers (l. c. S. 580 f.). Nach L. DUMONT ist die Kraft die Menge der Causalität, durch welche das Sein sich offenbart; von „*innen*" ist sie bewußt (Vergn. u. Schm. S. 163 f.). R. WAHLE schreibt die wahre Kraft den „*Urfactoren*" zu. Die phänomenale Welt ist unkräftig (Erkl. d. Eth. Spinoz. S. 193). — Nach

ÜBERWEG sind Kraft und Materie zweifache Auffassungen einer *„untrennbaren Einheit“* (Log. S. 84). Nach E. HAECKEL sind sie *„nur verschiedene unveräußerliche Erscheinungen eines einzigen Weltwesens, der Substanz“* (Der Monism. S. 14; Welträts.). Nach L. BÜCHNER bilden Kraft und Stoff eine Einheit. Die Kräfte sind Eigenschaften der Stoffe (Kr. u. St.[15], S. 31). Die Kraft muß man betrachten *„als einen Tätigkeitszustand oder als Bewegung des Stoffes oder der kleinsten Stoffteilchen oder auch als eine Fähigkeit hierzu, oder noch genauer als einen Ausdruck für die Ursache einer möglichen oder wirklichen Bewegung“* (l. c. S. 10). — Nach HAGEMANN sind Kraft und Stoff für sich genommen nur Abstracta. *„Betrachten wir nämlich die Körper in ihrem wirkungslosen Dasein als das Raumerfüllende, Beharrliche, was aus sich nicht zur Bewegung oder zur Ruhe kommt, so nennen wir dieses Stoff oder Materie. Dasjenige hingegen, was den verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen der Körper zugrunde liegt, nennen wir die Kräfte derselben“* (Met. S. 65).

Als (objectiver oder subjectiver) causaler Beziehungsbegriff wird die Kraft verschiedentlich formuliert. R. MAYER faßt die Kraft im Sinne der Energie (s. d.), als Arbeitsleistung, auf und spricht den Gedanken der *„Erhaltung der Kraft“* aus (vgl. Energie, dort auch HELMHOLTZ). Es gibt nur eine einzige Kraft. *„In ewigem Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur; dort und hier kein Vorgang ohne Formänderung der Kraft.“* Formen der Kraft sind Fallkraft, Bewegung, Wärme u. s. w. Das Hypothetische im Kraftbegriffe wird eliminiert (Bemerk. üb. d. Kräfte d. unbelebt. Nat. 1842; Die organ. Beweg. 1845). Nach E. H. WEBER ist die Kraft *„die unbekannte Ursache derjenigen Wechselwirkung der Körper, die sich durch Bewegung oder durch Druck äußert, die aber für uns kein Phänomen ist“*. *„Der einzige Fall, wo wir von dieser unbekannten Ursache etwas mehr wissen, ist eben der, wo unser Wille die Ursache oder ein Teil der Ursache des Denkens ist, den wir fühlen“* (Tastsinn u. Gemeingef. S. 85). Nach REDTENBACHER besteht die Kraft *„in der Fähigkeit der Körper, wechselseitig anziehend oder abstoßend einzuwirken und dadurch die Zustände ihres Seins verändern zu können“* (Das Dynamidensyst. 1857, S. 11 ff.). Nach LOTZE bezeichnet die Kraft *„nichts weiter als die Fähigkeit und die Nötigung zu einer nach Art und Größe bestimmten zukünftigen Leistung, die allemal eintreten wird, sobald eine bestimmte Bedingung realisiert sein wird, und die solange nicht eintritt, als diese Bedingung nicht realisiert ist“* (Gr. d. Met. § 61). Nur in Beziehung zueinander haben die Körper Kräfte (ib.). FECHNER bemerkt: *„Was man jedem Körper an Kraft besonders beilegt, ist nur der Anteil, mit dem er je nach seiner Individualität und Stellung zu andern Körpern zur Erfüllung des Gesetzes beiträgt“* (Üb. d. physikal. u. philosoph. Atomenlehre[2], S. 121). Nach O. LIEBMANN ist die Kraft *„der in rerum natura liegende objective Realgrund, daß das Gesetz gilt“*. Die Kraft ist ein *„Grenzbegriff“* (Anal. d. Wirkl.[3], S. 285); sie ist das *„Realprincip“* des Geschehens (ib.). Nach VOLKMANN ist die Kraft *„eine unbekannte Eigenschaft der Ursache“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 279). Nach VOLKELT ist sie *„Betätigung der Ursache nach der Richtung hin“* (Erfahr. u. Denk. S. 234). Nach WUNDT ist Kraft *„die an die Substanz gebundene Causalität“*. Physikalisch ist sie *„die Beschleunigung, die an einer Masse von bestimmter Größe hervorgebracht wird“* (Log. I[2], S. 583 f., 614 ff., 625; II[2] 1, 327 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 279 ff.). Die Materie (s. d.) ist das System der Ausgangs- und Angriffspunkte der Kräfte (l. c. Log II[2], 1, S. 327 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 284 ff.; Philos. Stud. X, 11 ff.; XII, 3. Ar-

tikel). Die Kraft einer Substanz ist die Eigenschaft, vermöge deren sie ihre Wirkung ausübt. Alle Kräfte in der Natur sind *„bewegende Kräfte und wirken zwischen räumlich getrennten Teilen der Materie"*. Sie sind alle *„Centralkräfte"*, d. h. *„sie gehen von bestimmten Punkten des Raumes aus, an denen sich substantielle Träger der Kräfte (Kraftpunkte oder Kraftatome) befinden"*. Die vier allgemeinsten *„dynamischen Principien"* sind: 1) das Trägheitsprincip, das den Charakter einer *„permanenten Hypothese"* hat; 2) das *„Princip der Centralkräfte": „Jede Kraft wirkt in der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes, und ihre Wirkung besteht in einer Geschwindigkeitsänderung, die der Größe der Kraft direct und der Masse, auf die sie wirkt, umgekehrt proportional ist"*; 3) das *„Princip der Gegenwirkung"*; 4) das *„Princip der Kräfteverbindung"* (Syst. d. Philos.², S. 476 ff.; Log. I², S. 614 ff.; II² 1, 327 ff.). Die *„Kraftgleichungen" „enthalten als Wirkungen die Beschleunigungen irgend welcher Massen, als Ursachen die Componenten samt den mit ihnen verbundenen speciellen Bedingungen, unter denen die Componenten stehen"* (Log. II² 1, 327 ff.). Die psychische Kraft besteht in der *„Wirksamkeit des wollenden Ich in Bezug auf die ihm gegebenen Vorstellungen"*, sie ist rein actuell (s. d.), bedeutet im engeren Sinne *„die Wirkungsfähigkeit in Bezug auf die active Apperception der Vorstellungen"* (Log. I², S. 625 ff.). Nach R. WAHLE ist Kraft empirisch *„passive und active Beeinflussungsfähigkeit"*. Die Kraft selbst ist ein völliges x, ein Postulat, daß Veränderung nicht durch Bleiben erfaßt werde (Das Ganze d. Philos. S. 113 ff.).

Den idealistischen Kraftbegriff, nach welchem Kraft nichts ist als Gesetzmäßigkeit (s. d.), Notwendigkeit empirischer Verknüpfungen, haben die Kantianer (s. d.) und Immanenzphilosophen (s. d.). Nach SCHUPPE bedeuten die Begriffe: Kraft, Vermögen, Fähigkeit, Anlage nur *„Causalbeziehungen"*, nicht Wahrnehmungsinhalte (Log. S. 72). Sie bedeuten nur die direct zum Sein der Dinge gerechnete Notwendigkeit, nach welcher dem a ein b folgt. *„Um wessenwillen ein Ereignis möglich genannt wird, um deswillen wird einem Dinge die Kraft, es zu bewirken, zugesprochen"* (l. c. S. 73). Die psychischen Kräfte (Vermögen, Anlagen) sind *„das direct zum psychischen Sein gehörige, es ausmachende Gesetz, daß unter bestimmten Umständen die und die Regungen oder Bestimmtheiten bewußt werden oder im Bewußtsein auftreten"* (l. c. S. 73). SCHUBERT-SOLDERN versteht unter Kraft die gesetzmäßige Notwendigkeit des Eintretens bestimmter Veränderungen unter bestimmten Bedingungen (Gr. ein. Erk. S. 62), die Erwartung einer bestimmten Veränderung (l. c. S. 144).

Den (metaphysischen) Kraftbegriff will aus der Physik d'ALEMBERT eliminieren (Trait. de dynam., préf.). So auch COMTEs Positivismus (s. d.). Ferner KIRCHHOFF (Vorles. üb. mathem. Phys. I, S. 5 ff). CZOLBE betont: *„Das Verlangen, für die Bewegung als Ursachen nicht nur unbekannte, sondern auch undenkbare Kräfte zu finden, beruht ... nur auf der theologischen Neigung nach einer Welt des Unbegreiflichen, die hier ausgeschlossen ist. Der Begriff ‚Kräfte' kann wohl aus Bequemlichkeitsrücksichten für die unsichtbaren, elementaren Bewegungen der Atome gebraucht werden, ihn aber für die tiefere Ursache derselben anzusehen, ist durchaus falsch und verwirrend. Derartige Kräfte gibt es nicht"* (Gr. u. Ursp. d. m. Erk. S. 82). Kraft ist nichts als der im Raume befindliche anschauliche Gegensatz (Neue Darstell. d. Sensual. S. 110). Nach DUBOIS-REYMOND sind Kraft und Materie Abstractionen der Dinge, die vereinzelt keinen Bestand haben. Die Kraft ist nur *„eine versteckte Ausgeburt*

unseres Hanges zur Personification". In Wahrheit ist sie nichts als „*das Maß, nicht die Ursache der Bewegung*" (Untersuch. üb. tier. Elektricit. I, Vorw. S. XLI, XLII). E. MACH hält die Anwendung des Kraftbegriffs für „*Fetischismus*" (Populärwiss. Vorles. S. 259). Es gibt nur „*Abhängigkeiten*" (s. d.). Ähnlich R. AVENARIUS, auch STALLO, HERTZ. Nach OSTWALD ist der physikalische Grundbegriff nicht die Kraft oder Materie (s. d.), sondern die Energie (s. d.). Kraft ist „*das, was sich der Bewegung der Körper widersetzt*" (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 157). Masse ist nur „*die besondere Eigenschaft, von der die Energie eines bewegten Körpers außer seiner Geschwindigkeit abhängt*" (l. c. S. 185), „*Capacität für Bewegungsenergie* (l. c. S. 283 f.), „*die Eigenschaft eines gegebenen Objectes unter dem Einfluß von Bewegungsursachen eine bestimmte Geschwindigkeit anzunehmen*" (Energet. S. 6 f., 13). Nach H. CORNELIUS bezeichnen „*Massen*" und „*Kräfte*" nichts anderes als „*gesetzmäßige Zusammenhänge von Wahrnehmungen*". Der Wert dieser Begriffe „*beruht nur darin, daß durch ihre Einführung die Beschreibung unserer Erfahrungen eine Vereinfachung erfährt*" (wie bei MACH; Einl. in d. Philos. S. 327). Ähnlich H. KLEINPETER. CLIFFORD erklärt: „*Eine gewisse veränderliche Eigenschaft des Stoffes (der Grad der Veränderung seiner Bewegung) hat sich als beständig an seine relative Lage zu anderem Stoffe gebunden herausgestellt; betrachtet man sie beschrieben durch Ausdrücke, die sich auf diese Lage beziehen, so heißt sie Kraft. ‚Kraft' ist somit eine Abstraction, die sich auf objective Tatsachen bezieht; sie ist eine der Arten der Ordnung meiner Empfindungen*" (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 34). Vgl. SECCHI, Die Einheit der Naturkräfte 1876. — Vgl. Causalität, Gesetz, Vermögen, Substanz, Object, Wirken, Energie, Ich, Seele, Seelenvermögen.

Kraftcentrum s. Kraft.

Krafterhaltung s. Energie, Apokatastasis (NIETZSCHE).

Kraftgefühl ist das Bewußtsein der eigenen physischen und psychischen Kraft, der Activität, des ungehemmten Betätigens. Vgl. SCHILLING, Psychol. S. 86 f.; NAHLOWSKY, Das Gefühlsleb. S. 90 ff.; LIPPS, Gr. d. Seelenleb. S. 56 f.; TH. ZIEGLER, Das Gef.[2], S. 278. Vgl. Muskelsinn.

Kräftigkeit s. Kraft (BENEKE).

Kraftmaß, kleinstes, s. Princip des kleinsten Kraftmaßes.

Kraftsinn s. Muskelsinn.

Kraniologie (Schädellehre) s. Phrenologie.

Kreiserklärung s. Circulus, Zirkelbeweis.

Kreuzung (logische) ist das Verhältnis zweier Begriffe zueinander, welche einen Teil des Umfanges (s. d.) miteinander gemein haben (z. B. Mensch — alt).

Kriterium (*κριτήριον*, von *κρίνειν*, unterscheiden, urteilen, beurteilen): Kennzeichen, Merkzeichen, Prüfungsmittel, Prüfstein. Insbesondere spricht man philosophisch vom Kriterium der Wahrheit (s. Wahrheit). So zuerst bei den Stoikern: *κριτήριόν ἐστι πράγματος διαγνωστικὴ καταν όησις* (GALENI histor. philos. 12, 293; Dox. 606). Die Skeptiker bestreiten die Existenz eines solchen Kriteriums (*οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 150 ff.). — Nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist *κριτήριον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις* (Strom. II, 4). — CHR. WOLF definiert: „*Criterium veritatis est propositioni*

intrinsecum, unde agnoscitur, eam esse veram" (Philos. rational. § 523). FRIES erklärt: „*Ein Grundsatz wird ein Kriterium, ein Unterscheidungsgrund der Wahrheit für gegebene Erkenntnisse, wenn ich aus ihm die Wahrheit dieser Erkenntnisse beurteilen kann*" (Syst. d. Log. S. 182).

Kriticismus: der Standpunkt der Kritik (s. d.), des kritisch-philosophischen, transcendentalen (s. d.), erkenntniskritischen (s. d.) Verfahrens, die Methode, vor aller positiven Philosophie (Metaphysik) die Möglichkeit, Gesetzmäßigkeit und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, die Erkenntniskraft des Bewußtseins einer systematischen Prüfung zu unterziehen, nichts dogmatisch (s. d.) hinzunehmen, sondern überall die Begriffe zu analysieren, auf ihr Fundament (s. d.) zurückzuführen und in ihrer logischen Berechtigung und Gültigkeit zu werten („*kritische Methode*").

Ansätze zum Kriticismus finden sich bei PLATO, DESCARTES, LOCKE, LEIBNIZ, HUME. Durch letzteren wurde KANT, der Begründer des Kriticismus als System, aus seinem „*dogmatischen Schlummer*" geweckt (Prolegomena, Einleit.). Schon in der Schrift „*De mundi sens et intell. forma et principiis*" ist der kriticistische Standpunkt in manchem annähernd erreicht (vgl. Raum, Zeit). In der „*Kritik der reinen Vernunft*" (1781; ursprünglicher Titel: „*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*", vgl. WW. VIII, 686) stellt Kant allem Dogmatismus (s. d.) und Skepticismus (s. d.) die „*Kritik*" gegenüber, die Prüfung des Intellectes auf seine Fähigkeit hin, apriorische (s. d.) Sätze, synthetische Urteile (s. d.) a priori aufstellen zu können, zu dürfen, sowie die Art und den Umfang der Gültigkeit der allgemeinen Urteile und Begriffe, der Anschauungs- und Denkformen (s. d.). Die Gewißheit, Gültigkeit des Erkennens, nicht der psychologische Ursprung desselben, steht im Vordergrunde der Untersuchung, die formal, analysierend, deducierend, normierend-wertend ist; sie stützt sich auf die Reflexion (s. d.) über die Tatsachen des Erkennens und sucht die formalen Principien (s. d.) der Erkenntnis auf, um aus diesen die Möglichkeit des Erkennens, besonders des apriorischen, zu begreifen. Als System lehrt der Kriticismus Kants die Apriorität (s. d.) der reinen mathematisch-physikalischen Grundsätze (s. Axiome) der Anschauungs- und Denkformen (s. Kategorien), der Unendlichkeitsbegriffe (s. d.), ferner die transcendentale Idealität (s. d.) unserer Erkenntnisse, die Phänomenalität (s. d.) der Erkenntnisinhalte, die Existenz eines unerkennbaren „*Ding an sich*" (s. d.) u. s. w. — Die „*Kritik der reinen Vernunft*" ist eine Kritik „*des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien*" (Krit. d. r. Vern. S. 5 f.). Auf das Stadium des Dogmatismus und Skepticismus folgt die Kritik, die „*nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nämlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori, der Schätzung zu unterwerfen*" (l. c. S. 581). „*Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer*

Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ" (l. c. S. 18). Der Grundsatz ist eben zu beachten, „*daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*" (l. c. S. 18). Im Versuche, „*das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft. Sie ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst*" (l. c. S. 21). Die Kritik wendet sich einerseits gegen die dogmatische Speculation (s. d.) der rationalistischen Metaphysik, anderseits gegen den Skepticismus, der die Gewißheit der wissenschaftlichen Grundsätze und religiösen Glaubensmeinungen bezweifelt: „*Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände*" und sie geht darauf aus, „*etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntnis a priori festzusetzen*". Ferner will sie „*die unvermeidliche Dialektik (s. d.), womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt*", auflösen (W. h. sich im Denk. orient. S. 135). „*Ich mußte . . . das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*" (Krit. d. r. Vern. S. 26). — Schon in den „*Träumen eines Geistersehers*" äußert Kant den Gedanken, „*daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles seien, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber . . . niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unseren gesamten Empfindungen anzutreffen sind*" (1. T., 4. Hptst.; vgl. 2. u. 3. Hptst.).

Krug bemerkt: „*Wer . . . richtig philosophieren will, darf weder alles bezweifeln, noch alles für wahr und gewiß halten, was den Schein der Wahrheit und Gewißheit an sich trägt. Er muß eben darum, mit steter Hinsicht auf die unmittelbaren Tatsachen seines Bewußtseins, die ursprünglichen Gesetze seiner gesamten Tätigkeit zu erforschen suchen, um so zu allgemeingültigen Principien zu gelangen, mittelst welcher allein wahre und gewisse Lehrsätze nicht nur gefunden, sondern auch der Idee eines wissenschaftlichen Ganzen gemäß verbunden werden können. Dieses Verfahren kann man daher mit Recht synthetisch oder kritisch nennen.*" Der „*Kanticismus*" ist nur eine Art des Kriticismus (Handb. d. Philos. I, 99). Nach Tennemann geht das kritische Philosophieren „*von einer vollständigen und gründlichen Erforschung des Erkenntnisvermögens zur Erkenntnis der Objecte*" (Gr. d. Gesch. d. Philos.[3], S. 32). Fries erklärt: „*Das Eigentümliche der Kritik der Vernunft ist das philosophische Aufschieben des Urteils bis nach Beendigung der Untersuchung*" (Gr. d. Log. S. 132). J. G. Fichte betont: „*Darin besteht nun das Wesen der kritischen [idealistischen] Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde.*" „*Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich Gesetzte . . .; der Kriticismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt*" (Gr. d. g. Wiss. S. 41). Der Kriticismus muß allen allgemeinen Erkenntnisinhalt aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ableiten, er darf nichts als

„gegeben" voraussetzen (s. Wissenschaftslehre). Die kritische Methode hat einen teleologischen Charakter. Das betont auch WINDELBAND (Prälud. S. 275). *„Die Voraussetzung der kritischen Methode ist . . . der Glaube an die allgemeingültigen Zwecke und an ihre Fähigkeit, im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden"* (l. c. S. 271). *„Von ihrer einzigen Voraussetzung her, daß es Vorstellungen, Willensentscheidungen und Gefühle geben soll, welche allgemein gebilligt werden dürfen, hat die kritische Methode alle diejenigen Bewegungsformen des psychischen Lebens sich zum Bewußtsein zu bringen, welche als unerläßliche Bedingungen für die Realisierung jener Aufgabe nachgewiesen werden können . . . Das allein kann gemeint sein, wenn man verlangt, daß der Nachweis der a priori geltenden Axiome und Normen selbst nicht empirischen Charakters sein dürfe"* (l. c. S. 273; vgl. Psychologismus). Den Kriticismus vertritt in bezug auf das a priori des Erkennens FR. SCHULTZE (Philos. d. Naturwissensch. II, 21 ff.). RIEHL setzt die kritische Methode in die principielle Trennung des ideellen Erkenntnisfactors vom empirischen und die factische Vereinigung beider (Philos. Kritic. I, 221). Nach C. GÖRING ist es die Aufgabe der philosophischen Kritik, *„den festen Punkt aufzuzeigen, von welchem alles Erkennen und Wissen ausgeht"* (Syst. d. krit. Philos., Vorw. S. VII). Nach H. COHEN ist der Kriticismus *„Kritik der Erfahrung"*, Wissenschaft von der Methode (Kants Theor. d. Erfahr.[2]; Logik). Ähnlich NATORP. Nach ihm betont der Kriticismus, daß der *„Gegenstand der Erkenntnis"* *„nur ein x, daß der Gegenstand stets Problem, nie Datum ist; ein Problem, dessen ganzer Sinn allein bestimmt sei in Beziehung auf die bekannten Größen der Gleichung, nämlich unsere fundamentalen Begriffe, die nur die Grundfunctionen der Erkenntnis selbst, die Gesetze des Verfahrens, in dem Erkenntnis besteht, zum Inhalt haben"*. *„Der Gegenstand . . . ist nicht gegeben, sondern vielmehr aufgegeben; aller Begriff von Gegenstand, der unserer Erkenntnis gelten soll, muß erst sich aufbauen aus den Grundfactoren der Erkenntnis selbst, bis zurück zu den schlechthin fundamentalen. Also deckt sich die kritische Ansicht mit der genetischen"* (Plat. Ideenl. S. 367). — WUNDT betrachtet als Kriticismus das Verfahren des Nachweises der logischen Motive der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihrer reinlichen Scheidung von den anderen Motiven (Philos. Stud. VII, 15). Kritisch ist die Philosophie, welche von vornherein Rechenschaft über ihre Voraussetzungen und Verfahrungsweisen gibt (Log. II[2] 2, 631; vgl. Philos. Stud. IV, 19; X, 82 f.; XIII, 321; Ess. 14; vgl. Erkenntnistheorie). — Kriticisten sind u. a. auch RENOUVIER und LACHELIER (Du fondement de l'induct.[2], 1896).

Vom Kantischen und rationalistischen läßt sich ein empiristischer oder besser der Kriticismus schlechthin unterscheiden. Der *„Empiriokriticismus"* (s. d.) will die *„reine Erfahrung"* (s. d.) von den subjectiven *„Zutaten"* reinigen. Vgl. Erkenntnistheorie, Erfahrung, A priori, Transcendental, Wissenschaftslehre, Philosophie, Psychologismus, Empirismus, Rationalismus, Idealismus, Kantianismus, Criticism.

Kritik (κριτική, critica): Scheide-, Beurteilungskunst, Prüfung eines Werkes, einer Sache, einer Lehre auf Güte, Schönheit, Richtigkeit, Wahrheit hin. Die Kritik forscht nach, ob das Object den (logischen, ästhetischen, technischen etc.) Forderungen entspricht. — *„Critica"* bedeutete früher *„pars dialecticae de iudicio, quasi iudiciaria"* (GOCLEN, Lex. philos. p. 492). Vgl. Kriticismus, Criticism.

Kritik der reinen Vernunft s. Kriticismus.

Kritische Metaphysik s. Metaphysik.

Kritischer Empirismus s. Empirismus. Kritischer Empirist ist auch FR. SCHULTZE, welcher behauptet, *„daß das Zeitlich-, Räumlich- und Causalvorstellen ein Subjectives in uns sei, eine Function unseres Geistes, insofern weder ein Angeborenes, noch ein bloß Formales, nicht ein Inhaltliches, welches ist vor, also nicht aus, jedoch in aller Erfahrung, in Actualität tretend durch, also nicht ohne Erfahrung“* (Philos. d. Naturwissensch. II, 34).

Kritischer Idealismus s. Idealismus.

Kritischer Realismus s. Realismus.

Krokodilschluß (κροκοδειλίτης, crocodilus, crocodilina) ist der Name eines Trugschlusses oder trügerischen Dilemmas (s. d.) folgenden Inhalts: Ein Krokodil hat ein Kind geraubt. Es verspricht der Mutter des Kindes, ihr dieses wiederzugeben, wenn sie ihm darüber die Wahrheit sagte. Sie erklärt nun: Du gibst mir das Kind nicht wieder. Das Krokodil erwidert: Nun erhältst du das Kind keinesfalls; wenn du die Wahrheit sagtest, auf Grund deines Ausspruches, sprichst du aber nicht wahr, unserem Vertrage gemäß. Die Frau aber sagt: Ich muß mein Kind unbedingt erhalten; entweder, weil ich die Wahrheit sprach, also auf Grund unseres Vertrages, oder, wenn ich unwahr sprach, gemäß meiner Aussage (vgl. PRANTL, G. d. L. I, 493). Dazu bemerkt SCHUPPE: *„Die Unklarheit des verwendeten Begriffs ‚Wahrheit‘ verschuldet den Unsinn.“* Es wird *„die Wahrheit, d. i. die Übereinstimmung der Vorhersage mit der nachfolgenden Handlung, abhängig gemacht von der an sie geknüpften Folge, und die Folge wird abhängig gemacht von der Übereinstimmung“* (Log. S. 180 f.).

Kunst s. Ästhetik.

Kunst, große (LULLsche) s. Ars.

Kyniker s. Cyniker.

Kyrenaiker (Hedoniker) sind die Anhänger des ARISTIPPUS (von Kyrene), eines Schülers des Sokrates. Zu ihnen gehören: ARETE, ARISTIPPUS DER JÜNGERE, ANTIPATER, THEODORUS (ἄθεος), HEGESIAS (πεισιθάνατος), ANNIKERIS DER JÜNGERE, EUHEMERUS. Die Basis der kyrenaischen Philosophie ist der Hedonismus (s. d.) und Subjectivismus (s. d.).

Kyrieuon (κυριεύων, der *„Gewaltige“*) heißt ein Beweis des Megarikers DIODOR, daß nichts möglich (s. d.) ist, als das Wirkliche, denn aus einem Möglichen könne nichts Unmögliches folgen. *„Ist von zwei sich ausschließenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden“* (ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 138; vgl. ZELLER, Üb. d. κυριεύων d. Megar. Diod., Sitzungsber. d. kgl. Akadem. d. Wiss. zu Berlin 1882, S. 151 ff.; PRANTL, G. d. L. I, 40; vgl. CICERO, De fato 6 f.; EPIKTET, Dissert. II, 18 f.).

L.

Lachen ist eine (in der Regel unwillkürliche) Ausdrucksbewegung vermittelst der Atmungsorgane, eine stoßweise Ausatmung, die an einen Affect oder körperlichen Reiz sich knüpft. Vgl. CH. DARWIN, Der Ausdruck d. Gemütsbewegungen; HECKER, Physiol. u. Psychol. d. Lachens u. d. Komischen. Vgl. Komisch.

Lächerlich s. Komisch.

Lageempfindungen sind Empfindungen, welche ein unmittelbares Bewußtsein der Lage eines Gliedes enthalten. Vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 353.

Laster s. Tugend.

Latitudinarier s. Rigorismus.

Lautere Brüder *(„ichwân es safâ"):* Name einer arabischen Secte, welche ein mystisches Emanationssystem (s. d.) lehrte.

Lautgebärden, Lautsprache s. Sprache.

Law of redintegration (W. HAMILTON): Grundgesetz der Association (s. d.), wonach Vorstellungen, die Teile eines Vorstellungszusammenhanges waren, einander hervorzurufen, die Totalität wiederherzustellen die Tendenz haben.

Leben (ζωή, vita) heißt, mit irgend einem Grade von Bewußtsein, psychischer Activität, Innerlichkeit, Erregbarkeit, triebhafter Reactionsfähigkeit sich in seinem Dasein einheitlich-dynamisch und teleologisch (s. d.) erhalten, (stoff-) aneignende Functionen ausüben, Fremdes dem eigenen Verbande einverleiben (assimilieren), sich selbst individuell und generell vermehren (Wachstum, Zeugung), sich differenzieren und wieder integrieren, sich von *„innen"* aus *(„centrifugal")*, zielstrebig entwickeln. Das Lebendige im engeren Sinn ist das Organische (s. d.); absolut Lebloses dürfte es nicht geben (s. Panpsychismus, Hylozoismus). Das Lebendige, Organische bewahrt im Wechsel seines Stoffes (im labilen Gleichgewichte) die (innere) Form, die specifische Einheit des Wirkens. Der Lebensproceß läßt sich, abstract, physikalisch-chemisch betrachten und darstellen; zugleich ist er aber schon ein psychischer Proceß, dem Triebe, Strebungen, Willenstendenzen zugrunde liegen. So ist er causal-mechanisch und teleologisch zugleich. Die Lehre vom Leben, die Biologie (s. d.) muß die verschiedenen Betrachtungsweisen des Lebens und des Lebendigen reinlich voneinander sondern (Biomechanik, Biochemie, Biopsychik). Die universale Auffassung des Lebens begründet die organische Naturphilosophie (s. d.). Die Ewigkeit des (potentiellen) Lebens ist anzunehmen (s. Urzeugung).

Mit der vitalistischen (s. d.) und psychistischen Auffassung des Lebens streitet die rein mechanistische Lebenstheorie, nicht ohne daß Vermittlungen stattfinden. Vgl. Lebenskraft.

Die ionischen Naturphilosophen (s. d.) betrachten das Leben als eine dem Stoffe immanente Zuständlichkeit (s. Hylozoismus). Nach ARISTOTELES ist Leben: spontane Ernährung, Wachstum und Abnahme: *ζωὴν δὲ λέγομεν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν* (De an. II 1, 412 a 14). Das Leben begründet den Unterschied des Beseelten vom Unbeseelten, denn das Leben ist

seelische Betätigung (*διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν*, De an. II 2 413a 21). Lebensprocesse sind *νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στασις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις.* Auch die Pflanzen haben Leben (De an. II 2, 413a 22 squ.). Nach PLOTIN ist das Leben eine Energie (*ἐνέργεια*), die um so geistiger ist, je vollkommener sie ist (Enn. III, 6, 6). Alles Leben ist ein geistiger Proceß (l. c. III, 8, 8). — Nach VALENTINUS emaniert die *ζωή* (mit dem *λόγος*) aus dem *νοῦς* (bei Iren. I, 1, 1).

THOMAS erklärt: „*Illud proprie vivere dicimus, quod in se ipso habet motus vel operationes quascumque*" (De verit. 4, 8): „*nomen vitae ex hoc sumptum videtur, quod aliquid a seipso potest moveri*" (3 sent. 35, 1, 1c; vgl. Sum. th. I, 18, 1; I, 18, 3).

Die mechanistische Auffassung des Lebens vertreten DESCARTES (De hom.) und HOBBES. Nach letzterem ist das Leben „*nihil aliud . . . quam artuum motus, cuius principium est internum in parte aliqua corporis principali*" (Leviath., introd.). — SPINOZA erklärt das Leben als „*vim, per quam res in suo esse perseverant*" (Cogit. met. II, 6). LEIBNIZ bestimmt es als „*principium perceptivum*" (Erdm. p. 466). Alles lebt (s. Monaden). Nach CRUSIUS ist das Leben „*diejenige Fähigkeit einer Substanz, vermöge deren sie aus einem innern Grunde auf mannigfaltige Art tätig sein kann*" (Vernunftwahrh. § 458). FERGUSON erklärt: „*Leben, im weitesten Verstande, ist das Dasein aller vegetabilischen, tierischen oder denkenden Naturen*" (Grds. d. Moralphilos. S. 127).

KANT erklärt: „*Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen*" (WW. IV, 439). „*Alles Leben beruht auf dem innern Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen*" (WW. VII, 45). „*Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln*" (Krit. d. prakt. Vern., Vorr. S. 8). Nach SCHELLING besteht das Wesen des Lebens „*in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äußeren Einfluß continuierlich unterhalten wird*" (WW. I 2, 566). „*Die Lebendigkeit besteht . . . in der Freiheit, sein eigenes Sein als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können*" (WW. I 10, 22). STEFFENS bemerkt: „*Ein nie ruhender Assimilationsproceß setzt alles erscheinende Leben dem Leben der Erde gleich; ein Verschlingungsproceß, der nur das allgemeine Leben duldet, dessen Centralpunkt in der Unendlichkeit des Universums liegt*" (Anthropol. I, 126). ESCHENMAYER: „*Das Leben ist der mittlere Exponent von Tod und Unsterblichkeit*" (Psychol. S. 21). Nach HILLEBRAND besteht die Lebendigkeit im „*substantiellen Selbstbestimmen*" (Philos. d. Geist. I, 56 f.). Das Leben ist ewig (l. c. I, 48). Nicht alles ist lebendig, aber alles ist für das Leben da (l. c. I, 47). F. BAADER spricht von einem „*Bildungstrieb des Lebens*" (WW. II, 99). W. ROSENKRANTZ bemerkt: „*Alles dasjenige, was ist ohne das Vermögen, etwas Weiteres zu werden, ist tot; nur das, was das Vermögen hat, mehr zu sein, als es noch in Wirklichkeit ist, kann sich entwickeln, und die Entwicklung ist sein Leben*" (Wissensch. d. Wiss. I, 8). — Nach HEGEL stellt' das Leben die Selbsterhaltung eines Allgemeinen in seinen Teilen dar (Naturphilos. S. 465 ff.). Nach HANUSCH ist das Leben ein „*Selbstäußern seines Innern*", ein „*Entwickeln des seienden Unentwickelten aus sich selbst*" (Handb. d. Erfahrungs-Seelenl. S. 1 ff.). K. ROSENKRANZ betont: „*Man darf . . . die mechanische und dynamische (oder physikalische) Natur als tote oder*

unorganische der lebendigen als der organischen nicht abstract entgegensetzen, sondern hat beide als ein Ganzes aufzufassen, das erst im Leben die Form vollkommener Subjectivität erreicht, die sich selbst in ihre Unterschiede auseinander legt, um sie wieder zur Einheit in sich zurückzunehmen und stets von neuem zu erzeugen. Der qualitative Unterschied aber des Lebendigen vom sogenannten Unorganischen ist die sich durch immanente Virtualität articulierende Automorphie. Nicht in unbestimmt begrenzten Massen, nicht in unbestimmt ausgedehnten Processen existiert das Leben, sondern nur in Individuen, welche sich selbst in sich gliedern und mit solch innerer Gliederung zugleich nach außen als erscheinende Gestalt sich abschließen" (Syst. d. Wissensch. S. 277). CHR. KRAUSE bemerkt: „*Alles Leben ist* e i n *Leben, das Leben des* e i n e n *Gottes, als des ganzen Urwesens; das ist, das Ganzleben Gottes steht dem Leben aller einzelnen und vereinten Welten in ihm entgegen und vereint sich, wesentlich vollständig und ewig gleich, mit dem Leben aller Welten*" (Urb. d. Menschh.[3], S. 274). Alle Wesen beginnen und vollenden ihr Leben in Gott (l. c. S. 275). Nach M. CARRIERE ist das Leben „*der ewige Selbstverwirklichungsproceß der Wesen*" (Ästhet. I, 36). Nach BOSTRÖM ist alles Leben Selbstbewußtsein. FECHNER betrachtet das Einzelleben als einen „*Wellenschlag im ewigen Leben*" (Üb. d. Seelenfr. S. 115). — Nach SCHOPENHAUER liegt den Lebensprocessen der metaphysische „*Wille zum Leben*" (s. d.) zugrunde. NIETZSCHE betrachtet als Urgrund alles Lebens den „*Willen zur Macht*" (s. d.). Das Leben ist „*Wille zur Accumulation der Kraft*", es „*strebt nach einem* M a x i m a l g e f ü h l *von* M a c h t". Auf Überwältigung, Einverleibung, Aneignung geht jede Lebensfunction aus (WW. XV, 296, 303, 314 ff., 317, 319). Das Leben ist um jeden Preis zu bejahen, zu verherrlichen (s. Optimismus). Nach E. v. HARTMANN liegt den Lebensfunctionen das „*Unbewußte*" (s. d.) zugrunde. Nach R. HAMERLING ist das Lebendige ein „*Triebwesen*", „*verkörperter Lebenswille*" (Atomist. d. Will. I, 131). Das Sein ist Leben. „*Leben ist das unendliche Sein in der Form der Endlichkeit*" (l. c. I, 138). Alles Leben ist Bewegung (l. c. II, 58), Spontaneität (l. c. I, 278). Nach RENOUVIER ist das Leben für eine Monade (s. d.) „*la suite et l'ensemble des actions et des réactions qu'elle exerce ou qu'elle subit dans un organisme dont elle fait partie*" (Nouv. Monadol. p. 47). Für den Organismus ist das Leben „*l'évolution des organes liés, la suite et l'ensemble des fonctions qu'ils remplissent conformément à la loi constitutive de cet organisme*" (ib.). Nach WUNDT ist die A n l a g e zum Leben schon dem Anorganischen eigen (Syst. d. Philos.[2], S. 503 ff.: Log. II[2] 1, 576 ff.). Jede Lebenserscheinung läßt sich als chemischer, als physikalisch-physiologischer und als psychologischer Proceß zugleich interpretieren (Syst. d. Philos.[2], S. 513 ff., 517; Log. II[2] 1, 569 ff.; Philos. Stud. V, 327 ff.). Trieb und Wille liegt dem Leben zugrunde; Leben und Beseeltheit hängen innig zusammen. Nach H. SPENCER ist Leben „*correspondence of inner and outer relations*", beständige Anpassung innerer an äußere Beziehungen (Princ. d. Biolog. IV, § 30; Psychol. I, § 131). Nach HÖFFDING besteht das Leben in einem Wechsel von Stoffaufnahme (Assimilation) und Stoffverbrauch (Desassimilation), von Vegetieren und Fungieren (Psychol.[2], S. 162). Nach E. DÜHRING ist das Leben „*das Ergebnis einer Arbeit der Naturkräfte, und seine Hervorbringung wird in der Richtung auf Steigerung und reicheren Gehalt fortgesetzt*" (Wert d. Leb.[3], S. 65). Das Leben ist der Zweck der Natur (ib.). Mit VIRCHOW u. a. nennt CZOLBE „*Leben*" „*die Störung der Reizbarkeit oder des stabilen Gleichgewichts der Organismen, nebst*

allen daraus folgenden Bewegungen oder Tätigkeiten" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 114). MOLESCHOTT betrachtet das Leben als einen rein causalen, physikalisch-chemischen Proceß (Kreislauf d. Leb.[5], 1886); so überhaupt der Materialismus (s. d.). KASSOWITZ stellt eine „*metabolische Theorie*" des Lebens auf, nach welcher alle Lebensprocesse in einem Abbau und Wiederaufbau lebender Substanz bestehen (Allgem. Biolog. 1892). OSTWALD erklärt: „*Für alle Lebewesen ist ein nie fehlendes Kennzeichen der Energiestrom*" (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 313). Der Stoffwechsel ist nur die Begleiterscheinung des Energiestromes (l. c. S. 314). Die Lebensvorgänge sind nur Energievorgänge (ib.). Die Lebewesen haben „*die Fähigkeit, einen gewissen Zustand zu behaupten, auch wenn die Einflüsse der Umgebung sich ändern*" (ib.). Eine selbsttätige Aneignung der Energievorräte ist dem Leben wesentlich (l. c. S. 316). Vgl. LOTZE, Mikrokosm. I[2], 57 ff., 84 ff., CLAUDE BERNARD, Leçons sur les phénomènes de la vie; BOUILLIER, Du principe vital; PANUM, Einleit. zur Physiol. 2. A., 1883. Vgl. Lebenskraft, Psychologie, Vitalismus, Organismus.

Lebendigkeit ist nach BENEKE neben der Kräftigkeit (s. d.) eine ursprüngliche Eigenschaft der seelischen „*Urvermögen*" (s. d.) und Processe (Lehrb. d. Psychol.[3], § 37 ff.).

Lebensanschauung ist die (individuell und ethnisch verschiedene) Deutung und Wertung des individuellen und socialen Lebens. „*Die Probleme der Lebensanschauung sind Wertprobleme*" (RIEHL, Einf. in d. Philos. S. 173). Es gibt eine realistische und idealistische (s. d.), eine egoistische, altruistische, eudämonistische, hedonistische, künstlerische, ethische, optimistische, pessimistische Lebensanschauung, je nach den Zwecken, die man sich im Leben setzt und für die man das Leben als Mittel betrachtet. Vgl. Optimismus, Pessimismus, Pflicht, Sittlichkeit.

Lebensgefühl ist das unbestimmte Gefühlsganze, das mit den Gemeinempfindungen (s. d.) verbunden ist. Es ist, nach HÖFFDING, die Grundstimmung, die durch den „*gesamten Zustand des Organismus, durch den normalen oder abnormen Gang der Lebensbewegungen, besonders der vegetativen Functionen*" bedingt ist (Psychol.[2], S. 126). Vgl. Kosmisch.

Lebensgeister („*spiritus animales*", „*esprits animaux*", „*Nervengeister*") sind gedacht als feine, gasartige Teilchen in den Nerven, welche durch diese vom Blute (— aus dem sie ausgeschieden werden —) mit großer Schnelligkeit nach dem Gehirn geleitet werden und die Seele zur Tätigkeit veranlassen, auch wieder vom Gehirn zu den Muskeln gesandt werden. Diese Lehre geht zurück auf das Pneuma (s. d.), die *πνεύματα* der Stoiker, ausgebildet bei GALEN (vgl. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 269 ff.). Sie (bezw. die Lehre vom „*spiritus*") findet sich bei NEMESIUS, ORIGENES, AUGUSTINUS, THOMAS („*spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae*", Sum. th. I, 76, 7 ob. 2), SCALIGER, TELESIUS (De rer. nat. V, 5), NICOLAUS CUSANUS, CAESALPINUS, PARACELSUS, MELANCHTHON (De an. p. 135), F. BACON (Nov. Organ. II, 7), HOBBES („*spirits*", vgl. De corp. C. 25), besonders bei DESCARTES. „*Notum est, omnes hos motus musculorum, ut omnes sensus, pendere a nervis, qui sunt instar tenuium filamentorum aut instar parvorum tuborum, qui ex cerebro oriuntur; et continent, ut et ipsum cerebrum, certum quendam aërem aut ventum subtilissimum, qui spirituum animalium nomine exprimitur*"

(Pass. an. I, 7). *Hae autem partes sanguinis subtilissimae componunt spiritus animales; nec cum in finem alia ulla egent mutatione in cerebro, nisi quod ibi separentur ab aliis sanguinis partibus minus subtilius. Nam quos hic nomino spiritus, nil nisi corpora sunt et aliam nullam proprietatem habent, nisi quod sint corpora tenuissima et quae moventur celerrime, instar partium flammae ex face exeuntis; ita ut nusque consistant, et quamdiu ingrediuntur quaedam ex illis in cerebri cavitates, similiter etiam egrediuntur alia per poros, qui in illius sunt substantia; qui pori ea deducunt in nervos et inde in musculos; haeque ratione corpus movent tot et tam diversis modis, quot moveri potest*" (l. c. I, 10). „*Denique spiritus animales, qui cum ferantur per hos ipsos tubos a cerebro usque ad musculos, efficiunt, ut haec filamenta plane libera maneant, et tali modo extensa, ut vel minima res, quae movet partem eam corporis, cuius extremitati aliquod eorum innectitur, movere faciat simul partem cerebri, ex qua venit; ut cum extrema funiculi parte tracta, simul alia ei opposita movetur*" (l. c. I, 12). Nach MALEBRANCHE sind die Lebensgeister „*les parties les plus subtiles et les plus agitées du sang, qui se subtilise et s'agite principalement par la fermentation et par le mouvement violent des muscles dont le coeur est composé — conduits par les artères jusqu' au cerveau*" (Rech. II, 2). HARVEY nennt die Lebensgeister einen *θεὸν ἀπὸ μηχανῆς*; er habe sie nicht finden können (De motu cordis 1661, p. 226). — Nach PLATNER wirken die Nerven „*mittelst eines sie durchdringenden, feinen, ätherischen Wesens*" (Philos. Aphor. I, § 151). Dagegen betont G. E. SCHULZE, die Verschiedenheit der Empfindungen lasse sich „*nicht aus einer einfachen, bloß mit quantitativer Verschiedenheit versehenen Bewegung eines feinen körperlichen Stoffes ableiten*" (Psych. Anthrop.[2] S. 51 f.). Erneuert wird die Lehre von den Lebensgeistern von BERGER und TROXLER (Bl. S. 147 ff.). Dann macht sie gänzlich der physikalisch-chemischen, bezw. elektrischen (DU BOIS-REYMOND) Nerventheorie Platz.

Lebensinhalt: Gegenstand, Sinn, Zweck, Idee des Lebens. Vgl. EUCKEN, Kampf um ein. geist. Lebensinhalt.

Lebenskraft (Lebensprincip, „*vis vitalis*") heißt die von einigen Philosophen angenommene specifische, innere Ursache der Lebensfunctionen, eine unbewußt wirkende organisierende und regulierende Kraft. Setzt man sie dem physikalisch-chemischen Lebensproceß dualistisch entgegen und sondert man sie von der Seele (s. d.), vom Psychischen, so vertritt man eine veraltete Ansicht. Die Lebenskraft als Inbegriff der biotischen Functionen der Seele, des Psychischen, des „*Innenseins*" des Organismus selbst und seiner physikalisch-chemischen „*Außenseite*" hat immer noch ihren guten Sinn, ohne daß man darum einem „*Vitalismus*" (s. d.), der die mechanistische Biologie schroff bekämpft, zu huldigen braucht. Der „*Neo-Vitalismus*" allerdings ist zum Teil von der „*mechanischen Biologie*" nur graduell unterschieden.

In die vegetative Seele (s. d.), *θρεπτική*, verlegt die Lebenskraft ARISTOTELES. Als Lebenskraft faßt die Seele DIKAEARCH auf (Cicer., Tusc. disp. I, 10, 21; 31; 77). — JOH. SCOTUS ERIUGENA setzt die Lebenskraft in die Seele nur in deren Beziehung auf den Körper (De div. nat. IV, 5; IV, 11; I. 6; III, 38). Ähnlich die Scholastiker. — Die Naturphilosophen der Renaissance nehmen zweckvoll wirksame Lebenskräfte an. Nach CAMPANELLA ist die „*anima sensitiva*" als warmer, zarter, beweglicher Geist (spiritus) die organisierende Kraft, welche mittelst einer „*idea*" des Körpers wirkt (De sensu rer. II, 3 ff.). PARACELSUS

nennt die Lebenskraft *„archeus“* (s. d.), *„spiritus vitae“*, sie ist ein Wesen, das den Körper plastisch beeinflußt, ein Ausfluß des *„spiritus mundi“*. Die körperliche Lebenskraft ist die *„Mumie“*, das *„arcanum“* des Menschen. Eine Lebenskraft nehmen auch F. M. und J. B. VAN HELMONT, MARCUS MARCI u. a. an. So auch die englischen Platoniker: R. CUDWORTH (s. Plastische Natur), H. MORE, ferner GLISSON. LEIBNIZ leitet das Leben aus den psychischen Tätigkeiten der Monaden (s. d.) ab (Erdm. p. 429 f.).

Im 18. Jahrhundert nimmt die medicinische Schule von Montpellier eine *„force hypermécanique“*, A. V. HALLER eine Lebenskraft, BLUMENBACH einen *„Bildungstrieb“* (s. d.) an. G. E. STAHL begründet einen Vitalismus (s. d.), der in der *„anima inscia“* die Baumeisterin des Organismus erblickt (Theoria medica 1708). *„Corpus hoc verum et immediatum animae organon“* (Disqu. de mech. p. 44; De scopo p. 238 f.). KRUG hält *„organische Kraft“* und *„Lebenskraft“* für eins (Handb. d. Philos. I, 357). — Eine specifische Lebenskraft nehmen TREVIRANUS (Biologie 1802—1805), L. OKEN, TROXLER, ESCHENMAYER (— nach ihm baut die Seele ihren Körper —, Psychol. S. 157 ff.; Lebensprincip nennt er das zwischen Natur und Geist allgemein Vermittelnde, die Entelechie, Gr. d. Naturphilos. S. 3), AUTENRIETH, J. J. WAGNER, H. STEFFENS, SCHUBERT u. a. an. SCHOPENHAUER führt die Lebenskraft auf den Willen zurück. *„Allerdings wirken im tierischen Organismus physikalische und chemische Kräfte: aber was diese zusammenhält und lenkt, so daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird und besteht — das ist die Lebenskraft: sie beherrscht demnach jene Kräfte und modificiert ihre Wirkung, die also hier nur eine untergeordnete ist. Hingegen zu glauben, daß sie für sich allein einen Organismus zustande brächten, ist nicht bloß falsch, sondern . . . dumm. — An sich ist jene Lebenskraft Wille“* (Parerg. II, § 96). HERBART betont: *„Lebenskräfte . . . sind nichts Ursprüngliches, und es gibt nichts ihnen Ähnliches in dem Was der Wesen.“* *„Nur ein System von Selbsterhaltungen in einem und demselben Wesen vermag sie zu erzeugen, und sie sind anzusehen als die innere Bildung der einfachen Wesen.“* *„Einmal erworben, bleibt einem jeden Elemente seine Lebenskraft.“* Die Lebenskräfte sind in ihren Bewegungen nicht durch chemische oder mechanische Gesetze zu verstehen. Die Lebenskräfte können qualitativ und graduell sehr verschieden sein (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 111 ff.).

Für die Lebenskraft sind (in verschiedener Weise) JOH. MÜLLER (Handb. d. Physiol.[4], 1854, S. 4 ff., 17 f.), RUD. WAGNER (Lehrb. d. speciell. Physiol. 1842, S. 307; Kampf um d. Seele 1857, S. 209 f.), BISCHOFF (Wissensch. Vorträge 1858, S. 318), FLOURENS (De la vie et de l'intellig. 1858, I, préf., II, 98). M. CARRIERE erklärt, in der Vielgliedrigkeit des Organismus verwirkliche sich die Lebenskraft, organisierend, belebend, die Seele selbst (Sittl. Weltordn. S. 63, 69). ULRICI versteht unter Lebenskraft das *„tätige, dem lebenden Organismus Eigentümliche“*, den letzten Grund der Lebenserscheinungen (Gott u. d. Nat. S. 229). Im lebenden Körper kommt zum Physikalisch-Chemischen eine Ursache hinzu, *„durch welche die Cohäsionskräfte beherrscht werden, durch welche die Elemente zu neuen Formen zusammengefügt werden, durch die sie neue Eigenschaften erlangen“* (Leib u. Seele S. 43). Das Leben ist eine Betätigung der Seele (l. c. S. 364). Ähnlich HORWICZ (Psychol. Anal. I, 19 f.). — Verschiedene Forscher äußern sich im vermittelnden Sinne, indem sie zwar keine Lebenskraft als *„qualitas occulta“*, wohl aber ein im Organismus begründetes Lebensprincip festhalten. So LIEBIG. Er erkennt ein *„formbildendes Princip*

in und mit den chemischen und physikalischen Kräften" für das organische Leben an. Im Organismus „*wirken die chemischen Kräfte unter einer nicht chemischen Ursache*" (Chem. Briefe[3], S. 18 ff.). CLAUDE BERNARD spricht von einer „*influence vitale*", die im Organismus wirkt neben der „*cause exécutive*" (Revue des deux Mondes 1865, LVIII, p. 645 f.). R. VIRCHOW versteht unter der Lebenskraft eine den Elementarstoffen mitgeteilte Bewegungsrichtung, die nur in den „*vitalen Einheiten*" vorkommt und Ergebnis besonderer Bedingungen ist (Ges. Abhandl. zur wissensch. Med. 1856, I, 252 ff.). LOTZE bekämpft die specifische Lebenskraft (R. Wagners Handwörterb. d. Physiol. 1842), betont aber doch die auf der besondern Art der Verknüpfung der Teile im Organismus zu einem einheitlichen System beruhenden „*lebendigen Kräfte*" (Allgem. Physiol. 1851, S. 96 f.; Mikrok. I, 54). Organische Kräfte besonderer Art nehmen BERGMANN (Unters. üb. Hauptp. d. Philos. S. 354 ff.), ADICKES (Kant contra Haeckel S. 78 ff.) u. a. an. Nach O. LIEBMANN gibt es ein „*rätselhaftes Plus*", welches zum Mechanismus und Chemismus hinzutritt. Das organische Leben ist mehr als ein ungebundenes Spiel physikalischer und chemischer Processe (Anal. d. Wirkl.[2], S. 337). Ein Lebensprincip nimmt HAGEMANN an (Met. S. 85 f.). ÜBERWEG hegt die Vorstellung einer „*organisierten Potenz als eines Systems wissenschaftlich erforschbarer Kräfte, die von den mechanischen specifisch verschieden sind und eine mittlere Stellung zwischen diesen und den psychischen Kräften des animalischen Bewußtseins einnehmen*" (Welt- und Lebensansch. S. 50). DUBOC lehrt das Wirken eines im und am Stoffe bestehenden organisatorischen Lebensprincips als realen Trägers der Lebenserscheinung (Der Optim. S. 125). CZOLBE betrachtet als organisches Princip „*die wahrnehmbare und atomistische Structur, sowie die dadurch bedingte Form der innern Bewegung des Organismus, welches beides den chemischen Processen eine eigentümliche Richtung gibt*" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 119). Nach E. DÜHRING ist es naheliegend, daß im Organismus „*außer einer bloßen Anordnung noch eine eigentümliche Tätigkeit, die nicht in den Elementen selber liegt, nötig sei, um das Leben zu begründen*" (Wirklichkeitsphilos. S. 257 ff.). Die „*Neovitalisten*" (BUNGE, O. HAMANN, RINDFLEISCH, G. WOLFF, DRIESCH u. a.) begnügen sich nicht mit der rein mechanistischen Lebenserklärung (s. Vitalismus). Nach J. REINKE gibt es einen „*vitalen*" Rest innerhalb der Lebensvorgänge, der nicht energetisch erklärt werden kann (Einleit. in d. theoret. Biolog. S. 53). Keine Lebenskraft, aber ein Lebensprincip ist anzunehmen (l. c. S. 54). „*Das Lebensprincip ist keine Kraft, sondern der symbolische Ausdruck für ein verwickeltes Getriebe zahlreicher Einzelwirkungen*" (l. c. S. 55). Die „*besondere Form und Structur der organisierten Wesen*" bildet die Grundlage des Lebens (l. c. S. 57). Das Ergebnis der Organisation sind „*Dominanten*" (s. d.). Dies sind Kräfte, durch welche die Umwandlung der Energieformen ineinander sowie die Veränderung der Richtung ihrer Tätigkeit bestimmt werden (l. c. S. 168 f.). Eine ähnliche Anschauung vom Lebensprincip (als unbewußt wirkende Gestaltungskraft) hat E. v. HARTMANN. Er sieht den „*völligen Sieg des Vitalismus*" voraus (Mech. u. Vital., Arch. f. system. Philos. IX, S. 377; vgl. Philos. d. Unbew. I[10], 36 ff., 377 ff., 430 ff., II[10], 65 ff., 202 ff., 448 ff., III[10], 33 ff., 74 ff., 238 ff.; Mod. Psychol. S. 397 ff.). Ähnlich L. BUSSE (Geist u. Körp. S. 238 ff.).

Gegner der „*Lebenskraft*", des Lebensprincipes sind K. E. v. BAER, C. LUDWIG, A. FICK, HYRTL (Anatom. d. Mensch. 1881, S. 6), MOLESCHOTT,

K. VOGT, D. FR. STRAUSS, DU BOIS-REYMOND (Unters. üb. d. tier. Elektricit. I, S. 32 f.), G. A. SPIESS (Physiol. d. Nervensyst. 1844, S. 486 ff.), M. J. SCHLEIDEN (Grundz. d. wissensch. Botan.², 1845, I, 55 f.), E. HAECKEL (Gener. Morphol. I, 120 ff.), WUNDT, HÖFFDING (Psychol.², S. 13, 44 f.), W. HAACKE (Die Schöpf. d. Mensch. 1895), WEISMANN, BÜTSCHLI (Mechan. u. Vitalism. 1901), TH. EIMER (Entfalt. d. Arten 1888), H. E. ZIEGLER (Üb. d. derzeit. Stand d. Descendenztheor. 1902), PREYER (Naturwissensch. Tats. u. Probl. 1880), F. MACH (Religions- u. Weltprobl. II, 1196 ff.), M. VERWORN (Allgem. Physiol.², S. 48), OSTWALD (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 317, 319: *„Der Organismus ist wesentlich ein Complex chemischer Energien"*) u. a. Vgl. Vitalismus, Seele.

Lebensprincip s. Lebenskraft, Seele.

Lebensstoff: Als einen solchen denken sich einige ältere Vitalisten (s. d.) die Lebenskraft (s. d.).

Lebenssystem *(„Syntagma")* nennt R. EUCKEN einen einheitlichen Zusammenhang von Lebensanschauungen, Lebenstendenzen (z. B. der Naturalismus, der Intellectualismus) (vgl. Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 108 ff.; Die Einheit d. Geistesleb.).

Lebhaftigkeit ist ein Merkmal der primär erregten Bewußtseinsvorgänge, besonders der Wahrnehmung, wodurch sie sich von den reproducierten Vorstellungen unterscheiden. — Nach LEIBNIZ ist die Lebhaftigkeit eines Phänomens eines der Kennzeichen seiner Realität (Erdm. p. 442 f.). Nach HUME ist der Grad der Lebhaftigkeit *(„force, vivacity, rigour, liveliness")* der einzige Unterschied zwischen den *„impressions"* (s. d.) und *„ideas"* (s. d.) (Treat. I, sct. 1; III, sct. 7). Lebhaftigkeit eignet auch dem *„Glauben"* (s. Belief.). VOLKMANN erklärt: *„Nennen wir die der Vorstellungsqualität aus ihrer Betonung in der Empfindung . . . entspringende Eigentümlichkeit deren Lebhaftigkeit, so können wir kurz den Mangel oder die Herabsetzung der Lebhaftigkeit als das Kriterium der Reproduction der Empfindung gegenüber bezeichnen"* (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 475). Vgl. Reproduction.

Leer: ohne Inhalt. Ein Begriff (s. d.) ist *„leer"*, wenn er auf keine Anschauung Bezug hat (KANT).

Leerer Raum s. Raum.

Legalität (Gesetzlichkeit) der Handlungen unterscheidet KANT von der Moralität (s. d.). Erstere ist *„die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben"* (WW. VII, 16; vgl. Krit. d. prakt. Vern. I. T., 1. B., 3. Hptst.). — Schon die Stoiker machen einen solchen Unterschied, nämlich zwischen dem *καθῆκον* und dem *κατόρθωμα* (Diog. L. VII, 107 f.; Stob. Ecl. II, 158). Vgl. Moralität.

Lehnsatz s. Lemma.

Lehrsatz s. Theorem.

Leib heißt der Körper in seiner Zugehörigkeit zur Seele (s. d.), der organisierte, beseelte Körper, der zwar vom Geiste (s. d.), von den höheren Denk- und Willensfunctionen als untergeordnetes System von Kräften verschieden ist, aber doch selbst, an sich, seelischer Art ist und der physikalisch-chemisch als Objectivation (s. d.), Äußerung, Ausdrucksform der Seele, des Psychischen be-

trachtet werden kann. Das Ich (s. d.) erfaßt sich zunächst in seinem Leibe, d. h. hier in dem Complex von Gemein- und anderen Empfindungen, den es (wegen der Eigenart desselben: doppelte Tastempfindung, Schmerz u. s. w.) von anderen Complexen unterscheidet. Seele und Leib sind zwei Daseins- und Betrachtungsweisen eines einheitlichen Wesens, eines Lebenssystems. Eine Wechselwirkung (s. d.) zwischen Leib und Seele besteht nur insofern, als der Leib schon als Seele auf die Seele (den *„Geist“*, die höheren Functionen) einwirkt. Der Leib als *„Körper“* geht in seinen Processen der *„Seele“* *„parallel“* (s. Parallelismus).

Der Leib wird der Seele schroff gegenübergestellt oder er wird als Product oder Erscheinung der Seele selbst angesehen.

Die Vedanta-Philosophie lehrt die Existenz eines Astralleibes, eines feinen Seelenleibes *(„açraya, sûkshmam çarîam“)*. Auch der Zend-Avesta *(„feruer“)*. Die Pythagoreer nennen den Leib ein *„Zeichen“* der Seele (*σῆμα τῆς ψυχῆς*) (Plat., Cratyl. 400 B). PLATO und die Neuplatoniker sehen im Leibe einen *„Kerker“* der Seele (s. d.). CICERO bemerkt: *„Corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum“* (Tusc. disput. I, 12, 52). PORPHYR (Sent. 32), JAMBLICH (De myst. Aegypt. I, 8; V, 10), HIEROKLES (*σῶμα αἰθέριον*), SYRIANUS, PRISCIAN (Solut. p. 255 b) nehmen einen *„Ätherleib“* (s. d.) an. — Im Neuen Testamente unterscheidet PAULUS *σάρξ* und *σῶμα*. Das *σῶμα πνευματικόν*, der pneumatische, geistige Leib, wird dereinst auferstehen (2. Kor. 5, 1 ff.; 1. Kor. 15, 44; Röm. 8, 21, 29). Nach VALENTINUS, BASILIDES, ORIGENES (De princip. II, 8, 4; 10, 7) ist die Verleiblichung der Seele eine Folge des Sündenfalles (vgl. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 362). Die Auferstehung mit einem ätherischen Leibe lehren ORIGENES (De princ.), TERTULLIAN (De carne Chr. 6), AUGUSTINUS (De div. et daem. 3, 5) u. a. Nach GREGOR VON NYSSA ist der Leib an sich geistiger Natur (SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 377). Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA schafft sich die Seele einen intelligiblen Körper geistiger Art (De divis. natur. IV, 9; IV, 12). Der sinnliche Leib ist ein Product der Seele nach dem Sündenfalle (l. c. II, 25; IV, 13). Einen *„siderischen“* Leib (Astralleib) nimmt die Kabbalâ an, ferner PARACELSUS (*„corpus spiritus“*, *„unsichtiger Leib“*, *„corpus spirituale“*, *„syderischer Leib“*, Phil. sag. I, 1; I, 3; I, 6; I, 9; De lunatic. II, 1; De virt. imag. WW. I, 274; II, 406, 550). Ähnlich AGRIPPA, der den Seelenleib *„Wagen der Seele“* nennt (Occ. Philos. III, 36 f.).

DESCARTES stellt Seele (s. d.) und Leib einander dualistisch (s. d.) gegenüber. Seele und Leib sind durch Gott miteinander geeint. Nach SPINOZA sind Seele und Leib zwei Daseinsweisen eines Wesens. *„Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius corpus pluribus modis disponi potest“* (Eth. IV, prop. XIV). *„Omnia, quae in corpore humano contingunt, mens percipere debet“* (l. c. dem.). Einen geistigen Leib nimmt J. BÖHME an. Nach LEIBNIZ besteht der Leib an sich aus einer Vielheit geistiger Monaden (s. d.). Die Constanz unseres Leibes als Unterscheidungsgrund gegenüber anderen Körpern betont CHR. WOLF: *„Unter diesen Körpern halten wir einen für unsern Leib, weil sich die Gedanken von den übrigen nach ihm richten und er uns allezeit gegenwärtig bleibet, wenn sich alle übrigen ändern“* (Vern. Ged. I, § 218). G. E. STAHL erklärt: *„Corpus hoc verum et immediatum animae organon“* (Disquis. de mech. et org. divers. p. 44; Opp. 1831; De scopo et fine corp. p. 238 ff.).

J. G. FICHTE erklärt: *„Ich, als Princip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein articulierter Leib“* (Syst. d. Sittenlehre S. XV). Der Leib ist ein Triebcomplex (l. c. S. 138). Nach SCHELLING, SUABEDISSEN (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 190 f.), STEFFENS, MEHRING, ESCHENMAYER, C. G. CARUS (Symb. d. Leib. S. 3; Vorles. S. 272), SCHUBERT (Gesch. d. Seele S. 423), BURDACH (Anthropol. § 201, 208 ff., 391 ff.), HEINROTH (Psychol. S. 197 f.) ist der Leib die Manifestation der Seele, eine Gestaltung, ein Symbol derselben. Nach HEGEL ist der Leib *„die Existenz der systematischen Gliederung des Begriffs selbst, der in den Gliedern des lebendigen Organismus seinen Bestimmtheiten ein äußeres Naturdasein gibt“* (Ästhet. I, 154). Seele und Leib sind *„ein und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen“* (l. c. S. 155). SCHOPENHAUER nennt den Leib die *„Sichtbarkeit“ („Objectität“)* des Willens. Der Leib ist *„das unmittelbare Object“* des Willens. Dem Subject des Erkennens ist der Leib *„auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort ‚Wille‘ bezeichnet“*. Willensact und Leibesbewegung sind zwei Betrachtungsweisen einer Wesenheit. *„Die Action des Leibes ist nichts anderes als der objectivierte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens.“ „Mein Leib und mein Wille sind eines“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 18 f.). Jede Leibesaction ist Erscheinung eines Willensactes. Der ganze Leib ist der *„sichtbar gewordene Wille“*. *„Die Teile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein: Zähne, Schlund und Darmcanal sind der objectivierte Hunger; die Genitalien der objectivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen“* (l. c. § 20). BENEKE erklärt: *„Was wir vom menschlichen Leibe durch die Sinne auffassen, oder was man gewöhnlich ‚den Leib‘ nennt, haben wir nur als äußere Zeichen oder Repräsentanten von dem innern (An-sich-) Sein des Leibes anzusehen, welches, ebenso wie die Seele, aus gewissen Kräften und deren Entwicklungen besteht, die zwar von denen der Seele verschieden, aber doch denselben im wesentlichen gleichartig sind“* (Lehrb. d. Psychol.³, S. 35; Syst. d. Met. S. 91 ff., 194 ff.; Verhältn. von Leib u. Seele S. 239 ff.).

Nach LOTZE besteht der Leib aus Monaden (s. d.). Nach ULRICI ist der Leib ein Inbegriff von Atomen, bei welchen die einigende Kraft in der Widerstandskraft liegt (Leib u. Seele S. 131). FORTLAGE nimmt einen *„Empfindungs-“* oder *„Seelenleib“* an (Blätt. f. liter. Unterhalt. 1861, Nr. 46). Nach J. H. FICHTE ist der Leib der reale *„Ausdruck der Individualität der Seele“* (Anthropol. S. 257), die *„Vollgebärde“* der Seele (Psychol. II, 81), das *„Raum- und Zeitbild“* der Seele (l. c. I, 13). Es gibt einen *„innern Leib“*, *„pneumatischen Organismus“*, *„Geistleib“*, der *„von der Seele selbst durch vorbewußte raumconstruierende Phantasietätigkeit produciert“* wird (l. c. I, 13, 66; Anthropol. S. 269, 283). So auch nach OETINGER, PERTY, AKSAKOW, DU PREL (Mon. Seelenl. S. 131 ff.) u. a. Nach TEICHMÜLLER ist der Leib *„das Coordinatensystem der lebendigen Kräfte der bewegenden Function des Ich — sofern dieses System durch die Functionen beherrschter anderer Wesen sich in Wirklichkeit erhält“* (Neue Grundleg. S. 209). Das Wesen des Leibes gehört dem Ich (der

Seele) selbst an (l. c. S. 213). Nach A. LASSON ist der Leib an sich (im Unterschiede vom Körper) kein Ding, sondern ein Proceß, die *„idea corporis"*, die *„Entelechie"* des Körpers, die Seele selbst, ein Inbegriff von Reflexen, Instincten u. s. w. (Der Leib; Philos. Vorträge III, 6. H., 1898, S. 54, 71 f. 78 ff., 84 f.). — Nach FECHNER ist der Leib die Außenseite desselben Wesens, das sich unmittelbar als Seele (s. d.) erscheint (Üb. d. Seelenfr. S. 9 ff.). Nach WUNDT sind Leib und Seele (s. d.) nur Inhalte zweier Betrachtungsweisen eines und desselben Seins. Nach DU PREL ist der Leib Product, Gestaltung der Seele, Sichtbarkeit dieser (Mon. Seelenl. S. 128 ff.). Nach RENOUVIER, E. v. HARTMANN, L. BUSSE u. a. besteht der Leib aus Monaden (s. d.). — SCHUPPE erklärt: *„Der eigene Leib gehört zum Inhalt des Bewußtseins, d. h. ist etwas und besteht aus lauter etwas, dessen oder deren das Ich sich bewußt ist. Grundlage alles dessen, was diesen Bewußtseinsinhalt ausmacht, ist, daß das Ich unmittelbar sich mit der Bestimmtheit seiner compacten Ausgedehntheit empfindet oder sich dieser bewußt ist"* (Log. S. 26 f.). Vgl. Seele, Körper, Physisch, Parallelismus, Identitätsphilosophie, Wechselwirkung, Selbstbewußtsein, Ich.

Leibnizianismus: die monadologische (s. d.), spiritualistische (s. d.), optimistische (s. d.) Weltanschauung von LEIBNIZ. Vgl. Monaden, Harmonie, Seele, Apperception, Substanz, Theodicee, Teleologie. Der Ausdruck *„Leibniz-Wolfsche Philosophie"* stammt von BILFINGER. Von LEIBNIZ beeinflußt sind CHR. WOLF, KANT, PLATNER, J. G. FICHTE, SCHELLING, HERBART, LOTZE, WUNDT, L. BUSSE, RENOUVIER u. a.

Leiden (Erleiden, passio) ist der Gegensatz, das Correlat zur Tätigkeit (s. d.); es bedeutet ein Geschehen in einem Wesen, welches demselben von außen aufgenötigt wird, einen Zustand, dessen Träger zwar das leidende Wesen selbst ist, der aber seinen Grund in einem anderen Wesen hat. Das Leiden ist nicht absolut tätigkeitslos, es kann als gehemmte, aufgehobene, gezwungene Tätigkeit (vgl. das juridische *„coactus volui"*) aufgefaßt werden. Das seelische Leiden im engeren Sinne ist schmerzhaftes, unlustvolles Erregtsein.

ARISTOTELES zählt das Leiden (*πάσχειν*) zu den Kategorien (s. d.). Es gibt ein Leiden, bei dem etwas genommen, und ein Leiden, bei dem etwas erzeugt wird: *οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν* (De an. II, 5). Das Leiden läßt das Leidende dem Tätigen gleich werden: *πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν* (De an. II, 5, 417a squ.). Die Relativität der Begriffe Leiden und Tun betont PLOTIN (Enn. VI, 1, 19; 1, 22).

Nach ALBERTUS MAGNUS ist *„passio"* *„effectus illatioque actionis"*, *„dispositio imperfecti"* (Sum. th. I, 7, 1). *„Passio fluit ex essentialibus subiecti"* (l. c. I, 9). THOMAS unterscheidet drei Arten des *„pati"*. *„Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem, sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens sive non conveniens . . . Tertio modo dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia absque hoc quod aliquid abjiciatur. Secundum quem modum omne*

quod exit de potentia in actum potest dici pati: etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati" (Sum. th. I, 79, 2).

Nach GOCLEN wird „*passio*" allgemein gebraucht „*pro acquisitione vel deperditione alicuius formae, aut inceptione vel desitione alicuius rei*" (Lex. philos. p. 802). CAMPANELLA bestimmt: „*Passio est actus impotentiae deperditivus propriae entitatis, sive essentialis sive accidentalis, sive ex toto sive ex parte, et receptio alienae*" (Dial. I, 6).

DESCARTES nennt „*animae passiones*" „*omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur; quia saepe accidit, ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis*" (Pass. an. I, 17). Nach SPINOZA leiden wir, insofern wir nicht aus unserer Naturgesetzlichkeit heraus handeln. „*Nos tum pati dicimur, quum aliquid in nobis oritur, cuius non nisi partialis sumus causa, hoc est aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi*" (Eth. IV, prop. II, dem.). Wir leiden, insofern wir im Affecte (s. d.) sind, als wir unklare, inadäquate Vorstellungen von den Dingen haben, als wir nicht mit klarem Bewußtsein erkennen und handeln. Die „*passiones*" sind dem Geiste (mens) nur eigen „*quatenus res inadaequate concipit*" (l. c. app. II). „*Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam*" (l. c. V, prop. III). „*Affectus, qui passio est, idea est confusa. Si itaque ipsius affectus claram et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguetur; adeoque affectus desinet esse passio.*" „*Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis sit notior*" (l. c. dem. u. coroll.). „*Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur*" (l. c. prop. VI). „*Deus expers est passionum*" (l. c. prop. XVII). „*Mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur*" (l. c. prop. XX, schol.). LEIBNIZ setzt das Leiden in die verworrene (s. d.) Erkenntnis. „*On attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle a de confuses*" (Monadol. 49). Etwas ist leidend, insoweit der Grund von dem, was in ihm vorgeht, in einem andern enthalten ist (l. c. 52). So auch nach CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 620). „*Passio est mutatio status, cuius ratio continetur extra subiectum, quod statum suum mutat*" (Ontolog. § 714). CRUSIUS definiert: „*Leiden ist derjenige Zustand eines Dinges, da ein anderes vermittelst seiner Kraft in dasselbe wirket*" (Vernunftwahrh. § 66). Nach CONDILLAC leidet die Seele „*au moment qu'elle éprouve une sensation, parceque la cause qui la produit est hors d'elle*" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11).

J. G. FICHTE betrachtet das „*Leiden*" des Ich (s. d.) als bloße Beschränkung der (ins Unendliche strebenden) Tätigkeit des Ich. „*Wenn das Ich einen kleinern Grad der Tätigkeit in sich setzt, so setzt es dadurch . . . ein Leiden in sich*" (Gr. d. g. Wiss. S. 78). „*Es ist in das Ich ein Leiden gesetzt, d. i. ein Quantum seiner Tätigkeit ist aufgehoben*" (l. c. S. 89). Leiden ist „*positive*", „*quantitative*" Negation (l. c. S. 62). „*Alles im Ich, was nicht unmittelbar im ‚Ich bin' liegt, ist für dasselbe Leiden (Affection überhaupt)*" (l. c. S. 63). Auch nach SCHELLING ist Leiden beschränktes Tun (Naturphilos. S. 311). — Nach WUNDT leidet unser Wille, insofern er Wirkungen erfährt, und er bezieht sein

Leiden auf eine Tätigkeit außer sich, auf ein fremdes Wollen (Syst. d. Philos.[1]. S. 403 ff.; Philos. Stud. XII, 61 f.).

Nach SCHOPENHAUER entspringt das allseitige Leiden der Welt dem blinden *„Willen zum Leben“* (s. Pessimismus). NIETZSCHE verherrlicht das Leiden als Mittel zur Höherentwicklung, zur Seelengröße. Von der *„Wonne des Leids“* spricht u. a. R. HAMERLING (Atomist. d. Will. II, 243). — Vgl. Affection, Receptivität, Empfindung, Object, Tätigkeit.

Leidenschaft (*πάθος*, passio) ist ein dauerndes und heftiges (habituelles) Begehren, die starke Disposition, Bereitschaft zu Begierden, Trieben bestimmter Art, die auf Befriedigung warten und das Vorstellungsleben einseitig beherrschen, lenken. Insofern die Leidenschaften unbekümmert um schädliche Folgen, wider die Vernunft den Willen determinieren können, sind sie *„blind“*.

In der älteren Philosophie wird die Leidenschaft nicht genauer vom Affect (s. d.) unterschieden. Die Stoiker fordern vom Weisen Freisein von Leidenschaften (s. Apathie). AUGUSTINUS verlangt nur Beherrschung der Leidenschaften (De genes. 20; De civ. Dei XIV, 6). So auch SPINOZA (s. Affect). Nach LEIBNIZ sind die *„passions“* *„tendances ou plutôt modifications de la tendance qui viennent de l'opinion ou du sentiment et qui sont accompagnés de plaisir ou de déplaisir“* (Nouv. Ess. II, ch. 20). Nach CHR. WOLF ist *„Leidenschaft“* *„eine Veränderung, davon der Grund in einer andern Sache, als die verändert wird, anzutreffen“* (Vern. Ged. I, § 104). Nach CONDILLAC ist *„passion“* *„un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant“* (Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3). HELVETIUS erklärt: *„Les passions sont dans le moral ce que dans le physique est le mouvement“* (De l'esprit III, 4).

Erst KANT scheidet Leidenschaft und Affect. Leidenschaft ist zur bleibenden Neigung gewordene Begierde (WW. IX, 257), eine *„Neigung, die die Herrschaft über sich selbst ausschließt“* (Relig. S. 28). Leidenschaften sind *„Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen“* (Krit. d. Urt. I, § 29). *„Die Neigung, durch welche die Vernunft gehindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft“* (Anthropol. I, § 78). Die Leidenschaften zerfallen in solche *„der natürlichen (angeborenen) und die der aus der Cultur des Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung“* (ib.). Leidenschaft ist *„die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung“* (l. c. § 71). *„Wo viel Affect ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft“* (l. c. § 72). G. E. SCHULZE erklärt: *„Die aus öfterer Befriedigung oder Gewohnheit entspringende große Stärke der Begierden wird Leidenschaft genannt“* (Psych. Anthropol.[2], S. 426 f.; vgl. 374). Nach PLATNER ist die Leidenschaft *„die durch öftere Wiederholungen der Sehnsucht zur leidentlichen Fertigkeit gewordene Belebung der Idee“* (Philos. Aphor. II, § 458; Anthropol. § 1414). Ähnlich FRIES (Anthropol. I. § 64, 69), F. A. CARUS (Psychol. I, 306), E. REINHOLD (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 269 f.), FEUCHTERSLEBEN (Lehrb. d. ärztl. Seelenkunde 1845, § 47), NÜSSLEIN (Grundr. d. allgem. Psychol. § 476 ff.), LINDEMANN (Lehre vom Mensch. § 434) u. a. Nach SUABEDISSEN ist die Leidenschaft eine Neigung, wenn diese *„so mächtig im Menschen ist, daß er sich in ihrer Befriedigung nur mit Mühe mäßigen kann“*, wenn sie den Menschen *„vor allen andern Neigungen beherrscht“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 225). Der Affect ist ein Gefühl, welches die Seele so ein-

nimmt, daß der Mensch die Selbstmacht ganz oder beinahe verliert (l. c. S. 224). *„Der Affect ist schnell vorübergehend, die Leidenschaft ist dauernd; jener setzt den Menschen außer sich, diese beschränkt seine Selbstmacht in der Richtung zu ihrem Ziele“* (l. c. S. 227). Nach C. G. CARUS ist die Leidenschaft ein *„heftiges und anhaltendes Begehren, den Zustand eines gewissen Affectes immer wieder herbeizuführen“* (Vorles. S. 379). Nach MAASS ist die Leidenschaft eine starke sinnliche Begierde (Üb. d. Leidensch.); es gibt objective und subjective Leidenschaften (l. c. II, 20). Ähnliche Definitionen der Leidenschaft bei HOFFBAUER (Psychol.[3], S. 353), HAGEMANN (Psychol. S. 94) u. a.

Nach HEGEL ist die Leidenschaft *„die subjective, insofern formelle Seite der Energie, des Willens und der Tätigkeit“* (Philos. d. Gesch. S. 28). Leidenschaft ist der Wille, *„insofern die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten vielen beschränkten Bestimmungen legt“* (Encyl. § 473). *„Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjectivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subject das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talents, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden“* (l. c. § 474). Ähnlich MICHELET (Anthropol. S. 488), DAUB (Vorles. üb. philos. Anthropol. § 61 ff.), K. ROSENKRANZ: *„Das Verschwinden des Subjectes in den Abgrund einer einzigen Bestimmung ist die Größe der Leidenschaft“* (Psychol.[3], S. 437). In der Leidenschaft ist das Subject dem Inhalt des Gefühls ganz unterworfen (l. c. S. 434). — Nach SCHOPENHAUER sind die Leidenschaften *„das heftige Verfolgen eingebildeter Genüsse“* (Neue Paralipom. § 129).

Nach HERBART sind Leidenschaften *„Dispositionen zu Begierden, welche in der ganzen Verwebung der Vorstellungen ihren Sitz haben“* (Psychol. als Wiss. II, § 107). Jede Begierde kann Leidenschaft werden. *„Sie wird es, indem sie zu einer Herrschaft gelangt, wodurch die praktische Überlegung aus ihrer Richtung kommt. Das Vernünfteln ist das eigentliche Kennzeichen der Leidenschaften“* (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 81). Ähnlich definiert G. SCHILLING (Lehrb. d. Psychol. § 62): Leidenschaften sind *„dauernde Dispositionen zu bestimmten Begehrungen, die bei vorkommender Gelegenheit unausbleiblich hervorbrechen und mit überwiegender Gewalt zu Handlungen führen, wie sehr auch die Umstände und ruhige Überlegung gegen ein solches Begehren und Handeln sprechen mögen“*. Nach NAHLOWSKY ist die Leidenschaft *„eine fixierte und vorwiegende Disposition zu einer bestimmten Art von Begehren, welches der Leitung durch die Vernunft widerstrebt, vielmehr selber den Gedankenlauf und die Gefühlsrichtung des Individuums beherrscht“* (Das Gefühlsleb. S. 263). Nach G. A. LINDNER ist die Leidenschaft *„eine Begierde, die so stark geworden ist, daß sie sich nicht mehr appercipieren läßt, sondern selbst als oberste appercipierende Vorstellungsmasse das Bewußtsein beherrscht“*, *„die herrschend gewordene Begierde“* (Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 204 ff.). — Nach WAITZ unterscheidet sich die Leidenschaft vom Affect besonders durch ihre Dauer (Lehrb. d. Psychol. S. 486). VOLKMANN erklärt: *„Positive Unfreiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjectes ist Leidenschaft“* *„Das Wesen der Leidenschaft besteht darin, daß bezüglich einer Klasse von Vorstellungen die*

Maxime zwar vernommen, das Wollen aber gegen die Maxime entschieden wird" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 509). — Nach BENEKE ist die Leidenschaft ein „*Gesamtgebilde (Aggregat) von Angelegtheiten für Lustempfindungen (Schätzungen) und für Begehrungen*" mit großer Vielfachheit der „*Spuren*" (s. d.), infolge deren „*sie sich stets in einer Art von Halbbewußtsein behauptet, stets gleichsam auf dem Sprunge steht, zur vollständigen Erregtheit zu gelangen, sobald nur die Seele frei ist von anderen Entwicklungen*" (Lehrb. d. Psychol.[3], § 175, vgl. § 187, 188). Nach J. H. FICHTE ist die Leidenschaft ein „*starker und dauernder Affect, begleitet von ebenso starker und dauernder Willenserregung*" (Psychol. II, 139). KIRCHMANN erklärt: „*Die Affecte entspringen aus sehr starken äußern Ursachen der Gefühle; die Leidenschaft beruht auf der dauernden Empfänglichkeit für gewisse Arten der Lust*" (Grundbegr. d. Rechts u. d. Mor. S. 42). — Den Wert der Leidenschaften für das Leben betont E. DÜHRING (Wert d. Leb.[3], S. 68 ff.).

Nach TH. ZIEGLER ist das Wesentliche der Leidenschaft „*die dauernde Vorherrschaft einer einzelnen Neigung und die Beherrschung des ganzen Gedankenganges und Vorstellungsverlaufes durch ein Begehren in einseitiger Richtung*" (Das Gef.[2], S. 302). Nach WUNDT sind die Leidenschaften psychologisch nicht von den Affecten (s. d.) zu trennen (Gr. d. Psychol.[5], S. 209). Nach H. HÖFFDING ist der Affect „*ein plötzliches Aufbrausen des Gefühls ..., welches das Gemüt eine Weile überwältigt und die freie und natürliche Verbindung der Erkenntniselemente hemmt*". Die Leidenschaft ist hingegen „*die zur Natur gewordene, durch Gewohnheit eingewurzelte Bewegung des Gefühls. Was der Affect im einzelnen Moment ist, mit gewaltiger, expansiver Bewegung, das ist die Leidenschaft in der Tiefe des Gemüts als eine ersparte Summe von Kraft, die zur Verwendung bereit liegt*" (Psychol.[2], S. 392). Nach JODL ist die Leidenschaft eine Willensgewohnheit, eine Disposition, deren Gefühle sich im Falle der Befriedigung zum Affect steigern (Lehrb. d. Psychol. S. 700). Nach KREIBIG sind die Leidenschaften „*dispositionelle Seelenzustände, bei welchen eine relativ eng umschriebene Gruppe von Vorstellungen vermöge ihres starken Gefühlswertes eine herrschende Rolle einnimmt und auf das Handeln eine einseitig übermächtige Wirkung ausübt*" (Werttheor. S. 42). Affecte dagegen sind „*actuelle, an associativ concentrierte Bewußtseinsinhalte anknüpfende Gefühlszustände, welche in einer ungewöhnlichen Erregung oder Lähmung unseres ganzen Selenlebens und regelmäßig auch in äußerlich wahrnehmbaren Begleiterscheinungen Ausdruck finden*" (l. c. S. 41); sie sind Steigerungsformen der Gefühle (ib.). Nach F. MACH entsteht die Leidenschaft „*dadurch, daß ein bestimmter Wollenskreis, indem er sich von den übrigen absondert, zur Neigung wird und sich schließlich zu einem Wollen auswächst, das sich dem Verbote der sittlichen Maxime gegenüber mit Hartnäckigkeit behauptet*" (Religions- und Weltprobl. II, 1308). Vgl. Affect.

Lekton (*λεκτόν*, Gesagtes) nennen die Stoiker einen sprachlich geformten Gedankeninhalt, eine sprachlich ausgedrückte Abstraction. Das *λεκτόν* ist „*non corpus ..., sed enuntiativum quoddam*" (SENECA, Ep. 117, 13); *τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν* (Simplic. in Aristot. Categor. 3a). Von den *λεκτά* handelt die Logik (vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 52; PRANTL, G. d. L. I, 416; L. STEIN, Psychol. d. Stoa III, 219).

Lemma (*λῆμμα*, lemma; sumptio bei CICERO, De divin. II, 53, 108:

Lehnsatz, d. h. ein Lehrsatz, dessen Begründung in eine andere Wissenschaft fällt, den man aus ihr entlehnt hat und als bewiesen voraussetzt. Bei ARISTOTELES ist *λῆμμα* so viel wie Prämisse (s. d.) (*τὰ λήμματα τοῦ συλλογισμοῦ*, Top. VIII 1, 156b 21). Vgl. G. E. SCHULZE (Gr. d. allg. Log. S. 210), FRIES (Syst. d. Log. S. 294), BACHMANN (Syst. d. Log. S. 485, 184).

Lernen ist nach PLATO eine Anamnese (s. d.) (*ἡ μάθησις — ἀνάμνησις*, Meno 81 D squ.). So auch M. FICINUS, Nicolaus TAURELLUS (Philos. triumph. 1), nach VAL. WEIGEL (Studium universale 1700, C. 3) u. a. — FRIES erklärt: „*Wir sagen, daß wir eine Kunst können oder gelernt haben, wenn sie durch unsere bloße Association der Vorstellungen ausgeübt wird, sobald wir wollen, ohne daß die Reflexion im einzelnen immer darauf zu achten braucht*“ (Syst. d. Log. S. 71). Nach FORTLAGE ist Lernen „*Auffassen einer Veränderung in einer Vorstellungsverbindung, ohne aufmerksame Unterscheidung*“ (Psychol. 1, § 11).

Lex: Gesetz (s. d.). Lex continuationis s. Monade. Lex naturae s. Gesetz. Lex parsimoniae: Gesetz der Sparsamkeit im Haushalte der Natur (besonders die Wolfianer): Die Natur strebt, die größten Wirkungen mit den geringsten Mitteln zu erzeugen.

Liberum arbitrium indifferentiae (*„libertas aequilibrii“*): absolute Wahlfreiheit und Willkür (s. d.), Vermögen, in einem gegebenen Momente sich für das eine wie für das entgegengesetzte Motiv frei, grundlos, undeterminiert entscheiden zu können. Die Annahme einer solchen bei älteren Philosophen ist nur eine Übertreibung der psychologischen Willensfreiheit (s. d.); zuweilen bedeutet sie nicht mehr als diese.

Nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist „*liberum arbitrium*“ die „*virtus*“ der Seele, „*qua se possit ad quos actus velit inclinare*“. AUGUSTINUS definiert: „*Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum ea desistente*“ (De lib. arb. 1). ANSELM erklärt das liberum arbitrium als „*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*“ (De lib. arb. 3). RICHARD VON ST. VICTOR bemerkt: „*Nos autem arbitrium hominis idcirco liberum dicimus, non quia promptum habet bonum et malum facere, sed quia liberum habet bono vel malo non consentire*“ (De statu int. homin. tr. 1, C. 3, 13). BERNHARD VON CLAIRVAUX sagt: „*Ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est, quod dici puto liberum arbitrium*“ (De grat. C. 1, 2). ABAELARD: „*Liberum arbitrium definientes philosophi dixerunt liberum de voluntate iudicium. Arbitrium quippe est ipsa deliberatio sive diiudicatio animi, qua se aliquid facere vel dimittere quilibet proponit*“ (Intr. ad theol. III, 7). „*Liberum arbitrium est ipsa facultas deliberandi et diiudicandi id, quod velit facere, an scilicet sit faciendum, an non, quod elegerit sequendum*“ (vgl. STÖCKL I, 261). PETRUS LOMBARDUS erklärt: „*Arbitrium — quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere, quod ex ratione decreverit*“ (Lib. sent. II, 25, 5). ALBERTUS MAGNUS bestimmt: „*Liberum arbitrium est de his, quae in nobis sunt, et quorum nos ipsi causa sumus agendi vel non agendi*“ (Sum. th. II, qu. 58). „*Propter hoc dicitur liberum arbitrium, quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos, quantum debeat moderari pro ratione et pro voluntate*“ (Sum. de creat. II, 68, 2). THOMAS betont: „*Voluntas et liberum arbitrium non duae, sed una tantum potentia sunt*“ (Sum. th. I, 83, 4). „*Liberum arbitrium est ipsa voluntas*“ (De verit. qu. 24, 6). „*Actus liberi arbitrii est electio*“ (Sum th. II, 83, 3). DURAND VON ST. POURÇAIN

erklärt: „*Libertas arbitrii est, qua quis potest in aliquem actum vel eius oppositum contrarie vel contradictorie.*“ DUNS SCOTUS meint: „*Voluntas . . . libera est ad oppositos actus*“ (Lib. sent. 1, d. 39, qu. 5, 15).

Nach GOCLEN ist liberum arbitrium „*voluntas ut fertur sine coactione in aliqua re. Nam voluntas potest velle, vel non velle*“ (Lex. philos. p. 643). Nach MALEBRANCHE ist liberum arbitrium „*la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire*“ (Rech. I, 1). Gegen das liberum arbitrium erklärt sich LEIBNIZ (Theodic. I. B., § 46). Vgl. Willensfreiheit, Willkür.

Licht und Finsternis: Zwei Urprincipien, die der theologische Dualismus (s. d.) annimmt. So der ZEND-AVESTA, die Manichäer (s. d.), BASILIDES (vgl. Ritter V, 135), J. BÖHME, R. FLUDD. — Als Potenz (s. d.) bezw. Moment im absoluten Sein betrachten das Licht die Schellingianer und HEGEL.

Lichtempfindungen sind die Empfindungen des Gesichtssinnes (s. d.), die zum äußeren Reize transversale Schwingungen des Lichtäthers (450—800 Billionen), zum inneren Reize chemische Processe in der Netzhaut haben. Sie zerfallen in Helligkeits- und Farbenempfindungen. Von der Energie, der Wellenlänge und der Zusammensetzung der Ätherschwingungen hängen Helligkeit, Farbenton und Sättigung der Lichtempfindungen ab. Organ der Lichtempfindung sind die „*Stäbchen*“ und „*Zapfen*“ der Netzhaut. Der „*blinde Fleck*“ (Eintrittsstelle des Sehnerven) ist für Licht nicht empfänglich (weil ohne Stäbchen- und Zapfenschicht; der „*gelbe Fleck*“ ist die Stelle des deutlichsten Sehens (wegen der dichten Zapfenanordnung). Es gibt eine Reihe von „*Grundfarben*“, die sich in einem „*Farbensystem*“ anordnen lassen (Farbenkreis, Farbenpyramide), und die „*Weiß-Schwarz-Reihe*“ *(„reine Helligkeitsempfindungen“)*. An jeder Farbe ist zu unterscheiden: „*Farbenton*“ (die Farbenqualität: rot u. s. w.), „*Sättigungsgrad*“ (Sättigung, abhängig von der geringen Blässe, Weißlichkeit), „*Helligkeit*“ (Lichtstärke). Farben, die in qualitativem Gegensatze zueinander stehen und sich zu Weiß verbinden lassen, heißen „*Gegenfarben*“, „*Ergänzungs- (Complementär-) Farben*“. Licht- und Farbencontrast besteht darin, daß in der Umgebung eines Lichteindrucks eine Empfindung von entgegengesetzter Helligkeit oder Farbe entsteht *(„Randcontrast“)*. Es gibt verschiedene Farbentheorien (s. unten).

EMPEDOKLES nimmt als Grundfarben (wie die Pythagoreer) an: Weiß, Schwarz, Gelb, Rot (Theophr., De sens. 59). DEMOKRIT ersetzt das Gelb durch Grün (l. c. 73 squ.). Nach ARISTOTELES ist die Farbenempfindung die *ἐνεργεστάτη αἴσθησις* (Probl. VII, 5). Die objective Farbe entsteht aus der Mischung des „*Durchsichtigen*“ mit dem Undurchsichtigen. Die Farbenempfindung entsteht durch Umwandlung des *δυνάμει* Durchsichtigen im Auge in actuell Durchsichtiges (De an. II, 7). Alle Farben gehen aus der Verbindung von Weiß und Schwarz hervor (ib.; vgl. De sens. 2). Ähnliche Anschauungen im Mittelalter, wo zugleich die Lehre von den „*species*“ (s. d.) herrscht.

Gegen die NEWTONsche Farbentheorie kämpft GOETHE, indem er die physiologische Function des Sehens in den Vordergrund rückt. „*Die Netzhaut befindet sich bei dem, was wir sehen heißen, zu gleicher Zeit in verschiedenen, ja in entgegengesetzten Zuständen*“ (WW. XXXV, 92). Aus Hell und Dunkel gehen die Farben hervor. „*Ein Weißes, das sich verdunkelt, das sich trübt, wird gelb,*

das Schwarze, das sich erhellt, wird blau“ (l. c. S. 219). Gelb entsteht durch erhelltes Trübes bei lichtem Grunde, Blau bei dunklem Grunde. Rot ist die gesteigerte Einheit, Grün die Indifferenz der beiden Gegensätze (l. c. S. 262 ff.). Ähnlich lehrt HEGEL. SCHOPENHAUER betont, „*daß Helle, Finsternis und Farbe . . . Zustände, Modificationen des Auges sind, welche unmittelbar bloß empfunden werden*“. „*Das die volle Einwirkung des Lichts empfangende Auge äußert . . . die volle Tätigkeit der Retina. Mit Abwesenheit des Lichtes oder Finsternis tritt Untätigkeit der Retina ein*“ (Üb. d. Seh. u. d. Farb. § 2). Auf der „*intensiven Teilbarkeit*“ der Retinatätigkeit beruht die Helligkeitsreihe, auf der „*qualitativ geteilten Tätigkeit*“ der Retina die Farbenreihe. Jeder Farbe ist ein Grad von Helle oder Dunkelheit wesentlich (ib.). „*Die Farbe ist die qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina. Die Verschiedenheit der Farben ist das Resultat der Verschiedenheit der qualitativen Hälften, in welche diese Tätigkeit auseinandergehen kann, und ihres Verhältnisses zueinander*“ (l. c. § 5 ff.; vgl. Parerg. II).

Es gibt drei Haupt-Farbentheorien. Nach der YOUNG-HELMHOLTZschen Hypothese ist jedes Netzhautelement dreier elementarer Erregungen fähig, die einzeln die Empfindungen des Roten, Grünen, Violetten auslösen und durch deren Verbindung alle übrigen Farben entstehen (vgl. HELMHOLTZ, Physiol. Opt. § 19 ff.; Vortr. u. Red. I[4], 312 f.). Nach HERING gibt es drei Sehsubstanzen, von welchen jede zwei gegensätzliche Processe durchmacht: eine weiß-schwarz, rot-grün, gelb-blau auslösende Substanz, deren Dissimilation Weiß, Rot, Gelb, deren Assimilation Schwarz, Grün, Blau erregt (Zur Lehre vom Lichtsinn 1 ff.). Nach WUNDT besteht „*jede einfache Lichtempfindung wahrscheinlich aus der Verbindung zweier photochemischer Processe . . ., eines achromatischen, der sich wieder aus einer bei größerer Lichtstärke überwiegenden Zersetzung und aus einer bei schwächerem Licht vorwaltenden Restitution zusammensetzt, und eines chromatischen, welcher sich derart stufenweise verändert, daß die ganze Folge der photochemischen Farbenzersetzungen einen Kreisproceß bildet, in dem sich die Zersetzungsproducte je zweier relativ entferntester Stufen wechselseitig aufheben*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 90; Philos. Stud. IV; Grdz. d. physiol. Psychol. II[5], C. 10; vgl. über Farbentheorien: CHR. L. FRANKLIN, Zeitschr. f. Psychol. IV, 211; EBBINGHAUS, Zeitschr. f. Psychol. V, 145 ff. u. Gr. d. Psychol. I, 180 ff., 245 ff.; J. VON KRIES, Zeitschr. f. Psychol. IX, 81; G. E. MÜLLER, Zeitschr. f. Psychol. X, 1 u. 321). — Nach WUNDT besteht das System der Lichtempfindungen „*aus zwei Partialsystemen, den farblosen Empfindungen und den Farbenempfindungen, zwischen deren Qualitäten aber allle möglichen stetigen Übergänge stattfinden können*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 67). „*Die farblosen Empfindungen bilden, für sich allein betrachtet, ein System von einer Dimension.*“ Es „*hat die Eigenschaft, daß es, abweichend von der Tonlinie, gleichzeitig ein Qualitäts- und ein Intensitätssystem ist, indem jede Qualitätsänderung in der Richtung von Schwarz nach Weiß zugleich als Intensitätszunahme, und jede Qualitätsänderung in der Richtung von Weiß nach Schwarz als Intensitätsabnahme empfunden wird. Jede auf solche Weise qualitativ und intensiv bestimmte Stufe des Systems nennt man die Helligkeit der farblosen Empfindung*“ (System der „*reinen Helligkeitsempfindungen*“) (l. c. S. 68). Das System der Farbenempfindungen ist auch eindimensional, aber in sich zurücklaufend (l. c. S. 70). „*Die durch die Einordnung in das Farbensystem bestimmte Qualität der Empfindung nennt man . . . den Farben-*

ton." „*Unter Farbengrad oder Sättigung versteht man die Eigenschaft der Farbenempfindungen, in beliebigen Übergängen zu farblosen Empfindungen vorzukommen*" (l. c. S. 71). Ferner kommt der Farbenempfindung Helligkeit zu. „*Geht man nämlich von einer bestimmten Helligkeitsstufe aus, so nähert sich jede Farbenempfindung, wenn man ihre Helligkeit zunehmen läßt, in ihrer Qualität dem Weiß, während gleichzeitig die Intensität der Empfindung wächst.*" Für jede Farbe gibt es eine gewisse mittlere Helligkeit, bei der ihre Sättigung am größten ist; für Rot ist dieser Helligkeitswert am höchsten, für Blau am niedrigsten (PURKINJEsches Phänomen, s. d.) (l. c. S. 73 f.). Das gesamte System der Lichtempfindungen ist ein dreidimensionales und in sich geschlossenes Continuum (l. c. S. 75 f.). Grundfarben sind Rot, Gelb, Grün, Blau (so zuerst L. DA VINCI). Vgl. VON KRIES, Die Gesichtsempfind. 1882. GRANT ALLEN, Der Farbensinn 1880. — Vgl. Nachbild, Contrast.

Liebe (*φιλία, ἔρως, ἀγάπη,* amor) ist die innige Sympathie (s. d.) mit einer Person, die Freude an der Gegenwart, Existenz, den Eigenschaften, dem Glücke dieser. Liebe ist dauerndes Wohlgefallen an etwas, es enthält Vorstellung, Lustgefühl, Wille, ist eine Neigung (s. d.), ein Sich-hingezogen-fühlen zum geliebten Gegenstande, ein freudiges Gedenken an denselben („*Minne*"). Es gibt verschiedene Arten der Liebe. Die sexuelle Liebe wurzelt im Geschlechtstriebe, entwickelt sich aber beim Culturmenschen zu einer geistigeren Form. Die sociale Liebe wurzelt in Gefühlen der Sympathie (s. d.) für die Mitglieder der Gemeinschaft. Die religiöse Liebe ist freudige Hingebung an Gott. Mit ihr verwandt ist der „*amor intellectualis Dei*" (s. unten) der Philosophie; die philosophische Liebe ist ferner Liebe zum Forschen, zum Erkennen. Als metaphysisches Princip ist die Liebe die das All durchwaltende, alle Gegensätze immer wieder vereinigende synthetische Tendenz, als deren Ideal die Gottheit zu betrachten ist.

Die Veda-Philosophie sieht in der Liebe (kâma), dem Verlangen, das erste aus dem Urwesen geborene Princip (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I, 1). Ähnlich HESIOD (Theogon. v. 120). Von EMPEDOKLES werden Liebe (*φιλία, φιλότης, στοργή*) und Haß (*νεῖκος*) als Principien des Geschehens bestimmt. Die Liebe hält, bringt alles zusammen, der Haß trennt das Einheitliche in die Vielheit der Gegensätze: *ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν εἰς ἓν ἅπαντα — ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθρει* (De nat. 68 f., Mull., Fragm. I). Liebe und Haß prävalieren abwechselnd. Im Zustande der Trennung ist der Haß allein wirksam, im Zustande der Liebe gibt es keine Einzelheit (vgl. Plat., Soph. 242; Aristot., Phys. VIII, 1). PARMENIDES soll gesagt haben: *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων* (Stob. Ecl. I, 274; Aristot., Met. I 4, 984 b 25). — PLATO begründet den Begriff der rein theoretischen, geistigen („*Platonischen*") Liebe (*ἔρως*), der Begeisterung für das Erkennen als solches, des Strebens nach der Erkenntnis, Schauung des Seienden, der Ideen (s. d.), insbesondere des Guten, Göttlichen. Der *ἔρως* treibt zum Forschen und Erkennen, er läßt uns erst in der Schauung des Wahren ruhen, er ist geistiger Zeugungstrieb, er strebt, uns dem Göttlichen anzunähern (Sympos. 178 ff., 205 E; Phileb. 30 B; Rep. V, 479 f., 505 A). „*Die im tiefsten Grund der Seele schlummernde Erinnerung an das vorzeitliche Schauen der Idee erwacht, und sie verwandelt sich in den Eros, den heißen Trieb, die Ideen wieder zu schauen, wie sie an sich sind*" (BENDER, M. u. M. S. 137). Nach ARISTOTELES wirkt Gott (s. d.) in der Welt, durch Liebe zu ihm (*ἐρώμενος*). Von der Liebe sagen die

Stoiker, *εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιὸν διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον* (Diog. L. VII 1, 130). PLOTIN erblickt das höchste Glück des Menschen in der sehnsuchtsvollen Liebe zum Göttlichen, Guten (Enn. VI, 7, 22). Der Erkennende wird zum liebenden Geist, der mit dem „*Einen*" (s. d.) eins zu werden sucht (l. c. VI, 7, 35).

Das Christentum wertet den Begriff der allgemeinen Menschenliebe (caritas) und der Gottesliebe aufs höchste. Gott ist die Liebe, die Liebe ist göttlich. Nach GREGOR VON NYSSA ist die Erkenntnis Gottes eins mit der Liebe zu ihm: *ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται* (De an. et resurr. p. 225). Nach AUGUSTINUS ist die Liebe „*vita quaedam copulans vel copulare appetens*" (De trin. VIII, 10). „*Amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas*" (l. c. XV, 41). Von der mystischen Liebe zu Gott spricht DIONYSIUS AREOPAGITA: *ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων* (De div. nom. 4, 13). Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA zieht Gott durch Liebe alles zu sich, zur Einigung der Geschöpfe mit sich. Gott liebt sich selbst und wird von sich in uns geliebt (De divis nat. I, 76). „*Amor est connexio aut vinculum, quo omnium rerum universitatis ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur.*" „*Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis, quieta statio ultra quam nullius creaturae progreditur motus.*" „*Merito ergo amor Deus dicitur, quia amoris causa est, et per omnia diffunditur et in unum colligit amor et ad ipsum ineffabilem regressum revolvitur; totiusque creaturae amatorios motus in se ipso terminat*" (ib.). AMALRICH VON BENE meint, „*spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se ac reverti in ideam, quam habuit immutabiliter ac aeternaliter in Deo*" (bei STÖCKL I, 290). BERNHARD VON CLAIRVAUX erklärt: „*Causa diligendi Deum Deus est*" (De dil. Dei 1, 1). Die beiden ST. VICTOR erheben die Gottesliebe zum Princip des Erkennens. THOMAS rechnet Liebe und Haß zu den „*concupiscible n*" Affecten. Die Liebe (amor) ist „*aliquid ad appetitum pertinens*", „*inclinatio rei ad aliquid*", „*complacentia appetibilis seu boni*" (Sum. th. I, 26 2; I. II, 25, 2). Er unterscheidet „*amor sensitivus*" (sinnliche Liebe) und „*amor intellectivus*" (geistige Liebe) (l. c. II, 26, 1). Von der geistigen Liebe (caritas) spricht DUNS SCOTUS (Op. Ox. I, 17, 3, 16).

Ähnlich wie RAYMUND VON SABUNDE lehrt CAMPANELLA: „*Res cunctas magis amare primum ens infinitum quam se ipsas.*" Alle Dinge lieben Gott mehr als sich selbst (Univ. philos. II, 5, 3; VI, 10). Der Mensch liebt Gott, Gott liebt seine Geschöpfe (l. c. VIII, 6, 2; XVI, 2, 1). Nach ECKHART minnet Gott alle Creaturen, in denen er selbst ist, er minnet sich in ihnen. Die geistige Gottesliebe betont LEO HEBRAEUS (Dialogi di amore 1535). G. BRUNO preist die heroische, feurige Liebe zur göttlichen Natur. — Nach L. VIVES ist die Liebe „*allubescentia confirmata*" (De an. III, 153).

Nach DESCARTES ist die Liebe eine „*commotio animae, producta a motu spirituum (Lebensgeister, s. d.), qui eam incitat ad se voluntate iungendum obiectis, quae ipsi convenientia videntur. Et odium est commotio producta a spiritibus, quae animam ad id incitat ut velit separari ab obiectis quae illi offeruntur ut noxia*" (Pass. anim. II, 79; vgl. II, 82, 84, 97, 98, 102, 103, 107, 108, 120). Nach SPINOZA ist die Liebe „*laetitia concomitante idea causae externae*" (Eth. III, prop. XIII, schol.). Aus der adäquaten Erkenntnis (s. d.) Gottes entspringt die intellectuelle Liebe zu Gott („*amor intellectualis Dei*", der Begriff geht bis auf PLATO zurück). Diese ist ein Teil der Liebe, mit der

Gott sich (in seinen Modificationen) selbst liebt. Diese Gottesliebe ist das höchste Gut, das größte Glück, die Seligkeit. „*Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit*“ (Eth V, prop. XV). „*Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet*“ (Eth. V, prop. XVI). „*Nemo potest Deum odio habere.*“ „*Amor erga Deum in odium verti nequit*“ (l. c. prop. XVIII). „*Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet*“ (l. c. prop. XIX). „*Hic erga Deum amor neque invidiae neque zelotypiae affectu imaginari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo Deo iunctos imaginamur.*“ „*Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus*“ (l. c. prop. XX). Die Gottesliebe entspringt aus der Betrachtung der Dinge „*sub specie aeternitatis*“, vom Ewigkeitsstandpunkte (s. d.) aus. „*Nam ex hoc cognitionis genere oritur laetitia concomitante idea Dei tanquam causa, hoc est amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco*“ (l. c. prop. XXXII, coroll.). „*Amor Dei intellectualis . . . est aeternus*“ (l. c. prop. XXXIII). „*Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat*“ (l. c. prop. XXXV). „*Mentis amor intellectualis est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*“ (l. c. prop. XXXVI). „*Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit*“ (l. c. coroll.). „*Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines*“ (l. c. schol.). „*Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere*“ (l. c. prop. XXXVII; De Deo II, 3; II, 5). — GEULINCX unterscheidet: „*amor affectionis, amor benevolentiae, amor concupiscentiae, amor oboedientiae*“ (Eth. I, 1, p. 13). Mensch und Gottheit lieben sich wechselseitig (l. c. V, § 1 ff., p. 121 ff.). Nach LEIBNIZ ist Lieben „*ein Sich-erfreuen an des andern Glück oder . . . das Glück anderer zu dem eigenen mit zu rechnen*“ (Erdm. p. 118). Liebe ist ein Getriebenwerden, an dem Wohle des geliebten Gegenstandes Lust zu haben (Nouv. Ess. II, ch. 20, § 4). Da Gott die vollkommenste und liebenswürdigste Substanz ist, so ist die Gottesliebe die reinste und beseligendste (Princ. de la nat. 16). LOCKE definiert: „*Wenn . . . jemand auf die Gedanken achtet, die er von dem Vergnügen hat, welche ein gegenwärtiges oder abwesendes Ding ihm verursachen kann, so hat er die Vorstellung der Liebe*“ (Ess. II, ch. 20, § 4). CHR. WOLF bestimmt: „*Amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*“ (Psychol. empir. § 633). „*Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen, ist die Liebe*“ (Vern. Ged. I. § 449). MENDELSSOHN bestimmt: „*Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an einer andern Glückseligkeit zu vergnügen*“ (WW. I 2, 48). VAUVENARGUES bemerkt: „*L'amour est une complaisance dans l'objet aimé*“ (Introd. à la connaiss. de l'espr. hum. p. 194).

KANT unterscheidet die „*praktische Liebe*“ (Nächsten- und Gottesliebe) von der „*pathologischen*“ (sinnlichen Neigung) (Krit. d. prakt. Vern. 1. T., 1. B., 2. Hptst.). „*Den Nächsten lieben heißt alle Pflicht gegen ihn gern ausüben*“

(WW. V, 87). — Einen *„Trieb nach Liebe"* nimmt HEINROTH an (Psychol. S. 58). E. REINHOLD definiert: *„Die immer mit Wertschätzung verbundene anhaltende Richtung des Wohlgefallens auf einen Gegenstand ist die Zuneigung, die Liebe. Die anhaltende Richtung des Mißfallens . . . ist die Abneigung, der Haß"* (Lehrb. S. 246). Nach SCHLEIERMACHER ist die Liebe *„das Seelen-werden-wollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Proceß"* (Philos. Sittenl. § 303). Es gibt freie und gebundene, gleiche und ungleiche Liebe (l. c. § 304). *„Die gebundene Liebe im Charakter der Gleichheit ist Gerechtigkeit"* (l. c. § 305). G. SCHILLING: *„Die Liebe ist Neigung; also entweder schon angehende Begehrung oder die nächste Disposition dazu"* (Lehrb. d. Psychol. S. 115). Nach NAHLOWSKY ist Liebe das *„an einer Person, Sache oder Betätigungsform . . . sich concentrierende Wohlgefallen, welches sich bald auf objective, bald bloß auf subjective Vorzüge stützt, allemal aber den betreffenden Gegenstand zum Mittelpunkt eines größeren Gedankenkreises und zum Ausgangspunkt eines mannigfachen Begehrens macht"* (Gefühlsl. S. 225). Nach SCHOPENHAUER wurzelt alle *„Verliebtheit"*, *„wie ätherisch sie sich auch gebärden mag"*, im Geschlechtstriebe. Bei aller Geschlechtsliebe führt der Gattungsinstinct die Zügel und schafft Illusionen, *„weil der Natur das Interesse der Gattung allem andern vorgeht"*. *„Was . . . zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zueinander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objectivation seines Wesens anticipiert in dem Individuo, welches jene beiden zeugen können"* (W. a. W. u. V, II. Bd., C. 44). — Nach FECHNER geht Gottes Liebe über alles, er liebt alle wie sich selbst, weil er eben Teilwesen seines eigenen Wesens darin liebt (Tagesans. S. 24). Nach R. HAMERLING ist die Liebe *„das lebhafte Sich-selbst-bejahen des Seins"* (Atom. d. Will. II, 164). — Nah CHR. KRAUSE ist die Liebe Gottes *„das Urleben des Gemütes"* (Urb. d. Menschh. S. 3). *„Liebe, ein mächtiger unvertilgbarer Trieb, läßt alle Wesen dem Weltgesetze der Geselligkeit folgen. Sie ist die lebendige Form der innern organischen Einung alles Lebens in Gott; sie ist der ewige Wille Gottes, in allen Wesen lebendig gegenwärtig zu sein, und das Leben aller seiner Glieder in sich selbst, als in das ganze Leben, zurückzunehmen"* (l. c. S. 67). *„Jedes Wesen ist seiner Natur nach gottliebend und gottinnig"* (ib.). *„Die Liebe erwacht im Anschauen der Vortrefflichkeit, der innern Gesundheit und Schönheit des geliebten Wesens, als das Sehnen, mit ihm ein höheres Leben zu sein"* (l. c. S. 68). V. COUSIN erklärt: *„C'est . . . l'infini que nous aimons en croyant aimer les choses finies"* (Du vrai p. 107). Die pantheistische All-Liebe, die alles vereinigt, feiert R. WAGNER im *„Tristan"*. Auch M. MESSER. *„Wie sich die Natur durch das Gehirn des Menschen ihres Seins und ihres Seins Grund bewußt werden will, so versucht sie durch die Liebe die Zwiespältigkeit ihres Seins zu überwinden, die Einheit wieder zu gewinnen, mit der sie in der Seele Gottes lag vor der Schöpfung"* (Mod. Seele S. 33 f.). *„Der Liebende erweitert sich durch seine Liebe zu Gott, die liebende Seele wird Gottesseele"* (l. c. S. 38). *„Liebe heißt die Sehnsucht nach dem Unsterblichen noch im Diesseits des Lebens"* (l. c. S. 40). *„Alles Von-sich-selbst-weggehen, Ergänzung-suchen in einem andern . . . ist Liebe, ist der Trieb, seine im irdischen Sein gefangene und verkürzte Seele zur Allseele zu verschwistern"* (l. c. S. 43). *„Das Mittel jeder Entwicklung ist Liebe"* (l. c. S. 133).

Nach RENAN läßt sich die (geschlechtliche) Liebe durch das Vorhanden-

sein des Bewußtseins der Keime erklären. *„Das mannbare Individuum trägt Millionen von dunklen Bewußtseinen in sich, welche im Besitze eines undeutlichen Gefühles ihrer Entwicklungsbedingungen zu sein verlangen, nach einem Sein streben und ihm ihr Sehnen wie ihren Schmerz mitteilen"* (Philos. Dial. u. Fragm. S. 68). Nach VOLKMANN ist Liebe *„eine Neigung, die ihre Befriedigung an der Gegenwart des geliebten Gegenstandes findet"* (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 430). H. HÖFFDING erklärt: *„Die Vorstellung von dem, was mit dem Lustgefühl in wesentlicher Verbindung steht, verschmilzt mit diesem und bestimmt es in einer gewissen Richtung. Es entsteht ein unwillkürlicher Drang zum Festhalten und Beschützen dessen, was Lust erregt. Die Freude ist dieser Drang von der passiven (diffusiven), contemplativen Seite gesehen, ist die Lust am Verweilen beim Object; die Liebe bezeichnet die active Seite, den Trieb zu einer Handlung, die das Object sichern oder allenfalls uns dasselbe sichern kann. Auf höheren Stufen der Entwicklung entsteht die Sympathie der Liebe, Lust an der Lust anderer sowohl als Unlust an der Unlust anderer (Mitleid)"* (Psychol.², S. 324). *„Das Liebesgefühl in seiner rein primitiven Form ist . . . ein Moment des Lebensgefühls"* (l. c. S. 349). Nach DÖRING ist Liebe *„ein Lustgefühl aus der Vorstellung eines Wesens, dessen Existenz für das eigene Wohlsein in irgend einer Beziehung eine hervorragende Bedeutung hat"* (Philos. Güterlehre S. 114). Nach R. WAHLE heißt Lieben *„festhaltend, angespannt um etwas bemüht sein"* (Das Ganze der Philos. S. 378). BRENTANO versteht unter *„Phänomenen der Liebe und des Hasses"* die Gefühle und Begehrungen; er spricht von *„richtig charakterisierter Liebe"* (s. Sittlichkeit). Vgl. TEICHMÜLLER, Üb. d. Wesen d. Liebe; DARWIN, Abstamm. d. Mensch.; MICHELET, Die Liebe; MANTEGAZZA, Physiol. d. Liebe; J. DUBOC, Psychol. d. Liebe, 2. A. 1880; BÖLSCHE, Liebesleb. in d. Natur; L. BÜCHNER, Liebe u. Liebesleb. in d. Tierwelt. Vgl. Selection, Ästhetik.

Liegen (*κεῖσθαι*) ist eine der Kategorien (s. d.) des ARISTOTELES. Es bezeichnet, nach H. COHEN, die Trägheit oder die Beharrung (Log. S. 206).

Limbus inferni: Vorhölle (THOMAS, Sum. th. II. II, 2, 7 ad 2). PARACELSUS nennt *„Limbus"* die Urmaterie (s. Materie).

Limitation: Beschränkung. Bei KANT eine der Kategorien (s. d.). J. G. FICHTE leitet sie aus der präempirischen Tätigkeit des Ich (s. d.) ab. Sie entsteht begrifflich durch Reflexion auf den Act des Setzens und Gegensetzens, des sich selbst Begrenzens des Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 45). — GEULINCX nennt die Einzeldinge Limitationen Gottes (Met. p. 56).

Limitative („unendliche") Urteile sind Urteile, welche ein negatives Prädicat enthalten, aber der Form nach bejahend sind: S ist non-P, d. h. es ist alles mögliche (Unendliches), nur nicht positives P (dieses wird ausgeschlossen aus der Sphäre des Gültigen). Als eine besondere Klasse von Urteilen hat die limitativen Urteile KANT aufgestellt. *„Ebenso müssen in einer transcendentalen Logik unendliche Urteile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahiert von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subject beigelegt oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädicats, und was diese in An-*

sehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft." Durch das Urteil: *„Die Seele ist unsterblich"* *„wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen insoweit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt und in den übrigen Raum ihres Umfanges die Seele gesetzt wird . . . Diese unendlichen Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloß beschränkend"* (Krit. d. r. Vern. S. 90 f.). *„Das unendliche Urteil zeigt nicht bloß an, daß ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten sei, sondern daß es außer der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urteil die Sphäre des Prädicats als beschränkt vor"* (Log. S. 161). *„In verneinenden Urteilen afficiert die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, sondern das Prädicat durch die Negation afficiert"* (l. c. S. 162). Das *„unendliche Urteil"* acceptiert u. a. FRIES (Syst. d. Log. S. 133). TRENDELENBURG nennt es eine *„künstliche Form"*, *„lediglich aus einem Experiment der Logiker entstanden"* (Gesch. d. Kategorienl. S. 290; Log. Unters. II[2], 256 f.). Ähnlich denken W. ROSENKRANTZ (Wissensch. d. Wiss. II, 154), WUNDT u. a.

Linie, starre: ein Begriff, durch den HERBART die Anordnung der einfachen, unräumlichen *„Realen"* (s. d.) erklären will. *„Setze man der Einfachheit wegen nur zwei Wesen, so hat man auch nur zwei Orte. Diese sind völlig außereinander, aber ohne alle Distanz. Sie sind aneinander. — Behalte man das Aneinander, setze aber, da der Ort den Wesen zufällig ist, eins in den Ort des andern, so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter Punkt (einfacher Ort des einfachen Wesens). Der zweite Punkt liegt nun gerade zwischen dem ersten und dritten, weil für die letzten noch kein anderer Übergang vorhanden ist als ganz und gar durch den zweiten. — Dasselbe aus demselben Grunde fortgesetzt, ergibt eine unendliche, starre, gerade Linie"* (Hauptp. d. Met. S. 47 f.). *„Das einfache und starre Aneinander (nicht In- noch Voneinander) erwächst, fortgetragen, zu einer Linie"* (l. c. S. 52). Der Übergang der Punkte ineinander erzeugt die stetige Linie (Allg. Metaphys. I).

Localisation (von locus, Ort) ist die Verlegung von Empfindungen an eine mehr oder weniger bestimmte Stelle im Leibe oder dessen Umgebung, die Beziehung einer Empfindung auf einen Ort als Ausgangspunkt derselben, als Stätte der Erregung. Die Localisation beruht auf einer (eingeübten) Association der Empfindung mit einer Raumvorstellung, mit Bewegungs- und Lageempfindungen. Sie ist von der Projection (s. d.) zu unterscheiden. — Die Localisation wird bald als unmittelbare Function der Empfindung, bald als Associationsproduct betrachtet.

Die Localisation erörtert DESCARTES: *„Quamvis . . . haec [titillatio ac dolor] extra nos esse non putentur, non tamen ut in sola mente sive in perceptione nostra solent spectari, sed ut in manu, aut in pede, aut quavis alia parte nostri corporis. Nec sane magis certum est, cum exempli causa, dolorem sentimus tanquam in pede, illud quid esse extra nostram mentem, in pede existens, quam cum videmus lumen tanquam in sole illud lumen extra nos in sole existere; sed utraque ista praeiudicia sunt primae nostri aetatis"* (Princ. philos. I, 67). *„Probatur autem evidenter, animam non quatenus est in singulis membris, sed tantum quatenus est in cerebro, ea quae corpori accidunt, in singulis membris nervorum ope sentire"* (l. c. IV, 196). — Nach J. G. FICHTE versetzt die Seele alles in ein bestimmtes

Raumverhältnis zu dem ihr a priori innewohnenden Ausdehnungsgebilde ihres Leibes (Psychol. I, 342). A. BAIN führt die Localisation auf Association von Gesichts- und Tastempfindungen zurück (Sens. and Int. p. 394 ff.; Ment. and Mor. Scienc. p. 101). Nach VOLKMANN ist Localisation der „*Proceß der Umgestaltung der Empfindung aus der bloßen Vorstellung zu einem Vorgang an einer mehr oder weniger bestimmten Stelle des Leibes*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 117). Sie ist ein zur Empfindung neu hinzukommender Proceß (l. c. S. 118). „*Was der an sich ortlosen Empfindung ihre örtliche Beziehung verleiht, das ist ihre reproducierende Tätigkeit, die sie mit einer Vorstellung in Verbindung bringt, welche bereits ihre Stellung in einem Raumschema, und zwar in dem Raumschema des Leibes, gefunden hat*" (l. c. S. 119). Nach LOTZE u. a. gibt es „*Localzeichen*" (s. d.). Nach G. HEYMANS kommt den Gehörs-, Geruchs- und Hautempfindungen eine ursprüngliche (nicht erst aus der Verbindung mit Gesichtseindrücken abgeleitete) Localisation zu (Ges. u. Erk. d. wiss. Denk. S. 218). SERGI erklärt die Localisation als „*tendance de la perception à revenir vers la cause qui a excité le fait psychique, parceque ce fait est en relation avec elle*". „*La perceptivité se développe par une réflexion de l'onde excitatrice, et cette onde ne peut être réfléchie sur un autre point que sur le point même d'excitation*" (Psychol. p. 189). Nach RIEHL ist „*Localisation*" der Ausdruck dafür, daß „*jede Empfindung begrenzt und bestimmt ist durch etwas, was nicht selbst empfunden wird*" (Philos. Kritic. II 1, 42). G. VILLA erklärt: „*Die Localisation ist nie mit einer einzigen Vorstellung gegeben, sondern das Ergebnis einer Beziehung zwischen der Tast- und der Gesichtsvorstellung; denn auch die erste erweckt immer eine wenn auch sehr dunkle Vorstellung von dem Teile des berührten Körpers*" (Einleit. in d. Psychol. S. 276). So auch schon WUNDT (Gr. d. Psychol.[5], S. 126). Die Localisation des Tastsinnes ist beim sehenden Menschen keine unmittelbare (ib.). Die Erweckung einer Gesichtsvorstellung durch den Tasteindruck wird durch Localzeichen (s. d.) ermöglicht (ib.). Nach JODL ist Localisation der Proceß, „*durch welchen ein Empfindungsphänomen an eine bestimmte, ento- oder epiperipherische Stelle des Leibes verlegt wird*" (Lehrb. d. Psychol. S. 551). Externalisation ist „*jener Vorgang, durch welchen ein Empfindungsphänomen an irgend einen Punkt des den Leib umgebenden Raumes verlegt wird*" (l. c. S. 553). Nach FAUTH ist die Localisation „*die gesamte Tätigkeit der Apperception, welche den Teilen ihre Stelle im Ganzen anweist*" (Das Gedächtnis S. 44). KÜLPE betont: „*Localisieren im eigentlichen Sinne lassen sich nur diejenigen Empfindungen, denen wir eine ursprünglich räumliche Eigenschaft beilegen, also die Tast- und Gesichtsempfindungen.*" Bei den Geruchs- und Gehörseindrücken ist die Localisation eine Association (Gr. d. Psychol. S. 388 ff.). Vgl. E. HERING, Der Raumsinn u. d. Beweg. d. Auges, in Hermanns Handb. d. Phys. III, 1, S. 343 ff.; H. MÜNSTERBERG, Beitr. zur exper. Psychol. H. 2, 1889. — Vgl. Raum.

Localisation, physiologische (Gehirnlocalisation) heißt die Verteilung von Gehirnfunctionen (nebst deren psychischer Innenseite) an verschiedene Gehirnpartien oder, besser, an bestimmte Coordinationen von Gehirnstellen. Über die Berechtigung der Annahme einer Gehirnlocalisation bezw. des Umfanges und der Art derselben besteht noch Streit.

GALL begründet durch seine Phrenologie (s. d.) die Lehre von der Gehirnlocalisation, er spricht schon von einem Sprachcentrum (s. d.), wie später

BROCA (1861). FLOURENS dagegen meint, alle Hirnpartien seien gleichwertig, das ganze Gehirn sei an jeder Seelenfunction beteiligt. FRITSCH und HITZIG zeigen (1870), daß die Reizung bestimmter Punkte an der Oberfläche des Großhirns bestimmte Bewegungen nach sich ziehe. Nach H. MUNK ist jedes Sinnesorgan in einem Teile der Hirnrinde vertreten (Seh- und Hörsphäre etc.); die Intelligenz aber hat *„überall in der Großhirnrinde ihren Sitz"* (Üb. d. Functionen der Großhirnrinde 1881, S. 73). Dagegen GOLTZ (Pflügers Arch. f. Physiol. XX, XXVI, XLII), auch WUNDT: *„Berechtigt ist man nur zu schließen, daß die Localisation keine absolut unveränderliche sei, sondern daß im Laufe der Zeit andere Teile des Gehirns die Fähigkeit gewinnen können, für die Leistungen der hinweggefallenen einzutreten"* (*„Gesetz der Stellvertretung"*). Dies beweist, *„daß nicht zusammengesetzte Fähigkeiten, wie das ‚Sprachvermögen', als solche localisiert sein werden, sondern daß derartige Tätigkeiten immer aus einem verwickelten Zusammenwirken einfacher Vorgänge entspringen, die nun erst an bestimmte centrale Elemente gebunden werden"* (Essays 4, S. 109; Philos. Stud. VI; Grdz. d. physiol. Psychol. I, C. 5; Vorles.[3], 30. Vorl.; Gr. d. Psychol.[5], S. 244 ff.). HÖFFDING glaubt nur an die Localisation von elementaren Processen (Psychol.[2], S. 55). Einen vermittelnden Standpunkt nimmt auch HELLPACH ein (Grenzwissensch. d. Psychol. S. 70 ff.). FLECHSIG hingegen nimmt viele Gehirnprovinzen und drei Associationscentren (s. d.) an (Gehirn u. Seele[2], 1896). Vgl. LEIDEN und JASTROWITZ, Beiträge zur Lehre von d. Localisat. im Gehirn 1888; B. HOLLÄNDER, Die Localisation d. psych. Tätigkeiten im Gehirn 1900; J. SOURY, Les fonctions du cerveau 1890.

Localzeichen heißen (seit LOTZE) die mit den Empfindungen des Tast- und Gesichtssinnes verknüpften, von der Stelle der Erregung abhängigen raumsetzenden Bestimmtheiten.

In Weiterführung der Lehre E. H. WEBERS von den Empfindungskreisen (s. d.) versteht LOTZE unter Localzeichen *„charakteristische Nebenbestimmungen neben dem Inhalte der Empfindung, dem Punkte ausschließlich entsprechend, in welchem der Reiz die empfängliche Fläche des Organismus trifft, und welche eine andere sein würde, wenn der gleiche Reiz eine andere Stelle des Organismus berührt hätte"* (Mikrok. I, 332 ff.; Medic. Psychol. S. 296, 310, 324). *„Jeder Farbeneindruck r, z. B. Rot, bringt auf allen Stellen der Netzhaut, die er trifft, dieselbe Empfindung der Röte hervor. Nebenbei aber bringt er an jeder dieser verschiedenen Stellen* **a**, *b, c einen gewissen Nebeneindruck α, β, γ hervor, welcher unabhängig ist von der Natur der gesehenen Farbe und bloß abhängig von der Natur der gereizten Stelle."* *„Dies ist die Theorie von den Localzeichen. Ihr Grundgedanke besteht darin, daß alle räumlichen Verschiedenheiten und Beziehungen zwischen den Eindrücken auf der Netzhaut ersetzt werden müssen durch entsprechende unräumliche und bloß intensive Verhältnisse zwischen den in der Seele raumlos zusammenseienden Eindrücken, und daß hieraus rückwärts nicht eine neue wirkliche Auseinanderbreitung, sondern nur die Vorstellung einer solchen in uns entstehen muß"* (Gr. d. Psychol. § 32 f.). Die Localzeichen der Netzhaut knüpfen sich an Reflexbewegungen (ib.). HELMHOLTZ bestimmt die Localzeichen als *„Momente in der Empfindung, durch welche wir die Reizung einer Stelle von der aller übrigen unterscheiden, unabhängig von der Quantität und Qualität der Empfindung, über deren nähere Beschaffenheit wir jedoch nichts wissen"* (Physiol. Opt. S. 539, 797; Vortr. u. Red. I[4], 332, 394). TH. ZIEGLER betrachtet die Localzeichen als *„gefühlsmäßige Nuancierungen"* (Das Gef.[2],

S. 148). Eine Ergänzung der Lotzeschen Theorie findet sich bei R. GEIJER (Philos. Monatsh. 1885), auch bei HÖFFDING (Psychol.[2], S. 275 f., vgl. Raum). Die Localzeichentheorie erneuert WUNDT. Jedem Punkte des Tastorgans kommt *„eine eigentümliche qualitative Färbung der Tastempfindung zu . . ., die unabhängig von der Qualität des äußeren Eindrucks ist und wahrscheinlich von den von Punkt zu Punkt wechselnden und an zwei entfernten Stellen niemals völlig übereinstimmenden Structureigentümlichkeiten der Haut herrührt*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 127). Es gibt qualitative und intensive Localzeichen, deren Verschmelzung miteinander und den Gesichtsempfindungen die Raumvorstellung (s. d.) ergibt (Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 32, 222 ff.; Gr. d. Psychol. S. 154 ff., 161 ff.). Gegen die Localzeichentheorie erklärt sich u. a. VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II[4], 46). LIPPS ersetzt die Lotzeschen Localzeichen (Bewegungsempfindungen) durch andere. Gegen die Lotzesche Form derselben ist KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 384 ff.). Den einzelnen Netzhautelementen kommen Localzeichen zu, *„gewisse Eigentümlichkeiten, vermöge deren sie bestimmte räumliche Angaben an sich heften*“. Sie sind *„nicht als bewußte Merkmale der einzelnen Gesichtseindrücke aufzufassen*“, sondern es ist ihnen eine physiologische Bedeutung zuzuschreiben (l. c. S. 386). Vgl. Raumvorstellung.

Loci (*τόποι*, Örter): logische Örter, Gemeinörter (*„loci communes“*), allgemeine Begriffe, als Fixation und Concentration specieller Begriffe; aus jenen sollen sich diese durch Analyse u. s. w. finden lassen. Die Lehre von den *„Örtern*“ begründet ARISTOTELES (Topik u. Rhetor. I 2, 1358a 10 squ.). THEOPHRAST definiert: *ἔστι γὰρ ὁ τόπος . . . ἀρχή τις ἢ στοιχεῖον ἀφ' οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχὰς ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν τῇ περιγραφῇ μὲν ὡρισμένως* (bei PRANTL, G. d. L. I, 394). Nach CICERO sind die *„loci“* *„sedes, e quibus argumenta promuntur, i. e. rationes, quae rei dubiae faciant fidem*“ (Top. 2). — Die *„loci topici*“ spielen in der Rhetorik eine Rolle (bis ins 18. Jahrh.). *„Loci topici seu dialectici sunt sedes argumentorum, unde depromuntur, quae ad aliquid probandum conducunt, unde etiam vocantur loci communes*“ (MICRAELIUS, Lex. philos. p. 601). Die Logik von Port-Royal definiert: *„Loci argumentorum quaedam generalia sunt, ad quae reduci possunt illae communes probationes, quibus res varias tractantes utimur*“ (III, 17). Es gibt *„loci grammatici, logici, metaphysici*“ (l. c. III, 18). Vgl. Topik.

Locomotiva facultas: Bewegungsvermögen, von ARISTOTELES und den Scholastikern der Seele zugeschrieben.

Logica communis, generalis, universalis, docens, utens, vetus, nova, formalis u. s. w. s. Logik.

Logicität: der logische Charakter, die Vernünftigkeit.

Logik (*λογική*, logica): Lehre vom *λόγος*, vom Denken, die Wissenschaft von den logischen (s. d.) Gesetzen und Principien des Denkens, von den Denkgesetzen und Denkfunctionen, die bei der Erforschung der Wahrheit wirksam sind, angewendet werden müssen. Die Logik analysiert, auf Grundlage der Psychologie (deren sie sich als Hülfsmittel bedient, ohne mit ihr zusammenzufallen), den Denkproceß, untersucht die Denkformen, Denkfunctionen (Urteil, Schluß, Begriff) — formale Logik —, prüft die Gültigkeit der allgemeinen Erkenntnisprincipien — Erkenntnistheorie (s. d.) — und untersucht kritisch die Methoden der Wissenschaften — Methodenlehre (Methodologie). Die Logik

ist, indem sie das Denken auf seine Tauglichkeit zur Wahrheit hin prüft und indem sie Regeln, Normen (s. d.) für das richtige (s. d.) Denken aufstellt, eine normative Wissenschaft, sie ist Kritik des Denkens und Erkennens, nicht bloß beschreibend-genetische Psychologie, wie der extreme Psychologismus (s. d.) glaubt. Die „*formale*" Logik hat ihren Namen davon, daß sie die Form des Denkens, die Denkfunction, zum eigentlichen Object der Reflexion macht, ohne deshalb von allem Denkinhalt abstrahieren zu können, wie die (extrem) „*formalistische*" Logik es vermeint. Die Grundvoraussetzung der Logik ist der Wille zur Wahrheit (s. d.), die Forderung des denkenden Ich nach Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst in allen Tätigkeiten, das Postulat der Zweckmäßigkeit der Denkacte, also ein teleologisches (s. d.) Princip. Die Logik kann als eine „*Ethik*" des Denkens bezeichnet werden. — Die „*Logik*" im weiteren Sinne umfaßt formale Logik und Erkenntnistheorie, im engeren Sinne wird sie von letzterer unterschieden.

Der Name „*Logik*" als Kunstlehre des Denkens geht auf die Stoiker zurück. Das *λογικόν* zerfällt in Rhetorik und Dialektik (s. d.) (Diog. L. VII, 41). CICERO bemerkt: „*Jam in altera philosophiae parte quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur*" (De fin. I, 7, 22; vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 514, 535).

Eine gewisse Ausbildung erfährt die Logik schon in der indischen Nyaya-Lehre. Schluß und Beweisführung werden bewußt gebraucht von den Eleaten, Sophisten, Megarikern. SOKRATES legt Wert auf Definition (s. d.) und Induction (s. d.). PLATO begründet eine „*Dialektik*" (s. d.). Begründer der Logik, die zwar formal, aber nicht formalistisch ist (weil sie die Denk- als Seinsformen auffaßt), ist ARISTOTELES. Es finden sich bei ihm analytische und dialektische Untersuchungen, später im „*Organon*" (s. d.) vereinigt (vgl. Analytik). Die Aristotelische Logik ist eine Begriffs-Logik und eng mit dem Sprachlichen, der Grammatik, verknüpft (vgl. TRENDELENBURG, Elementa logices Aristotelicae 1836, ed. IX, 1892). Die Peripatetiker EUDEMUS und THEOPHRAST bilden diese Logik teilweise weiter aus, formulieren die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse, so auch die Stoiker, deren Logik grammatisch-formalistisch ist; sie bauen auch die Erkenntnistheorie (s. d.) aus. Die Epikureer ersetzen die Logik durch die Kanonik (s. d.), beschäftigen sich mit der Lehre von der Induction (s. d.) und Analogie (s. d.). Von den Skeptikern stellt besonders KARNEADES eine Theorie der Wahrscheinlichkeit (s. d.) auf. Den Universalienstreit (s. d.) inauguriert PORPHYR durch seine Lehre von den „*quinque voces*" (Isagoge in Aristotel. organ.). Von Bedeutung für die Logik ist auch APULEIUS (De interpretat. = 3. Buch der Abh. d. Deo Platonis).

BOËTHIUS übersetzt und erläutert Teile des Organon und die „*Isagoge*" des Porphyr, schreibt auch über Schlüsse und über Topik (s. d.). „*Est . . . finis logicae inventio iudiciumque rationum*" (PRANTL, G. d. Log. I, 681). Nach AUGUSTINUS ist die Logik die Wissenschaft, „*in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit*" (De civ. Dei VIII, 10). Die Logik der Scholastik wird immer mehr formaler Art, Begriffs- und Subsumtions-Logik (s. d.), der Universalienstreit (s. d.) hingegen ist erkenntnistheoretisch-material. „*Logica vetus*" ist die durch Boëthius überlieferte, „*logica modernorum*" („*nova*") die um die Analytik und Topik bereicherte (also das ganze Organon enthaltende) Logik (seit JOH. VON SALISBURY, Metalog. 1160). Die Araber geben den Anstoß zur Unterscheidung einer theoretischen, reinen Logik („*logica docens*") und einer

praktischen, angewandten Logik *(„logica utens")*. Ein vielbenutztes Compendium der Logik ist im Mittelalter die *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* von MICHAEL PSELLUS (11. Jahrh.), übersetzt von PETRUS HISPANUS, dessen *„Summulae logicales"* lange in Gebrauch stehen. — Nach ABAELARD ist die Logik *„diligens ratio disserendi i. e. discretio argumentorum, per quae disseritur i. e. disputatur"*. — *„Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione, discutiat; physicae rerum proprium est, inquirere, utrum rei natura consentiat enuntiatum"* (Dial. p. 351). JOH. VON SALISBURY bemerkt: *„Logica est ratio disserendi, per quam totius prudentiae agitatio solidatur"* (bei PRANTL, G. d. L. II, 237). Nach ALBERTUS MAGNUS ist die Logik *„sapientia contemplativa docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam"*. Sie ist *„ratio disserendi . . . quae in duas distribuitur partes: scientiam inveniendi . . . et scientiam iudicandi"* (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 92; ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II[8], 267). Gegenstand der Logik ist die *„argumentatio"*, die Logik ist ein *„instrumentum philosophiae"*. Nach THOMAS ist die Logik *„ars quaedam necessaria . . .. quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat"* (1 anal. 1 a). Die Logik *„est de intentionibus rationis, quae ad omnes res se habent"* (1 anal. 20 d). Sie handelt von den *„entia rationis"*, lehrt den *„modum procedendi in omnibus scientiis"*, betrachtet (wie die Mathematik) *„tantum res secundum principia formalia"*. Sie hat zwei Teile: *„inventivam"* et *„iudicativam"* (Log. IV, 1), zerfällt in *„logica docens"* und *„logica utens"* (Trin. 2, 2, 1 c; vgl. in IV met. 4). ROGER BACON erklärt: *„Finis logicae est compositio argumentorum, quae movent intellectum practicum ad finem et amorem virtutis et felicitatis futurae"* (Op. maj. p. 59). R. LULLUS, der eine *„ars magna"* (s. d.) begründet, bestimmt: *„Logica est ars et scientia, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernitur verum eligendo et falsum dimittendo"* (bei PRANTL, G. d. L. III, 150). Nach DUNS SCOTUS ist die Logik ein *„modus sciendi"*. *„Subiectum logicae est conceptus formatus ab actu rationis"* (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 150). Nach WILHELM VON OCCAM hat es die Logik zu tun *„intentionibus, quae vere opera nostra sunt"*. *„Logica, rhetorica et grammatica sunt vere notitiae practicae et non speculativae, quia vere dirigunt intellectum in operationibus suis, quae sunt mediante voluntate in sua potentia"* (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 331).

Der Peripatetiker ZABARELLA bestimmt: *„Logica est habitus intellectualis seu disciplina instrumentalis a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptionibus rerum fingit et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur"* (De nat. log. I. 10). Aristoteliker ist auch MELANCHTHON (Dialekt.), ferner L. VALLA, L. VIVES u. a. Gegner der überkommenen (als unnatürlich betonten) Logik ist teilweise PETRUS RAMUS (Dialect. partit. 1543; Institut. dialect. 1543). Er teilt die Logik (die *„ars bene disserendi"*) ein in: 1) die Lehre von der Erfindung *(„inventio argumentorum")*, d. h. von den Begriffen, und 2) die Lehre von der *„dispositio"* und dem *„iudicium"* (Urteil, Schluß, Methode). Zwischen seinen Anhängern, den Ramisten (s. d.), und den Aristotelikern vermitteln die Semi-Ramisten, so GOCLEN, nach welchem eine Art des Sorites (s. d.) benannt ist. Den extremen Formalismus bekämpfen NICOLAUS CUSANUS, TELESIUS, CAMPANELLA (Philos. rational.), VANINI, G. BRUNO (De progressu et lampade vena-

toria Logicorum 1587). Nach MICRAELIUS ist die Logik „*ars, qua intellectum nostrum in suis tribus operationibus informamus, ut verum a falso sciat recte discernere*“ (Lex. philos. p. 602).

F. BACON stellt der syllogistischen seine Logik der Induction, seine Methodenlehre entgegen. „*Logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum*“ (Nov. Organ. I, 11). „*Logica, quae in usu est, ad errores . . . stabiliendos et figendos valet, potius quam ad inquisitionem veritatis; ut magis damnosa sit, quam utilis*“ (l. c. I, 12). „*In notionibus nil sani est, nec in logicis*“ (l. c. I, 15). Die Logik ist „*doctrina de intellectu et ratione*“ (De augm. scient.). DESCARTES wendet sich gegen die Dialektik (s. d.), „*quae modum docet ea, quae iam scimus, aliis exponendi, vel etiam de iis, quae nescimus, multum sine iudicio loquendi, quo pacto bonam mentem magis corrumpit quam auget*“ (Princ. philos., praef.). Er gibt methodische (s. d.) Regeln der Forschung und stellt ein festes Princip des Erkennens auf (s. Cogito). Von den Cartesianern sind als Logiker zu nennen A. GEULINCX (Logica 1662), CLAUBERG: „*Logica est ars ratione utendi*“ (Logica, Opp. p. 913), ARNAULD und NICOLE, die Verfasser der „*Logik von Port-Royal*“ (La logique ou l'art de penser 1644): „*Logica est ars bene utendi ratione in rerum cognitione acquirenda, tam ad sui ipsius, quam aliorum institutionem*“ (l. c. p. 1). Nach GASSENDI ist die Logik die Lehre vom richtigen Denken. Sie ist „*abiuncta a rebus*“ (reine Logik) und „*coniuncta cum rebus*“ (angewandte Logik) (Opp. IV, 1658).

Nach LOCKE beschäftigt sich die Logik oder Semiotik (s. d.) mit der Untersuchung der Zeichen (s. d.) für das Verständnis der Dinge und für die Mitteilung des Wissens an andere (Ess. IV, ch. 21, § 4). Er begründet eine neue Erkenntnislehre (s. d.). So auch LEIBNIZ, der die Schullogik nicht unterschätzen will (Theodic. I A, § 27). Die Logik, „*scientia generalis*“, ist die Wissenschaft, „*quae modum docet, omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi*“ (Erdm. p. 86 a). Alle logischen Regeln sollen „*per numeros*“ demonstriert werden (l. c. p. 164 b; vgl. p. 85 a, 86 a). CHR. WOLF bestimmt die Logik als den Teil der Philosophie, „*quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit*“ (Philos. rational. § 61). „*Definitur logica naturalis docens per notitiam confusam dirigendi facultatem cognoscitivam in veritate cognoscenda.*“ „*Logica naturalis utens est habitus sive ars dirigendi facultatem cognoscitivam in cognitione veritatis solo usu acquisitus*“ (l. c. § 8, 9). Die Logik hilft uns dazu, „*daß wir die Kräfte des menschlichen Verstandes und ihren rechten Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit erkennen lernen*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V. S. 6). Es gibt eine „*lehrende*“ und eine „*ausübende*“ Logik (l. c. S. 227). Nach FEDER soll die Logik „*recht denken lehren*“ (Log. u. Met. S. 17). Die Logik muß ein „*Organon für die übrige Philosophie sein*“ (l. c. S. 18). Ähnlich BAUMGARTEN, DARIES, G. F. MEIER, J. EBERT, H. S. REIMARUS, ULRICH (Instit. logic. 1785), REUSCH: „*Logica est scientia perfectionum facultatis cognoscitivae mediis convenientibus obtinendarum*“ (Log. 1760, § 99), HANSCH (Ars inveniendi 1727; *Ὄργανον* 1743). Versuche zur Reform der Logik machen TSCHIRNHAUSEN (Medic. ment.), CRUSIUS (Weg zur Gewißheit 1747), PLOUCQUET, LAMBERT (N. Organ.), CONDILLAC (Logique 1792), DE CROUSAZ (Logique 1725), FEDER (Log. u. Met. S. 17 ff.). D'ARGENS erklärt: „*La logique consiste dans les réflexions que nous faisons sur les principales opérations de notre esprit*“ (Philos.

du Bon-sens I, p. 197). Nach HUME ist die Aufgabe der Logik „*die Darlegung der Principien und Operationen unseres Denkvermögens und der Beschaffenheit unserer Vorstellungen*“ (Treat., Einl. S. 3). PLATNER erklärt: „*Die höhere Logik ist eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens, angestellt in der Absicht, genauer zu bestimmen, ob der Mensch fähig sei, die Wahrheit zu erkennen und zu beweisen, d. i. ob das menschliche Erkenntnisvermögen gelten könne als Maßstab der Wahrheit*“ (Philos. Aphor. I, § 10). Die Logik ist „*eine pragmatische, mit Bemerkungen, Grundsätzen und Regeln von Wahrheit und Irrtum begleitete Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens*“ (l. c. § 13). „*Wiefern die Logik hinzielt auf Berichtigung und Beweis der großen Wahrheiten der höhern Philosophie, sofern ist sie höhere Logik. Wiefern sie Absichten hat für Berichtigung und Beweis solcher Begriffe und Urteile, welche erscheinen in den niedern Kenntnissen und Wissenschaften des gegenwärtigen Lebens, sofern ist sie niedere Logik*“ (l. c. § 14). „*Wiefern die Logik allgemein untersucht die Beschaffenheit, Wirkungsart und den Grund der menschlichen Erkenntniskräfte, sofern ist sie theoretisch. Wiefern sie mitteilt Bemerkungen von dem Ursprung und Regeln von der Verhütung des Irrtums, sowie auch von Erfindung und Behandlung der Wahrheit, sofern ist sie praktisch*“ (l. c. § 15). Später versteht er unter Logik eine „*kritische Untersuchung des Erkenntnisvermögens*“ (Log. u. Met. S. 3).

KANTS formale Logik ist (im Gegensatze zur „*transcendentalen Logik*“) formalistisch und antipsychologisch (WW. VIII, 14). Die Logik ist die „*Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder — welches einerlei ist — von der bloßen Form des Denkens überhaupt*“ (Log. S. 4). Sie abstrahiert von allen Objecten (ib.), ist kein Organon (s. d.), sondern ein Kanon (s. d.) des Verstandes und enthält „*lauter Gesetze a priori*“, ohne auf psychologischen Principien zu fußen (l. c. S. 6). Sie fragt, wie wir denken sollen (ib.). Die Logik ist eine „*Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft . . . lediglich der Form nach*“ (l. c. S. 7). Sie ist die „*Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt*“, während die Ästhetik (s. d.) die „*Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit*“ ist (Krit. d. r. Vern. S. 77). „*Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun.*“ „*Als reine Logik hat sie keine empirischen Principien . . . aus der Psychologie*“ (l. c. S. 78 f.). Die angewandte Logik ist „*eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines notwendigen Gebrauchs in concreto*“ (l. c. S. 79). Die allgemeine Logik betrachtet „*nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander*“ (ib.). Die transcendentale (s. d.) Logik hingegen ist material, ist Erkenntnistheorie (s. d.). „*In der Erwartung . . ., daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transcendentale Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich,*

sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird" (l. c. S. 80 f.). Sie zerfällt in die transcendentale Analytik (s. d.) und Dialektik (s. d.) (l. c. S. 80 f.).

Im Sinne der Kantschen formalen Logik lehren: HOFFBAUER: Die reine Logik ist die „*Wissenschaft von den Formen des Denkens*" (Anfangsgründe d. Log. S. 137). KIESEWETTER: Die Logik ist „*die Wissenschaft von den allgemeinen und notwendigen Regeln des Denkens*" (Gr. d. Log. § 1), SCHMID (Gr. d. Log. 1797), MAASS (Gr. d. Log. 1793), TIEFTRUNK (Gr. d. Log. 1801), ABICHT (Verbess. Logik 1802), G. E. SCHULZE: Zweck der Logik ist die „*Angabe der Gesetzmäßigkeit des Verfahrens bei allen Arten der Einheit, welche durch den Verstand an Vorstellungen jeder Art hervorgebracht werden kann*" (Gr. d. allgem. Log. S. 9). FRIES: Die Logik ist die „*Wissenschaft von den Regeln des Denkens*" (Gr. d. Log. S. 3). Die philosophische (demonstrative) Logik ist die „*Wissenschaft der analytischen Erkenntnis oder von den Gesetzen der Denkbarkeit eines Dinges*", die „*anthropologische*" Logik „*die Wissenschaft von der Natur und dem Wesen unseres Verstandes*" (l. c. S. 4; Syst. d. Log. S. 3 ff.), GERLACH (Gr. d. Log. 1817), FISCHHABER (Lehrb. d. Log. 1818), KRUG (Denklehre 1806, 2. A. 1819): „*Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unseres Geistes in Ansehung des bloßen Denkens . . . heißt eine Denklehre.*" Sie ist „*eine Wissenschaft vom gesetzmäßigen (analytischen) Verstandes- oder Vernunftgebrauch*" (Handb. d. Philos. I, § 112), L. H. JACOB (Gr. d. allg. Log. 4. A. 1800), KÖPPEN (Leitfad. für Log. u. Met. 1809), TWESTEN: Die Logik ist die „*Theorie von der Anwendung der beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruchs*" (Log. 1825, Anf.), E. REINHOLD: „*Die formale Logik, als die Lehre von den subjectiven Formen unseres Denkens, schöpft ihren Inhalt . . . aus dem Vereine rationaler Betrachtung und empirischer Beobachtungen*" (Lehrb. d. philos. propädeut. Psychol. u. d. formal. Log.², S. 30, vgl. S. 313 ff.), BACHMANN (Syst. d. Log. 1828), CALKER (Denklehre 1822). Nach ihm ist die Logik (Dialektik) „*die Lehre von der Entstehung, Gesetzgebung und Ausbildung des höheren (intellectuellen) Bewußtseins im Menschen*" (Denklehre S. 3, 7, 9 f.) u. a.

Selbständiger sind S. MAIMON, der die Logik auf Erkenntnislehre (Transcendentalphilosophie), im Gegensatze zu Kant, stützen will (Vers. ein. neuen Log. 1794, Vorr. u. S. 407 ff.), C. L. REINHOLD (Theor. d. menschl. Vorstellungsvermögens 1789; Vers. ein. Krit. d. Log. 1806), BARDILI, der das Denken (s. d.) als Rechnen auffaßt (Gr. d. erst. Log. 1800). DESTUTT DE TRACY bestimmt: „*La science logique ne consiste que dans l'étude de nos opérations intellectuelles et de leurs effets.*" „*La théorie de la logique n'est donc autre chose que la science de la formation de nos idées, de leur expression, de leur combinaison et de leur déduction; en un mot ne consiste que dans l'étude de nos moyens de connaître*" (El. d'idéol. III, ch. 1, p. 143).

Als Reaction gegen den logischen Formalismus tritt eine metaphysische, ontologische (s. d.) Gehaltslogik auf, welche Denk- und Seinsformen identificiert, das Sein aus dem Denken, aus logischen Processen ableiten will. Die Logik wird zugleich Erkenntnistheorie und Metaphysik. So schon bei J. G. FICHTE, in dessen „*Wissenschaftslehre*" (s. d.). Die „*gemeine Logik*" ist keine wahre Wissenschaft (Nachgelass. WW. I). Die allgemeine Logik muß aus der Wissenschaftslehre deduciert werden, setzt das Erkennen voraus (Üb. d. Begr. d. Wissenschaftsl. 1794, S. 45 ff.; Gr. d. g. Wissensch. S. 2 ff., 208, 282). Ähnlich SCHELLING (Syst. d. tr. Ideal. S. 35 ff.; Vorles. üb. d. Meth. d. akad.

Stud. S. 122 ff.). Ferner MEHMEL (Vers. ein. analyt. Denklehre 1803), KLEIN (Verstandeslehre 1810, S. 20), THANNER (Lehrb. d. Log. 1807), TROXLER: Die Logik ist eine *„selbständige Wissenschaft, durch die der menschliche Geist und die Denkkraft zur Selbsterkenntnis ihrer ursprünglichen Vermögen und ihrer naturgemäßen Wirksamkeit geführt wird"* (Log. 1829, I, 13), CHR. KRAUSE, welcher *„historische"* (empirische), kritische und transcendentale (philosophische) Logik unterscheidet (Gr. d histor. Log. 1803, § 11 ff.). Logik ist *„das organische Ganze der Erkenntnis von dem Erkennen — Erkenntniswissenschaft"* (Log. S. 1). LINDEMANN (Die Denkkunde 1846), TIBERGHIEN (Logique 1865). F. BAADER unterscheidet *„theosophische"* und *„anthroposophische"* Logik, Wissenschaft des unendlichen und des endlichen Denkens. Die Logik ist *„Sprach- und Denklehre"*, *„die Formierungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist"* (WW. I, 315). Ähnlich FR. HOFFMANN (Gr. d. allg. rein. Log. 2. A., 1855), SCHADEN (Syst. d. posit. Log. 1841). — HEGEL betrachtet die Logik als Grundwissenschaft, als System des reinen Gedankens, der Wahrheit an sich, der Einheit von Subjectivem und Objectivem, Denken und Sein; das Sein selbst ist *„Begriff"* (s. d.). Sie zerfällt in die objective (Logik des Seins) und subjective (Logik des Begriffs). Sie ist, als Dialektik (s. d.), Metaphysik. Sie enthält den *„Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist"* (Log. I, 35 f.). Sie ist insofern die *„Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"* (l. c. S. 36), die *„Wissenschaft der absoluten Form"*, die *„reine Idee der Wahrheit selbst"* (l. c. III, 27), die *„Wissenschaft der reinen Idee, das ist die Idee im abstracten Elemente des Denkens"* (Encykl. § 19). Sie ist eins mit der Metaphysik, *„der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken"* (l. c. § 24). Die Logik zerfällt in die *„Lehre vom Sein"*, *„Lehre vom Wesen"*, *„Lehre von dem Begriffe und der Idee"* (l. c. § 83). Die gemeine *„Verstandes-Logik"* ist nur *„eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten"* (l. c. § 82). Hierher gehören auch HINRICH (Grundlin. der Philos. d. Log. 1826), GABLER, ERDMANN (Gr. d. Log. u. Met. 1841), WEISSENBORN (Log. u. Met. 1850), K. ROSENKRANZ (Wissensch. d. log. Idee 1858), welcher die subjective Logik von der (objectiven) Ideologie (s. d.) unterscheidet, K. FISCHER (Syst. d. Log. u. Met. 1852—65) u. a.

Die formalistische Logik erneuert HERBART. Sie dient der Verdeutlichung der Begriffe (Hauptpunkte d. Log. 1808), ist eine normative Wissenschaft, hat es nur *„mit Verhältnissen des Gedachten, des Inhaltes unserer Vorstellungen"* zu tun (Psychol. als Wissensch. II, § 119). Sie beschäftigt sich *„nicht mit dem Actus des Vorstellens . . ., sondern bloß mit dem, was vorgestellt wird"* (Hauptp. d. Log. S. 103). *„In der Logik ist es notwendig, alles Psychologische zu ignorieren, weil hier lediglich diejenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten sollen nachgewiesen werden, welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit zuläßt"* (Lehrb. zur Einl. in d. Philos. § 35; vgl. Encykl. d. Philos. S. 1, 241 ff.). Nach DROBISCH ist Aufgabe der Logik die Feststellung der *„Normalgesetze"* unseres Denkens (N. Darstell. d. Log. S. XVII). Hierher gehören ferner WAITZ, STRÜMPELL, ALLIHN (Antibarbarus logicus 1850), R. ZIMMERMANN (Gr. d. Log. 1860), LINDNER (Lehrb. d. formal. Log. 1861), DRBAL, VOLKMANN: *„Die Aufgabe der Logik besteht in der Darstellung jener Gesetze, denen das Denken seine Richtigkeit in formaler Beziehung verdankt"*

(Lehrb. d. Psychol. I[4], 52). — Nach WHATELY ist die Logik eine Wissenschaft vom Schließen (Elem. of Log., Introd.), nach W. HAMILTON *„the science of the laws of thought as thought“* (Lect. on Met. and Log. III, p. 4). — Dagegen hat die Logik von J. ST. MILL einen erkenntnistheoretischen Charakter. Sie ist *„die Wissenschaft von den Verstandesoperationen, welche zur Schätzung der Evidenz dienen“* (Syst. d. Log. I, 12). Sie muß die psychologischen Bedingungen des Denkens berücksichtigen (Exam.[5], p. 461). Zum Teile ist sie (inductive) Methodenlehre (s. d.). So auch die Logik von JEVONS (Princ. of Science[2], 1877). Er behandelt auch den logischen *„Algorithmus“*, die mathematisch formulierte Logik (Pure Logic 1864). So auch BOOLE, PEIRCE, MC COLL, SCHRÖDER, DELBOEUF (Log. algorim.), WUNDT (s. unten) u. a.

Zwischen formalistischer und (ontologischer, speculativer) Gehalts-Logik wird in verschiedener Weise vermittelt. Anstatt der Identität (s. d.) von Denken und Sein wird nur ein Parallelismus (s. d.) oder eine Correlation zwischen beiden statuiert. So bei SCHLEIERMACHER, nach welchem Logik und Metaphysik zur Dialektik (s. d.) vereinigt werden müssen (Dial. § 16). Vermittelnd lehren ferner H. RITTER (Syst. d. Log. u. Met. 1856), BRANISS, CHALYBAEUS, BENEKE (Syst. d. Log. I, 5, 26 ff.), nach welchem die Logik auf der Psychologie fußt (Neue Psychol. S. 94; Pragmat. Psychol. II, 184 f ; Lehrb. d. Psychol.[3], § 125), TRENDELENBURG (Log. Untersuch.), HILLEBRAND, nach welchem die Logik *„Theorie der Wissenschaft“*, Wissenschaft des Begriffes schlechthin ist (Philos. d. Geist. II, 7 ff.), BOLZANO, der die Unabhängigkeit der Logik von der Psychologie, die Notwendigkeit der Abstraction von den subjectiven Denkfunctionen betont (Wissenschaftslehre), W. ROSENKRANTZ (Wissensch. d. Wiss. I, 123 f., 129; II, 73 f.), ULRICI (Syst. d. Log.), HARMS, der die Logik als Wissenschaft vom (formalen) Wissen bestimmt (Log. S. 38). Nach V. COUSIN ist die Logik *„l'examen de la valeur et de la légitimité de nos divers moyens de connaître“* (Du vrai p. 34). Nach HAGEMANN ist die Logik *„die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens und der dadurch bedingten Richtigkeit der Gedankenformen“*. Sie ist formal, aber nicht formalistisch (Log. u. Noet.[5], S. 12), bedarf nicht der Psychologie (l. c. S. 14), ist auch nicht mit der Grammatik zu identificieren (l. c. S. 14). Scholasticierend sind die logischen Lehrbücher von ROTHENFLUE, LIBERATORE, TONGIORGI, SANSEVERINO, STÖCKL, COMMER, BALMES, GRATRY u. a.

Nach ÜBERWEG ist die Logik *„die Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntnis“* (Log. § 1). Er betont die objective Gültigkeit des richtigen Denkens und den Gedanken, *„daß die wissenschaftliche Erkenntnis nicht mittelst apriorischer Formen von rein subjectivem Ursprunge gewonnen wird, noch, wie Hegel u. a. meinen, durch apriorische und zugleich objectiv gültige Formen, sondern durch die Combination der Erfahrungstatsachen nach logischen, durch die objective Ordnung der Dinge selbst mitbedingten Normen, deren Befolgung unserer Erkenntnis eine objective Gültigkeit sichert“* (l. c. VI). Die Logik ist als *„Theorie“* *„der Inbegriff der Normen und als Kunst die richtige Anwendung der Normen, denen die subjective Erkenntnistätigkeit sich unterwerfen muß, um ihr Ziel zu erreichen, welches in der Erhebung des Seins zum Bewußtsein, in der Übereinstimmung unserer subjectiven Gedanken mit der objectiven Realität liegt“* (Welt- u. Lebensansch. S. 18). LOTZE erklärt: *„Die Logik soll bloß lehren, in welchen Formen wir unsere Einzelvorstellungen verbinden, wie wir eine Vielheit solcher verbundenen Ganzen aufeinander beziehen*

und sowohl jene Form als diese Beziehung abändern müssen, damit unser Gesamtgedanke dem zu erkennenden Tatbestande und dessen Änderungen immer so entspricht, daß wir durch die Verbindung unserer Gedanken imstande sind, aus gegebenen Tatsachen der Wahrnehmung andere nicht wahrgenommene oder zukünftige zu berechnen" (Gr. d. Log. S. 102). Die Logik ist unabhängig von der Psychologie (Log. S. 53). Nach E. DÜHRING ist die Logik „*die Lehre von den Bestandteilen und den Verbindungsarten eines wissenschaftlichen Zusammenhanges*" (Log. S. 1). Nach RIEHL ist sie die „*Theorie der allgemeinen, widerspruchslosen Relationen zwischen Objecten überhaupt*" (Philos. Krit. II 1, 226). Nach J. BERGMANN hat die Logik zum Gegenstand „*das Denken hinsichtlich seiner Angemessenheit zu dem im Erkennen und Wissen bestehenden Zwecke*" (Die Grundprobl. d. Log.[2], S. 2). Nach VOLKELT ist die Logik ein Teil der Erkenntnistheorie (Erfahr. u. Denk. S. 46 f.). Nach SIGWART ist sie eine „*Kunstlehre des Denkens*" (Log. I, 1), welche die „*Kriterien des wahren Denkens*" feststellen soll (l. c. S. 10). B. ERDMANN sieht als die Hauptaufgabe der Logik die Untersuchung über das Wesen des Urteils an (Log. I, Vorw.). Sie ist zu definieren als „*die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens, d. i. als die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen gültiger Urteile über die Gegenstände der Sinneswahrnehmung und des Selbstbewußtseins*" (l. c. S. 15). Aber sie abstrahiert nur von den besonderen Inhalten des Erkennens, nicht von allem Denkinhalt. Sie ist nicht ein Teil der Psychologie, diese setzt die Gültigkeit des logischen Verfahrens voraus (l. c. S. 18 f.). — Erkenntnistheoretisch ist die Logik von SCHUPPE. Wichtig ist, „*die reinen Gedankenelemente von der sprachlichen Einkleidung genau zu unterscheiden*" (Log. S. 1). Das Denken muß in seiner Arbeit gleichsam belauscht werden. „*Vor allem müssen auf diesem Wege die verschiedenen Arten von Einheit, d. i. die obersten Begriffe selbst, vor unseren Augen entstehen; das ist Erkenntnis der Grundzüge des Wirklichen; von dieser Seite ist die Logik materiale Logik, zugleich Ontologie.*" „*Die Logik lehrt also nicht eine subjective Verfahrungsweise des bloßen Denkens (ohne Objecte) — die ist gar nicht denkbar —, sondern gibt inhaltliche Erkenntnisse, natürlich allgemeinster Art, vom Seienden überhaupt und seinen obersten Arten. Dies die Normen des Denkens*" (l. c. S. 4). Die Logik ist „*die Wissenschaft von dem objectiv gültigen, d. i. dem aus dem Wesen des Bewußtseins überhaupt notwendigen Denken, d. i. von dem ins Bewußtsein aufgenommenen oder bewußt gewordenen wirklichen Sein*" (l. c. S. 99). Nach SCHUBERT-SOLDERN hat die formelle Logik nur den Wert einer „*Logik der Sprachformen*" (Gr. ein. Erk. S. 169). — Nach KÜLPE ist die Logik die „*Wissenschaft von den formalen Principien der Erkenntnis*" (Einl. in d. Philos.[3], S. 46). Sie ist eine „*Kunstlehre des Denkens*" (l. c. S. 47), ist unabhängig von aller Psychologie (l. c. S. 48). Das betont auch HUSSERL (Log. Unters. I, 59), der sprachliche Erörterungen in den Vordergrund rückt (l. c. II, 3 ff.). Die Erkenntnistheorie ist „*descriptive Phänomenologie*" der Denk- und Erkenntniserlebnisse zum Zwecke erkenntniskritischer Untersuchungen (l. c. S. 4). Aufgabe der Phänomenologie ist, „*die logischen Ideen, die Begriffe und Gesetze, zu erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen*" (l. c. II, 7). Erkenntnistheoretisch, antipsychologisch ist die Logik von H. COHEN. Sie ist „*Logik des Urteils*", ist formal und sachlich zugleich (Log. S. 501). „*Die Logik des Urteils erzeugt formal aus dem Urteil die Kategorien, als die reinen Erkenntnisse. Diese aber sind die Sachen, welche den Inhalt und*

Gehalt vornehmlich der mathematischen Naturwissenschaft ausmachen. Das formale Urteil erzeugt diese sachlichen Grundlagen, als die Voraussetzungen der Wissenschaft" (ib.). Aufgabe der Logik ist, die Wissenschaft ihres Weges bewußt zu machen (l. c. S. 502), sie ist Lehre von der Methode, ist „*Logik des Ursprungs*" (l. c. S. 33). Es ist eine „*Logik des Idealismus*" (l. c. S. 507); die Principien des Seins werden aus Denksetzungen abgeleitet. Die Logik ist die „*Lehre vom Denken, welche an sich Lehre von der Erkenntnis ist*" (l. c. S. 12). „*Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muß die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen*" (ib.). Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft (l. c. S. 17). Die Logik ist zugleich die Metaphysik (l. c. S. 516). Ähnlich NATORP (Philos. Monatsh. XXIII, 264 ff.).

Psychologistisch ist die Logik der englischen Associationspsychologen (BAIN, Log.), von LIPPS: Die Logik ist eine „*psychologische Disciplin*" (Gr. d. Log. S. 1), von F. BRENTANOS Schule, von G. HEYMANS (Philos. Monatsh. XXV). Die formale (analytische) Logik gehört teils zur Erkenntnistheorie, teils zur Methodologie (Ges. u. El. d. wiss. Denk. S. 38). Sie fragt, „*wie es zugehe, daß im Bewußtsein aus gegebenen einfacheren neue zusammengesetzte Urteile entstehen; sie versucht diesen Proceß auf allgemeine und allgemeinste Gesetze zurückzuführen und unsere Überzeugung, daß die Ergebnisse derselben auch für die Wirklichkeit gelten müssen, zu erklären*". Sie untersucht ferner die verschiedenen Formen, in welchen die Denkgesetze zur Anwendung gelangen (l. c. S. 38). Aufgabe der Erkenntnistheorie ist „*die exacte, durch empirische Untersuchung des gegebenen Denkens zu ermittelnde Feststellung und Erklärung der causalen Beziehungen, welche das Auftreten von Überzeugungen im Bewußtsein bedingen*" (l. c. S. 3). Sie ist „*Psychologie des Denkens*" (l. c. S. 10). Die Entscheidung über den Erkenntniswert des Wissens kann nur auf psychologischem Wege gesucht werden (l. c. S. 17). „*Die Erkenntnistheorie hat zuerst zu fragen: Was wissen wir? — Sodann: Über welche Daten müssen wir demnach verfügen?*" Hier gilt die „*regressiv-analytische Methode*" (l. c. S. 478). Nach UPHUES ist die Logik „*die Wissenschaft von der Art und Weise, wie wir zu richtigen Urteilen gelangen, oder von der Methode des Erkennens*" (Psychol. d. Erk. I, 9). Nach H. SCHWARZ ist die Logik „*die Lehre von den Bedingungen, unter denen wir unsere Denkinhalte für wahr oder falsch halten, sowie von den Mitteln, zu wahren Denkinhalten zu gelangen*" (Psychol. d. Will. S. 11).

Zwischen antipsychologistischer und psychologistischer Logik vermittelt jene Logik, welche bei aller Selbständigkeit des logischen Gebietes und der logischen Methode doch die Psychologie als eine Basis bezw. als ein Hülfsmittel der logischen Untersuchung berücksichtigt. So WUNDT. Ihm ist die Psychologie ein Hülfsmittel der logischen Forschung, welche den Tatbestand der Logik aufzeigt. Aber die Fragen nach den Gründen des Erkenntniswertes und nach der Entwicklung des logischen Denkens führen weit über das Gebiet der Psychologie hinaus. Alles, was Ergebnis planmäßiger Reflexion ist, gehört schon der logischen, d. h. zum Behufe zusammenhängender Erkenntniszwecke geschehenden Denkbetätigung an (Philos. Stud. IV, 9; X, 82 f.; XIII, 321; V, 51). Die Logik, eine normative Wissenschaft, „*hat Rechenschaft zu geben von denjenigen Gesetzen des Denkens, welche bei der Erforschung der Wahrheit wirksam sind . . . Während die Psychologie uns lehrt, wie sich der Verlauf der Gedanken wirklich vollzieht, will die Logik feststellen, wie sich derselbe voll-*

ziehen soll, damit er zu richtigen Erkenntnissen führe. Während die einzelnen Wissenschaften die tatsächliche Wahrheit, jede auf dem ihr zugewiesenen Gebiete, zu ermitteln bestrebt sind, sucht die Logik für die Methoden des Denkens, die bei diesen Forschungen zur Anwendung kommen, die allgemeingültigen Regeln festzustellen. Hiernach ist sie eine normative Wissenschaft, ähnlich der Ethik. Wie diese die Gefühle und Willensbestimmungen, deren Verhalten die Psychologie schildert, nach ihrem sittlichen Werte prüft, um Normen zu gewinnen für das praktische Handeln, so scheidet die Logik aus den mannigfachen Vorstellungsverbindungen unseres Bewußtseins diejenigen aus, die für die Entwicklung unseres Wissens einen gesetzgebenden Charakter besitzen" (Log. I², 1). Die Logik hat auch zu liefern „*eine psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens, eine Untersuchung der Grundlagen und Bedingungen der Erkenntnis und eine Berücksichtigung der logischen Methoden der wissenschaftlichen Forschung*". „*Die Logik bedarf der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung und der Methodenlehre zu ihrer Vollendung*" (l. c. S. 2). Sie hat „*das werdende Wissen darzustellen, die Wege, die zu ihm führen, und die Hülfsmittel, über die das menschliche Denken verfügt*". „*Aus den tatsächlich geübten Verfahrungsweisen des Denkens und der Forschung abstrahiert sie ihre allgemeinen Resultate; diese aber überliefert sie den Einzelwissenschaften als bindende Normen, denen sie zugleich feste Bestimmungen über die Sicherheit und die Grenzen des Erkennens hinzufügt.*" Die „*Erkenntnislehre*" gliedert sich in: 1) formale Logik, 2) reale Erkenntnislehre (Erkenntnistheorie, Erkenntnisgeschichte) (l. c. S. 1 ff.; Syst. d. Philos.², S. 31; Philos. Stud. V, 48 ff.). — W. JERUSALEM erblickt die Aufgabe der Logik in der „*Erforschung der allgemeinen Bedingungen objectiver Gewißheit und Wahrscheinlichkeit*" (Urteilsfunct. S. 22). Nach HÖFFDING ist die Psychologie die Grundlage der Logik, aber diese ist nicht selbst Psychologie (Psychol.², S. 36). „*Die Psychologie ist eine specielle Disciplin, die die allgemeinen Principien unserer Erkenntnis voraussetzt, deren Gültigkeit aber nicht zu erklären vermag*" (l. c. S. 487). „*Es ist Sache der Logik, nicht der Psychologie, einen Maßstab für die Vorstellungsverbindungen aufzustellen und die Regeln nachzuweisen, die sich aus einem solchen Maßstabe für die mit der Erfahrung stimmende Vorstellungsassociation ergeben. Die Logik ist eine Kunstlehre, die Psychologie eine Naturlehre. Die Kunst wächst aber aus der Natur hervor und ist eine Fortsetzung der Natur*" (l. c. S. 239). „*Die Logik mißt . . . jede Vorstellungsassociation nach dem Grade, in welchem diese das Identitätsprincip befriedigt, d. h. die Forderung erfüllt, daß jede Vorstellung, wo und wann ich sie anwende, denselben Inhalt habe*" (ib.). G. VILLA erklärt: „*Es ist wissenschaftlich unmöglich, eine richtige Definition der logischen Processe im allgemeinen, der Begriffe, der Urteile und des Schlusses zu geben außer durch Aufzeigung eines Zusammenhanges zwischen ihnen und andern psychischen Processen, deren entwickelte und bewußte Form sie darstellen. Eine Logik, welche nicht die directe Fortsetzung der wissenschaftlichen Psychologie wäre, hätte heute keinen Wert.*" „*Jene Gedankenassociationen, welche der Ausgangspunkt der Logik sind, bilden auch einen Teil des psychologischen Stoffes, sind auch psychische Processe und lassen sich mithin in ihrem innersten Wesen nicht ohne eine tiefe Kenntnis der psychologischen Gesetze erklären*" (Einl. in d. Psychol. S. 103). — Nach M. PALÁGYI hat die Logik die Aufgabe, „*durch die Untersuchung der Erkenntnistätigkeit selbst unser Wissen von der Wahrheit zu befördern*" (Streit S. 65). Die Logik stellt sich in den „*Dienst des allgemeinen*

Erkenntnisideals“ (l. c. S. 69). Sie sucht die eine Wahrheit (ib., wie UPHUES, Grdz. d. Erk. S. 24). Sie untersucht „*die allgemeine oder abstracte psychische Function des Wissens resp. Erkennens*“ (l. c. S. 73). Logik und Psychologie bedingen sich wechselseitig (ib.). Palágyi bekämpft jede „*dualistische*“ (Form und Inhalt des Erkennens sondernde) Erkenntnislehre, lehrt eine „*monistische*“ Logik, die „*dynamische Urteilslogik*“ ist (Die Log. auf d. Scheidewege S. 12). Die specielle Logik zerfällt in „*Metageometrie*“, „*Metadynamik*“, „*Metabiologie*“ (ib.). Zwischen „*impressionistischer*“ (s. d.) und einseitig „*symbolischer*“ (s. d.) Logik ist zu vermitteln (l. c. S. 72 ff.). „*Unsere Erkenntnis hat es immer mit dem Unvergänglichen in dem Wechsel aller Erscheinungen*“, der Impressionen, zu tun, sie ist „*Erfassen des Ewigen im Vergänglichen*“ (l. c. S. 87). Hauptproblem der Logik ist die Frage nach dem Wesen des Urteils (s. d.; vgl. „*Kant u. Bolzano*“). — Vgl. BOSSUET, Logique 1828; OPZOOMER, Logik; CHR. PLANCK, Grundr. d. Log. 1873; HOPPE, Die gesamte Logik; MASCI, Logica; BOSANQUET, Logic 1888; G. RATZENHOFER, Die Krit. d. Intell. 1903; A. BASTIAN, Die Lehre vom Denken 1903; FOWLER, Log. 1869; VENN, Log. 1889; SHUTE, Disc. on Truth 1877.

Über Geschichte der Logik vgl. PRANTL, Gesch. d. Logik im Abendlande 1855—1870; HARMS, Gesch. d. Log. 1881. — Vgl. Erkenntnistheorie, Wissenschaftslehre, Methode, Denken, Begriff, Urteil, Schluß, Definition, Beweis, Abstraction, Denkgesetze, Psychologismus, Vernunftlehre u. s. w.

Logik der Tatsachen (immanente Logik): die den Dingen immanente vernünftige Gesetzmäßigkeit, das Logische, Vernünftige außerhalb des Denkens (vgl. O. LIEBMANN, Anal. d. Wirkl.², S. 187 ff.), das Denken an der Hand der Tatsachen (vgl. ÜBERWEG, Welt- u. Lebensansch. S. 18 f.).

Logik, natürliche (*„logica naturalis“, „logique naturelle“*): die Logik, Gesetzmäßigkeit des natürlichen, allgemeinen Denkens.

Logik, qualitative (Inhaltslogik) und quantitative (Umfangslogik) s. Urteil.

Logik, sociale, s. Sociologie (TARDE).

Logisch (*λογικός*): zur Logik (s. d.) gehörig, den Denkgesetzen gemäß, richtig gedacht, vernünftig, aus dem Denken stammend. Gegensatz: unlogisch, alogisch (s. d.), antilogisch (widervernünftig), sinnlich. Der logische Begriff (s. d.) ist der präcise, wissenschaftliche Begriff. Das logische Denken ist das den Denknormen gemäße Denken (s. d.). Von den psychologischen sind die logischen Denkgesetze (s. d.) zu unterscheiden.

Bei ARISTOTELES bedeutet *λογικόν, λογικῶς* das Begriffliche im Gegensatze zu *φυσικῶς* (Met. XII 1, 1069a 28; XIV 1, 1087b 21). Auch im Sinne von dialektisch (s. d.) wird es gebraucht (Top. VIII 12, 162b 27; Anal. post. II 8, 93a 15); *λέγω δὲ λογικὴν τὴν ἀπόδειξιν διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν* (De gen. anim. II 8, 747b 28). — Vom „*logischen Denken*“ spricht schon S. MAIMON, Vers. e. neuen Log. 1794, S. 5 ff., 235. Nach BARDILI ist logisch „*das Formelle des Denkens selbst*“ (Gr. d. erst. Log. S. 6). Nach G. E. SCHULZE ist logisch „*nicht alles, was in den Erkenntnissen aus dem Verstande herrührt . . ., sondern es hat Beziehung auf diejenige Einheit, welche an den Stoffen des Denkens durch die Verknüpfung derselben vermittelst des Verstandes hervorgebracht wird*“ (Gr. d. allg. Log. S. 10). HEGEL macht das Logische zum Weltprincip (s. Begriff), es ist das „*Übernatürliche*“

(Log. I, 11), die Idee (s. d.), die Geistiges und Körperliches aus sich heraus entwickelt. Alles ist an sich logisch (Panlogismus, s. d.). SCHELLING erklärt dagegen, das Logische sei das *„bloß Negative der Existenz“*, *„das, ohne welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existiert“*. *„Es kann alles in der logischen Idee sein, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre . . . Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja, sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes“* (WW. I 10, 143 f.). E. v. HARTMANN sieht im Logischen, der Idee (s. d.), ein Attribut des *„Unbewußten“* (s. d.). Nach L. FEUERBACH sind die logischen Formen *„nur die abstracten, elementarischen Sprachformen“*. Sie gehören nicht in die *„Optik“*, sondern in die *„Dioptrik“* des Geistes (WW. II, 199). Nach VOLKELT ist logisch *„alles specifisch durch das Denken Geleistete“* (Erf. u. Denk. S. 165). Nach L. RABUS ist das logische Denken *„das Denken als Urteilen“* mit Bezug auf die *„Betätigung einer dem Denkorganismus innewohnenden normativen und richterlichen Instanz“* (Log. S. 105). H. SCHWARZ betont den *„logischen Zwang“*, der aus der Gesetzlichkeit der inneren Normen des Denkens resultiert (Psychol. d. Will. S. 11). Innere Evidenz kommt dem logisch Gedachten zu (l. c. S. 15). — Nach NIETZSCHE ist die Logik, das Logische aus der *„Unlogik“*, aus befestigten Irrtümern entstanden (WW. V, 110). Die Logik hat erst rein biologische Bedeutung, später wirkt sie als *„Wahrheit“* (s. d.) (WW. XV, 274 f., 271). Die Logik gilt nur von fingierten Wesenheiten (WW. XV, 271). Wir erst logisieren das Chaos unserer Eindrücke (WW. XV, 275, 279). Vgl. Logik.

Logischer Materialismus s. Materialismus.

Logismus (*λογισμός*): Schluß (s. d.).

Logomachie (*λογομαχία*): Wortstreit, Streit um Worte, um Bezeichnungen.

Logos (*λόγος*): Wort, (ausgesprochener) Gedanke, Begriff, Definition, Vernunft, göttlicher, schöpferischer Gedanke, Weltgedanke, Weltvernunft.

Die Lehre vom Logos als dem die Welt durchdringenden, alles beherrschenden Gedanken Gottes, als der von Gott ausgehenden Vernunft, als dem schöpferischen Wort ist alt. Im Rig-Veda ist der Logos (*„vak“* = lateinisch vox) die von der Gottheit ausgehende Weisheit (vgl. WILLMANN, Gesch. d. Ideal. I, 89). Im Zendavesta geht aus dem Urwesen (*„zaruana akarana“*) das Schöpferwort (*„ahuna-vairja, honover“*) hervor, durch welches die Welt erschaffen wird. Nach der biblischen Genesis ist die *„Sprache“* Gottes bei der Schöpfung wirksam (Gen. I, 3, 6, 9 ff.). — ANAXAGORAS lehrt einen alles beherrschenden *„Geist“* (s. d.). HERAKLIT bezeichnet zuerst die Weltvernunft als *λόγος*. Er ist das ewige Weltgesetz, dem zufolge alles geschieht (*τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος αἰεὶ — γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*, Fragm. 2; Sext. Empir. adv. Math. VII, 132). Der *λόγος* ist zugleich die *εἱμαρμένη*, das Schicksal (Stob. Ecl. I 2, 60), die eherne Gesetzmäßigkeit des Alls. Der *λόγος* (oder die *γνώμη, δίκη*) ist den Dingen immanent, aber ohne Bewußtsein seiner selbst (*λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*). Jeder soll dem allgemeinen *λόγος* im

Denken und Handeln gehorchen (διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ τουτέστι τῷ κοινῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (Sext. Empir. adv. Math. VII, 133). ARISTOTELES versteht unter λόγος Begriff (s. d.) und Vernunft (s. d.). Er unterscheidet den ἔξω λόγος (Wort) vom ἔσω λόγος (Gedanke in der Seele) (Anal. post. I 10, 76b 24). Der ὀρθὸς λόγος ist die richtige Vernunft, der sittliche Tact (Eth. Nic. VI 13, 1144b 23). Das göttliche Sich-selbst-denken (νόησις νοήσεως) ist das höchste Princip der Welt (vgl. Met. I, 3). Die Stoiker nennen das Schicksal (s. d.) auch λόγος, es ist das alles durchdringende sittlich-vernünftige πνεῦμα (s. d.). Es ist die εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται (Diog. L. VII 1, 149); das Schicksal ist λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων — καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε (Stob. Ecl. I 5, 180). Die λόγοι σπερματικοί, die Vernunftkeime, vernünftigen Potenzen, sind Kräfte, die in allem wirken (Diog. L. VII 1, 157), sie treiben zur vernünftigen Entwicklung an (vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa I, 49). Vom λόγος ἐνδιάθετος, der innern Rede, d. h. dem Gedanken, wird der λόγος προφορικός, das Wort, die äußere Rede unterschieden. Ersterer besteht τῇ ἀθρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτρίων, τῇ γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν, τῇ ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν τῶν περὶ τὰ πάθη. Der λόγος προφορικός ist φωνὴ διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν, er ist ἔξω προϊών (Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 65: Porphyr., De abstin. III, 3). Der λόγος ἐνδιάθετος ist τὸ κίνημα τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον (Nemes., De nat. hom. C. 14).

ARISTOBULOS spricht von der göttlichen Kraft, welche alles beherrscht (ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, Euseb., Praep. ev. XII, 12). ARISTEAS unterscheidet von Gott selbst die δύναμις Gottes, welche διὰ πάντων ist: Das „*Buch der Weisheit*“ lehrt, die „*Weisheit*“ Gottes (σοφία) sei ein die Welt durchdringender Geist (πνεῦμα). PHILO bezeichnet als λόγος die höchste der göttlichen Kräfte, in welcher die Ideenwelt (s. d.) ihren Ort hat (De mundi opif. I, 4). Der λόγος ist Vermittler zwischen Gott und Welt, durch ihn hat Gott die Welt geschaffen. Der λόγος ist πρωτόγονος, der Sohn Gottes (De agric. 12), sein „*Schatten*“ (σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει, Leg. alleg. III, 31). Er ist der „*zweite Gott*“ (δεύτερος θεός, Euseb., Praep. ev. VII, 13, 1). Ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε (Leg. alleg. III, 61). Im Menschen und im All gibt es einen λόγος ἐνδιάθετος und einen λόγος προφορικός (De vita Mos. III). In Gott ist eine ἔννοια, die σοφία; diese wird auch als Mutter des λόγος bezeichnet (De profugis 562; vgl. HEINZE, Lehre vom Logos 1872; ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 357). PLOTIN sieht im νοῦς, dem Geiste (s. d.) eine Emanation (s. d.), ein Erzeugnis, ein Abbild (εἰκών) des göttlichen Einen (s. d.), er ist die Einheit der Ideen (s. d.).

Das Christentum faßt den λόγος persönlich auf, als Sohn Gottes, der von Ewigkeit her bei Gott ist, die Welt erschafft und (in Christus) Fleisch wird: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Evang. Joh. I, 1). — ATHENAGORAS erklärt: λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο (bei ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II[7], 50). THEOPHILUS sagt: λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ (vgl. Iren. I, 24; HARNACK, Dogmengesch. I[3], 491). LACTANTIUS: „*melius Graeci λόγον dicunt quam nos verbum sive sermonem:*

λόγος enim et sermonem significat et rationem: quia ille est vox et sapientia Dei“ (Divinar. institut. IV, 9). Nach BASILIDES ist der Logos der Erstgezeugte des ewigen Vaters (bei Iren. II, 24, 3). Nach VALENTINUS emanieren *λόγος* und *ζωή* aus dem *νοῦς* und der Wahrheit (bei Iren. I, 1, 1). Nach CLEMENS ALEXANDRINUS durchdringt der *λόγος* das All (Strom. V, 3); er ist die Quelle der Erleuchtung bei den alten, guten Philosophen (l. c. I, 5; Cohort. VI, 59). Während nach ARIUS der Logos ein (vor der Zeit) durch Gott Geschaffenes ist *(„Subordinationstheorie“)*, betont ATHANASIUS die ewige Einheit des Logos mit Gott-Vater, aus dessen Natur er gezeugt ist (Contr. Arian. III, 62). Der Logos ist *ἡγεμών, δημιουργὸς τοῦ παντός* (Contr. gent. 29; 38); *ὁ γὰρ πατὴρ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ* (Contr. Arian. I, 28). Nach JUSTINUS hat Gott *δύναμίν τινα λογικήν*, den Logos, seinen Sohn, erzeugt, der selbst Gott ist (Apol. I u. II, 6). Am *λόγος* hat jeder teil *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (l. c. II, 8). Nach TATIAN ist der *λόγος ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός*. ORIGENES sieht im *λόγος* die *ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ* (vgl. LOMMATSCH I, 127). Der Logos ist Demiurg (s. d.) (Contr. Cels. VI, 62). In den Dingen ist ein *λόγος σπερματικός* (l. c. V, 22; De princ. II, 10, 3). Nach GREGOR VON NYSSA durchdringt Gott alles vermittelst der *σοφοί τε καὶ τεχνικοὶ λόγοι* (De an. et resurr. p. 188). Die Apologeten (s. d.) überhaupt verstehen unter dem Logos *„die Hypostase der wirksamen Vernunftkraft, die einerseits die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes trotz der Verwirklichung der in ihm ruhenden Kräfte schützt, anderseits eben diese Verwirklichung ermöglicht*“ (HARNACK, Dogmengesch. I³, 488). — ANSELM nennt die Form der Dinge eine *„intima locutio*“ in der göttlichen Vernunft, eine innere Sprache, deren Worte die Dinge selbst sind (Monol. C. 10, 12). THOMAS unterscheidet das *„verbum interius conceptum*“ (*„verbum mentis*“, s. d.) vom *„verbum exterius vocale quod est eius signum*“ (De differ. div. verbi et hum.). Die Mutaziliten bestimmen eines der Attribute Gottes als Wort oder Rede. Nach ECKHART spricht Gott das *„Wort*“ aus, seinen Sohn. — Vgl. DUNCKER, Zur Gesch. d. christl. Logoslehre 1848; HEINZE, Die Lehre vom Logos in d. griech. Philos. 1872; A. AALL, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philos. 1896; DAUB, Üb. d. Logos; Stud. u. Krit. 1833, H. II.

HEGEL versteht unter dem Logos den objectiven Begriff (s. d.), *„die Vernunft dessen, was ist*“ (Log. I, 21), die Weltvernunft. Vgl. Orthos Logos, Verstand.

Logos spermatikos s. Logos.

Loi de la moindre action (MAUPERTUIS) s. Princip des kleinsten Kraftmaßes.

Lucidität nennt EHRENFELS die größere Klarheit oder Helligkeit der aufmerksam erlebten Vorstellungen (Syst. d. Werttheor. I, 253).

Lüge des Bewußtseins nennt H. SCHWARZ *„jene Erscheinung, daß wir unser eigentliches Dichten und Trachten vor uns selbst verdecken, indem wir uns einbilden, andere Willensregungen bewegten uns zu den Gedanken, die uns vorschweben*“ (Psychol. d. Will. S. 179, 183 ff., 193).

Lügner *(ψευδόμενος)* heißt ein Fangschluß des EUBULIDES. Ist einer ein Lügner und sagt es, so lügt er und spricht zugleich die Wahrheit. Ein Kretenser sagt: Alle Kretenser sind Lügner. Also ist diese Aussage selbst eine

Lüge. Also sind nicht alle Kretenser Lügner (ARISTOTELES, De soph. elench. 25, 180a 35; Diog. L. VII, 119; CICERO, De div. II, 4; Quaest. acad. IV, 30).

Lullsche Kunst s. Ars magna. Vgl. G. BRUNO, De compendiosa architectura et complemento artis Raim. Lulli 1582.

Lumen: Licht, Klarheit, geistiges Licht, geistige Klarheit, Einsicht, Evidenz, Erkenntnis, (angeborene) Erkenntniskraft. Die Scholastiker unterscheiden das *„lumen naturale“ („naturae“)*, das natürliche Erkenntnisvermögen, vom *„lumen gratiae“*, der Erleuchtung durch göttliche Offenbarung.

Psalm 35, 10 enthält: *„In lumine tuo videbimus lumen.“* PLATO bezeichnet zuweilen die Ideen (s. d.) als das Licht, welches die Vernunft schaut (vgl. PRANTL, G. d. L. I, 75). ARISTOTELES vergleicht den activen Intellect (s. d.) dem Lichte. Die Stoiker erklären: *τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένης φαντασίαν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 259). CICERO spricht vom *„naturae lumen“* mit Bezug auf angeborene Anlagen *(„semina innata virtutum“)* (Tusc. disp. III, 1, 2), PLOTIN vom Lichte, durch welches der Geist erleuchtet wird (Enn. VI, 7, 24). PORPHYR: *ψυχὴν λογικὴν . . . ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός* (Ad Marc. 26).

Nach NUMENIUS ist alle Erkenntnis ein Anzünden des kleinen Lichtes an dem großen, die Welt erleuchtenden (Euseb. Praep. evang. XI, 18, 8). ORIGENES spricht vom *„lumen Dei . . ., in quo quis videt lumen“* (De princ. I, 1), vom *„intellectualis lux“* (l. c. IV, 36). AUGUSTINUS bemerkt: *„Ratio insita sive inseminata lumen animae dicitur“* (De bapt. parv. I, 25). *„Lumen autem mentium esse dixerunt [Stoici] ad discenda omnia, eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia“* (De civ. Dei VIII, 7). *„Credibilius est . . . vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt“* (Retract. I, 4, 4). Im *„publicum lumen“* der Vernunft erkennen wir die ewigen Wahrheiten (De lib. arb. II, 33). WILHELM VON AUVERGNE sagt: *„Dixit Aristoteles de ea [intelligentia agente], quod ipsa est velut sol intelligibilis animarum nostrarum et lux intellectus nostri, faciens relucere in effectu formas intelligibiles in eodem, quas Aristoteles posuit potentia esse apud ipsam, eamque reducere eas de potentia in actum“* (De univ. II, 14). BONAVENTURA bezeichnet als Erkenntnisquelle das *„lumen inferius“* im Unterschiede vom *„lumen superius“* der Offenbarung. Das *„lumen inferius“* ist *„lumen cognitionis philosophicae“*, das *„lumen superius“* ist *„lumen gratiae et sacrae scripturae“* (Sentent. III, d. 14). ALBERTUS MAGNUS erklärt: *„Noster intellectus perficitur luminibus et elevatur: ed ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis . . . Ex lumine autem fluente a superiori natura ad supermundana elevatur“* (Sum. th. I, 1, 6). *„Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus noster possibilis oculus ad videndum: et hoc lumen ad naturalia recipienda naturale est“* (l. c. qu. 15, 3). THOMAS stellt das *„lumen naturale“*, *(„connaturale“, „naturae“, „naturalis rationis“)* dem *„lumen supernaturale“* gegenüber. Das *„lumen intellectuale“* ist *„quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae“* (Sum. th. I, 84, 5c), *„quaedam impressio veritatis primae“* (l. c. I, 88, 3 ad 1). Thomas

spricht vom *„rationis lumen, quo principia . . . sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis“* (De verit. 11, 11); *„quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus“* (l. c. 11, 1 ad 13). *„Lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva“* (Opusc. 70). *„Nihil est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in nobis“* (zu Psalm 36). *„Requiritur . . . lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus“* (Sum. th. I, 84, 6). *„Principia indemonstrabilia cognoscuntur per lumen intellectus agentis“* (Contr. gent. III, 46). *„Lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis“* (Sum. th. I, 12, 11 ad 3). *„Anima humana nullius rei accipit scientiam, nisi illius cuius principia prima habet apud se ipsam“* (Sum. th. I. III, 13, 3). DUNS SCOTUS erklärt: *„Lux increata est primum principium entium speculabilium“* (Sent. I, 3, 5). JOH. GERSON bemerkt: *„Intelligentia simplex est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima“* (De myst. theol. 10).

NICOLAUS CUSANUS spricht vom *„lumen intellectuale“*. *„In lumine Dei est omnis cognitio nostra. Intellectus hoc lumine ducitur.“* GOCLEN bemerkt: *„Pater ille luminum Deus, qui luce sua humanas mentes collustrat“* (Lex. philos. p. 250). Nach MELANCHTHON ist uns von Gott ein *„lumen naturale“* zur Richtschnur gegeben, aus welchem alle Principien des Denkens und Handelns fließen. Die Evidenz durch das *„lumen naturale“* betont SAVONAROLA. Natürliches und göttliches *„Licht“* unterscheidet PARACELSUS (De morb. caduc. I, 4). F. BACON sagt: *„Tu, pater, qui lucem visibilem primitias creaturae dedisti, et lucem intellectualem ad fastigium operum tuorum in faciem hominis inspirasti“* (Nov. Organ., Distr. oper. p. 13). Der Mensch hat *„cavernam quandam individuam“*, *„quae lumen naturae frangit et corrumpit“* (l. c. I, 42). DESCARTES versteht unter dem *„lumen naturale“* die angeborene Fähigkeit des Geistes, aus eigener Kraft und Einsicht die Principien des Erkennens in ihrer notwendigen Gültigkeit zu erfassen, die logische Erkenntnisfähigkeit, auch unabhängig von Erfahrungen. *„Ratio formalis, propter quam rebus fidis assentimur . . ., consistit in lumine quodam interno“* (Resp. ad II. obiect.). *„Nam quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur . . ., nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere“* (Medit. III). *„Sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur“* (Princ. philos. I, 30). Es gibt etwas, was, ohne bewiesen zu werden, *„animis a natura impressum est“*, so daß es als sicher betrachtet werden muß, z. B. daß das Klare und Deutliche wahr (s. d.) ist (l. c. 43). CHARRON versteht unter *„lumière naturelle“* das dem Menschen eingepflanzte Naturgesetz (RITTER X, 218). FÉNÉLON erklärt: *„C'est . . . à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu“* (De l'exist. de Dieu p. 152). *„Cette lumière fait, que les objets sont vrais.“* *„Il ne faut point la chercher, cette lumière, au dehors de soi; chacun la trouve en soi-même; elle est la même pour tous . . ., elle nous fait juger“* (l. c. p. 153). PASCAL spricht von den *„lumières naturelles, raisons naturelles“*; durch diese ist Gottes Existenz nicht beweisbar (Pens. V, 3). — LOCKE spricht vom *„true light in the mind“* als von

der Gewißheit eines Satzes (Ess. IV, ch. 19, § 13; vgl. § 14). Vom Lichte der Natur ist bei NEWTON die Rede (Opt. p. 330), bei BERKELEY vom Lichte der Vernunft (Princ. LXXII). — LEIBNIZ erklärt: „*Mais ce qu'on appelle la lumière naturelle suppose une connoissance distincte, et bien souvent la considération des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de nostre esprit et de ces idées innées qu'on n'a point besoin de chercher au dehors*" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 21). „*On y trouve la force des conséquences du raisonnement qui sont de ce qu'on appelle la lumière naturelle*" (Gerh. VI, 489). „*C'est par cette lumière naturelle que l'on reconnaît aussi les axiomes de mathématique*" (l. c. p. 503). „*Pour revenir aux vérités nécessaires, il est généralement vrai que nous ne les connoissons que par cette lumière naturelle et naturellement par les expériences des sens*" (l. c. p. 504). CHR. WOLF versteht unter „*lumen animae*" die „*claritas perceptionum*" (Psychol. empir. § 35). Ein „*Licht*" in unserer Seele ist, „*welches machet, daß unsere Gedanken klar sind und wir durch ihren Unterschied einen vor dem andern erkennen können, das ist, welches uns des Unterschiedes vergewissert*" (Vern. Ged. I, § 203). — Das „*lumen naturale*" ist in manchem ein Vorläufer des „*a priori*" (s. d.).

Lust (ἡδονή, voluptas) ist eine der Gefühlsqualitäten (s. Gefühl). Es gibt eine „*Lust an etwas*" (Wohlgefallen) und eine „*Lust zu etwas*" (Begierde, Neigung). Die Lust ist ein positiver Zustand, nicht bloße Abwesenheit von Unlust. Der Hedonismus (s. d.) erhebt die Lust zum Lebens- und Sittlichkeitsprincip. — Nach PLATO ist die Lust *τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων* (Rep. IX, 583 ff.; vgl. Phileb. 53 C, 54 C; Tim. 64 A ff.). — Nach HOBBES ist Lust Bewußtsein einer Machterhöhung, Unlust das einer Machtverringerung (Hum. Nat. VIII, 4; vgl. VII, 4 ff.). Nach SCHOPENHAUER ist die Lust ein Negatives, „*das bloße Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein*" (Parerga II, § 150). Dagegen betont u. a. E. v. HARTMANN die Positivität der Lust (Philos. d. Unbew.[3], S. 544 ff.). Nach BENEKE entsteht Unlust, wenn ein Reiz zu gering für das ihn aufnehmende „*Urvermögen*" (s. d.) ist, Lust, wenn der Reiz in großer Fülle gegeben ist, ohne übermäßig zu sein (Lehrb. d. Psychol.[3], § 58). „*Lustaffecte*" sind die „*Affecte der freudigen Rührung*" (l. c. § 284). Vgl. FERGUSON, Grds. d. Moralphilos. S. 128; MENDELSSOHN, WW. I 1. 71 f., 83; PLATNER, Anthropol. § 612 ff.; LOTZE, Mikrok. I, 261 ff.; KIRCHMANN, Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral S. 23 ff.; CHR. KRAUSE, Urb. d. Menschh.[2], S. 49 f.; J. DUBOC, Die Lust als socialeth. Entwicklungsprincip 1900. — Vgl. Glück, Hedonismus, Eudämonismus, Gefühl.

M.

M ist 1) das Zeichen für den Mittelbegriff (s. d.) eines Schlusses; 2) das Zeichen für die „*Metathesis praemissorum*" (s. d.) bei der logischen Conversion (s. d.). „*M vult transponi*" (vgl. PRANTL, G. d. L. II, 274 ff., III, 48 f.).

Macht ist Gewalt über etwas, Kraft, Vermögen (s. d.), Einfluß, Beherrschung. Das Selbstgefühl (s. d.) ist im wesentlichen Machtgefühl (vgl. HÖFFDING, Psychol.[2], S. 337). — HOBBES versteht unter Macht („*power*") die geistig-körperlichen Kräfte, Vermögen (Hum. Nat. II, 4; VIII, 3). Die Gefühle und Affecte werden (wie von SPINOZA) auf das Bewußtsein erhöhter oder ver-

minderter Macht zurückgeführt (l. c. VIII, 3 ff.). Es gibt ein allgemeines Streben nach Macht (Leviath. C. 11). NIETZSCHE bestimmt als Princip der Natur und des Menschen den „*Willen zur Macht*" (s. d.). Vgl. Gefühl.

Mäeutik (μαιευτική, Hebammenkunst) nennt SOKRATES (der Sohn einer Hebamme) sein Verfahren, durch Fragen, durch „*Prüfung*" (ἐξέτασις) richtige Begriffe im Gespräche mit andern zu entwickeln, aus der bloßen Anlage zur Wirklichkeit zu erheben (vgl. PLATO, Theaet. 210 B).

Magie (von den medischen „*Magiern*") heißt die vermeintliche Kunst, die geheimnisvollen Kräfte der Natur sowie Geister, Dämonen etc. zu beherrschen und zu verwenden („*schwarze*", „*weiße*" Magie). An eine Magie glauben AGRIPPA (De occ. philos. I, 1), PICO, MARSILIUS FICINUS, PARACELSUS u. a. F. BACON rechnet die „*natürliche Magie*" („*magica naturalis*") zur praktischen, „*operativen*" Physik (De dignit. et augm. scient. III, 5). GOCLEN definiert: „*Magica naturalis est secretior philosophia et diabolica, docens facere opera admirabilia intervenientibus virtutibus naturalibus per applicationem earum ad se invicem et patientia naturalia*" (Lex. philosoph. p. 657). Vgl. SCHINDLER, Das magische Geistesleben 1855.

Magnetismus, tierischer, s. Hypnotismus.

Maior (sc. terminus) s. Terminus, Schluß. Vgl. a maiori.

Makrobiotik: Kunst des langen Lebens, Diätetik. Vgl. HUFELAND, Makrobiot. 1796.

Makrokosmos s. Mikrokosmos.

Malthusisches Gesetz s. Evolution.

Manichaeismus ist die von dem Perser MANI (Μάνης, Manes) begründete religionsphilosophische (dualistische) Lehre von dem Kampfe zweier Principien: des Lichtes (des Guten) und der Finsternis (des Bösen). „*Duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum hylen*" (bei AUGUSTINUS, C. Faust. XXI, 1). Vgl. Panpsychismus, Übel.

Manie (μανία) ist ein durch Exaltation, Bewegungsdrang, Ideenflucht charakterisierter krankhafter Seelenzustand. Manien sind mit Zwangsvorstellungen (s. d.) verbundene Triebe (Pyromanie, Erotomanie u. dgl.).

Manifestation: Sichtbarmachung, Offenbarung, Kundgebung, Erscheinung (Gottes in der Natur, im menschlichen Geiste; der „*Dinge an sich*" in den Phänomenen; des Charakters in den Handlungen; der Seele im Leibe).

Mannigfaltigkeit ist die Einheit, der Inbegriff einer Reihe von Objecten. Der Raum (s. d.) ist eine „*Mannigfaltigkeit*". Nach OSTWALD ist Mannigfaltigkeit „*die Gesamtheit irgend welcher geordneter oder miteinander in Beziehung gebrachter Dinge*" (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 79). Es gibt stetige und unstetige Mannigfaltigkeiten (l. c. S. 137).

Marxismus: die von K. MARX aufgestellte „*materialistische*" (s. d.) Geschichtsphilosophie u. Wirtschaftstheorie.

Maß ist jede bestimmte Größe, durch die eine andere gemessen wird; die Zahl des Enthaltenseins des Maßes in der zu messenden Größe (die Maßzahl) wird durch das Messen bestimmt. — Nach HEGEL ist das Maß (abstract) „*das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches*

ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist" (Encykl. § 107). Nach HILLEBRAND ist das Maß die Bestimmung des Quantums durch Beschränkung (Philos. d. Geist. II, 49). — Über psychologische Messung und Maßformel vgl. Psychophysik, Webersches Gesetz.

Maßformel s. Webersches Gesetz.

Masse s. Kraft.

Mäßigkeit (Maßhalten) s. Tugend (ARISTOTELES u. a.). Vgl. Besonnenheit.

Material bedeutet das Gegenteil von formal (s. d.), also inhaltlich, sachlich, stofflich (z. B. materiale Principien, s. d.). Materiale Wahrheit s. Wahrheit. Vgl. Materiell.

Materialismus ist (theoretisch) die Lehre, daß das wahrhaft Reale in der Natur (kosmologischer Materialismus) wie im Geistigen, Seelischen (psychologischer Materialismus) die Materie (s. d.) oder das Körperliche, Physische (s. d.) sei. Nach dem kosmologischen Materialismus ist alles Wirkliche körperlich, alles Geschehen im Grunde mechanischer Art, Bewegung der Körper und Atome (s. d.). Der psychologische Materialismus tritt in verschiedenen Formen auf: 1) Der Geist ist selbst eine bestimmte Materie (Atom, Gehirn); 2) das Geistige ist Product, Ausscheidung der Materie, des Körpers; 3) das Geistige ist Function (s. d.) der Materie; des Gehirns; 4) das Psychische ist ein (der Bewegung coordinierter, aber von ihr causal abhängiger) Zustand der Materie *(„psychophysischer Materialismus")*. Der ethische Materialismus setzt den Lebenszweck in Genuß, Sinnlichkeit, Nutzen, kennt keine eigentlichen Ideale. Der geschichtliche (sociologische) Materialismus betrachtet alle geistigen Culturprocesse als Reflexe, Wirkungen von wirtschaftlichen Veränderungen (s. Sociologie). — Von dem dogmatischen, metaphysischen Materialismus ist der kritische, empirische, phänomenologische Materialismus zu unterscheiden, der zwar wissenschaftlich alles Natur-Geschehen auf materielle Processe bezieht, im Materiellen selbst aber nur eine Erscheinung erblickt. Der heuristische Materialismus endlich ist nichts als die consequente Durchführung der mechanistisch-energetischen Naturbetrachtung.

„Materialist" kommt schon bei R. BOYLE vor. BERKELEY versteht unter einem Materialisten jeden, der überhaupt die Existenz einer Materie (s. d.) annimmt (Princ. LXXIV). CHR. WOLF bestimmt: *„Materialistae dicuntur philosophi, qui tantummodo entia materialia sive corpora existere affirmant"* (Psychol. rational. § 33). BAUMGARTEN erklärt: *„Qui negat existentiam monadum, est materialista universalis. Qui negat existentiam monadum universi, e. g. huius, partium est materialista cosmologicus"* (Met. § 395).

Der griechische Hylozoismus (s. d.) ist organischer, den Stoff als beseelt betrachtender Materialismus. Die Atomistik (s. d.) bestimmt alles Geschehen als Bewegung (s. d.) von Atomen (s. d.); die Seele (s. d.) besteht aus feinsten Atomen. Von den Peripatetikern (s. d.) nähert sich STRATO dem Materialismus (s. Seele). Die Stoiker lehren einen organischen Materialismus, indem ihnen der Weltstoff, das Pneuma (s. d.) zugleich als vernünftige Urkraft gilt. Alles Wirkliche ist körperlich: *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι* (Diog. L. VII 1, 56); *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν* (Plut., De comm. not. 30; vgl. Plac. I, 11, 4; Cic., Acad. I, 11, 39). Einen mechanischen, atomistischen Materialismus

lehren die Epikureer (Diog. L. X, 39). *Καθ' ἑαυτὸν δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν ἐπὶ τοῦ κενοῦ* (l. c. X, 67).

Von den Patristikern (s. d.) halten ARNOBIUS und TERTULLIAN die Seele (s. d.) für materiell. Letzterer erklärt von ihr: „*Nihil enim, si non corpus*" (De an. 7; Adv. Prax. 7). „*Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est*" (De carne Chr. 11). Von den Materialisten bemerkt AUGUSTINUS: „*Qui opinantur [mentem] esse corpoream, non ob hoc errare [videntur], quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungant ea, sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum, quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur*" (De trinit. X, 7, 10).

Das epikureische System erneuert GASSENDI, der aber doch die Ursprünglichkeit der Empfindung zugibt. HOBBES betrachtet als Grundlage aller Geschehnisse, auch der psychischen, die Bewegung. Die mechanistische (s. d.) Naturauffassung hat auch DESCARTES, PRIESTLEY identificiert die Empfindung mit dem Nervenproceß (Disquis. I, sct. VII, p. 81 ff.), während HARTLEY sie nur als von der Gehirnbewegung abhängig betrachtet. Im 18. Jahrhundert überhaupt blüht der Materialismus (und Hylozoismus: DIDEROT, ROBINET u. a.). Zum System wird er bei HOLBACH, für den die Welt nichts als ein großer Mechanismus ist; alles Geschehen ist das Spiel von Anziehung und Abstoßung der Atome, im Menschen als Liebe und Haß auftretend und in der Geschichte wirksam. „*L'homme est un être purement physique*" (Syst. de la nat. I, ch. 1, p. 2). LAMETTRIE betont die Gebundenheit des geistigen Lebens an die leiblichen Zustände (L'homme mach. S. 23 ff.). Der Mensch ist nur eine „*Maschine, welche selbst ihr Triebwerk aufzieht*" (l. c. S. 25). Die Seele ist nur ein Teil des Gehirns (l. c. S. 66). Das Denken ist eine Eigenschaft der Materie (l. c. S. 74), deren Wesen allerdings unbekannt ist. — Während LOCKE hypothetisch bemerkt, die Materie könne vielleicht die Eigenschaft des Denkens besitzen, betont HUME die Unvergleichbarkeit von Gedanken und Ausdehnung (Treat. IV, sct. 5). Gegen den Materialismus richtet sich der kritische Idealismus (s. d.) KANTS. Dieser bemerkt: „*Wir haben . . . bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen: daß unser denkendes Subject nicht körperlich sei, das heißt: daß, da es als Gegenstand des innern Sinnes von uns vorgestellt wird, es, insofern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne*" (Krit. d. r. Vern. S. 304).

Nach CABANIS ist das Denken eine physiologische Function des Gehirns, etwa wie die Absonderung der Galle von der Leber (Rapp. du phys.², 1805). SCHOPENHAUER nähert sich zuweilen dem (phänomenologischen) Materialismus, indem er den Intellect als „*Gehirnphänomen*" bestimmt. „*Es ist ebenso wahr, daß das Erkennende ein Product der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist ebenso einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. IV; vgl. Parerga II, § 75). Nach L. FEUERBACH ist alles Wirkliche körperlich (WW. II, 321). Als Reaction gegen die Schellingschen und Hegelschen Begriffsconstructionen und gegen die einseitige Betonung des „*Geistes*" tritt um 1850 ein neuer Materialismus auf. Der „*Materialismusstreit*" kommt 1854 zum Ausbruch, aus Anlaß eines Vortrages von RUDOLF WAGNER, „*Über Menschenschöpfung und Seelensubstanz*", der sich

zum Teil gegen C. VOGT wendet. Darauf und auf die Schrift: „*Über Wissen und Glauben*“ (1854) erwidert C. VOGT in: „*Köhlerglaube und Wissenschaft*“ (1854), wo er erklärt, „*daß die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren*“ (vgl. Physiol. Briefe 1847, S. 206). Weitere Ausbildung erfährt der Materialismus durch L. KNAPP (Syst. d. Rechtsphilos.), in anderer Weise durch MOLESCHOTT (Kreislauf d. Leb.[5], 1876/85), L. BÜCHNER (Kraft und Stoff 1855, 19. A. 1898; Natur u. Geist 1857 u. a.), dessen Begriff des Psychischen (s. d.) ein schwankender ist, D. FR. STRAUSS (Der alte u. d. neue Glaube), MORITZ BERGER (Der Material. im Kampfe mit d. Spiritual. u. Ideal. 1883), J. C. FISCHER (Die Freih. d. menschl. Willens 1871; Das Bewußtsein 1874), F. WOLLNY (Der Materialism. 1888), W. STRECKER (Welt u. Menschh. vom Standp. d. Material. 1891), B. CONTA (Philos. matérialiste I, 1880). Materialist ist eine Zeitlang CZOLBE (Neue Darst. d. Sensual. 1855; Entsteh. d. Selbstbewußts. 1856). E. DÜHRING lehrt eine „*Wirklichkeitsphilosophie*“ (s. d.). Es gibt keinen andern Träger für jegliches Wirkliche als die Materie (Körperlichkeit) (Wert d. Leb.[3], S. 52). Als methodisch-heuristisches Princip schätzt den Materialismus F. A. LANGE (Geschichte des Material.[5]). Über und besonders gegen den Materialismus vgl. u. a. ULRICIs Schriften, ferner J. B. MEYER, Zum Streit üb. Leib und Seele 1856, SCHELLWIEN, Krit. d. Material. 1858, K. SNELL, Die Streitfrage d. Material. 1858, M. J. SCHLEIDEN, Üb. d. Mater. in der neueren Naturwiss. 1863, O. FLÜGEL, Der Material. 1865, FR. SCHULTZE, Die Grundged. d. Material. 1881; vgl. Philos. d. Naturwiss. I, 5 ff., E. DREHER, Der Material. 1892, J. BERGMANN, Material. u. Monism. 1882, SCHULER, Der Material. 1891, KRAMAR, Das Problem d. Materie, LELUT, Physiol. de la pensée 1862, P. JANET, Le matérial. contemp. en Allem. 1864, LADD, Philos. of Mind 1895, p. 293 ff. u. a. Vgl. OSTWALD, Überwind. d. wissensch. Material. 1895; L. BUSSE, Geist u. Körp. S. 12 ff.

Den psychophysischen Materialismus vertreten KÜLPE (in der Psychologie, s. Dualismus), ZIEHEN (psychologisch), H. MÜNSTERBERG, R. AVENARIUS, E. MACH, W. HEINRICH, DESPINE, RICHET, HUXLEY, SERGI, RIBOT u. a. Der psychophysische Materialismus betrachtet als Substrat der psychischen Vorgänge das körperliche Individuum; das Psychische ist etwas Eigenartiges, aber es besteht aus Elementen (Empfindungen), die durch Gehirnprocesse zu erklären sind, als „*Abhängige*“ dieser. Dagegen besonders WUNDT. „*Der Materialismus beseitigt die Psychologie überhaupt, um an ihre Stelle eine imaginäre Gehirnphysiologie der Zukunft . . . zu setzen.*“ Der Materialismus verkennt, daß „*der inneren Erfahrung vor der äußern die Priorität zukommt, daß die Objecte der Außenwelt Vorstellungen sind, die sich nach psychischen Gesetzen in uns entwickelt haben, und daß vor allem der Begriff der Materie ein gänzlich hypothetischer Begriff ist*“ (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 629). Das Psychische (s. d.) läßt sich nicht als Function des Physischen ansehen (Philos. Stud. XII, 14 f., 17, 20, 30 ff.). Vgl. Psychisch, Seele, mechanistische Weltanschauung, Materie, Hedonismus.

Materialismus, geschichtlicher, s. Sociologie.

Materialismus, logischer, ist nach M. PALÁGYI „*jene Verirrung des Denkens, die den Gedanken mit seinem Zeichen verwechselt*“ (K. u. B. S. 92). Logischer Materialismus findet sich bei den Scholastikern, BOLZANO u. a.

Materialität: Stofflichkeit, Körperlichkeit, materieller Charakter. Vgl. Materialismus, Seele.

Materie (materia, ὕλη) oder Stoff bedeutet zunächst, allgemein, das Correlat zur Form (s. d.), den Inhalt derselben, das Geformte, Gestaltete. Formungsfähige in Abstraction von seiner Form, also alles, sofern es Object einer Formung ist oder werden kann, allen Gehalt einer Sache, eines Begriffs. eines Urteils (s. d.), einer Erkenntnis, eines Kunstwerkes. Der absolut ungeformte Stoff ist nur eine Idee, ein abstracter Begriff; alle concrete Materie ist nur relativ *„Stoff“* von oder zu etwas, im Verhältnis zu einer höheren, activeren Form, einer Formung. Seit KANT unterscheidet man Form (s. d.) und Stoff des Erkennens (s. d.), der Erfahrung (s. d.). Stoff der Erfahrung ist das noch ungeordnete Chaos der Empfindungen (vgl. KANT, Krit. d. r. Vern., Transcend. Ästhet.). W. ROSENKRANTZ betrachtet (*„Materie und Form“* als Nebenkategorien der Hauptkategorie *„Ursache und Wirkung“* (Wissensch. d. Wiss. II, 201): *„Soll überhaupt etwas werden, so muß immer schon etwas vorhanden sein, das entweder selbst etwas anderes wird, oder woran etwas anderes wird. — Da ferner die Ursache der Wirkung entgegengesetzt ist, so kann jede Ursache das, was sie wirkt, nur an einem andern wirken, was sie nicht selbst ist. — Dasjenige endlich, was dadurch an diesem andern entsteht, erscheint nur der Ursache gegenüber als Wirkung. Im Vergleiche mit dem, woraus es entsteht, erscheint es als etwas, was dieses nicht ursprünglich war, sondern wozu es von außen bestimmt wurde, sohin als Form, zu welcher das hierzu Bestimmte in seinem ursprünglichen Zustande die Materie bildete“* (l. c. S. 201 f.). Nach CARNERI ist der Stoff die Identität von Geist und Materie, von Inhalt und Form (Sittl. u. Darw. S. 95).

Metaphysisch bedeutet die Materie den beharrenden Träger der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, die Substanz (s. d.) der Körper, insofern sie räumlich-mechanisch und dynamisch begrifflich bestimmt wird. Die Materie ist nicht ein Ding unter Dingen, sondern das allen gemeinsame Substantielle im Raume und in der Bewegung. Ein Ding ist materiell, insofern es räumlich ausgedehnt, bewegt und widerstandskräftig ist. Die Materie als solche, der Stoff, ist weder ein Ding an sich noch Schein, sondern eine begriffliche Hypostase (s. d.) der Körperlichkeit der Dinge, welche dynamische und energetische (s. d.) Relationen der Dinge untereinander und auf das erkennende Subject darstellt. Qualitativ läßt sich die Materie in (active und passive, actuelle und potentielle) Kräfte (s. d.) auflösen, im engeren Sinne ist sie der Inbegriff von Widerständen in räumlicher Form, insofern diese Sitz, Ausgangs- und Angriffspunkte von Bewegungskräften bilden. Die Constanz der Materie bedeutet die Unzerstörbarkeit derselben, das Postulat des (naturwissenschaftlichen) Denkens, die einmal gesetzte materielle Substanz für alle Veränderung festzuhalten, ein Postulat, das durch die Erfahrung beständig als berechtigt erhärtet wird. Der Materialismus (s. d.) erblickt in der Materie die einzige oder doch eine absolute Realität ersten Ranges. In der modernen Physik besteht teilweise die Tendenz, den Begriff der Materie zu *„eliminieren“*, ihn durch den Begriff der Energie (s. d.) zu ersetzen. Als Gegensatz der Materie wird oft der Geist (s. d. betrachtet.

Die Materie wird bald als das Seelische einschließend, als belebt (Hylozoismus, s. d.), bald als vom Geiste schroff unterschieden betrachtet, es werden ihr

bald innere Kräfte zugeschrieben, bald gilt sie als träge Masse *(„rudis indigestaque moles")*, sie wird geometrisch-mechanisch und auch dynamisch bestimmt.

Von den ionischen Naturphilosophen (THALES, ANAXIMANDER, HERAKLIT) wird die Materie als bestimmter Stoff (Wasser, Luft, Feuer) bestimmt, von ANAXIMANDER als unbegrenzter Kraftstoff (s. Apeiron). Bei den Eleaten tritt die Materie im Begriffe des starren Seins (s. d.) auf. Nicht ganz sicher ist es, was die PLATONische Materie eigentlich bedeutet, ob einen Stoff oder eher den leeren Raum (so nach ARISTOTELES, Phys. IV, 2, 209 b 11 squ.; E. ZELLER, Gesch. d. Philos. d. Griech. II[4], 1, 727 ff.; SIEBECK, Platons Lehre von d. Mat.; Unters. zur Philos. d. Gesch.[2], S. 49 ff.; WINDELBAND, Plato[2], S. 108 ff.; BÄUMKER, Probl. d. Mat. S. 177 ff.). Plato vergleicht die Materie mit der *ὕλη* der Handwerker. Sie ist das *τρίτον γένος* neben den Ideen und den Sinnendingen, ein *μὴ ὄν*, relativ Nichtseiendes (Tim. 48 E). Sie ist gestaltlos, unbegrenzt, qualitätslos, unwahrnehmbar, nur durch einen unechten Schluß (*λογισμῷ τινι νόθῳ*) erfaßbar, sie ist der Schoß des Werdens, die *δεξαμένη*, ein *ἐκμαγεῖον*, ein alles Aufnehmendes (*πανδεχές*), sie ist *γένος τῆς χώρας* (Tim. 52 A); die Dinge entstehen in ihr (*ἐν ᾧ γίγνεσθαι*, Tim. 50 C). *Πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην* (Tim. 49 A). *Δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων . . . ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον· καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί* (Tim. 50 C, D); *καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν, διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος, ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγομεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές* (Tim. 51 A). *Τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν* (Tim. 52 A, B).

Den Begriff der Materie im Gegensatze zum Formbegriffe prägt ARISTOTELES. Die Materie (*ὕλη*) ist eines der Principien (*ἀρχαί*). Sie ist die *δύναμις*, das *δυνάμει ὄν*, die Möglichkeit (Potenz) zu allem, das Unbestimmte (*ἀόριστον*), das der Form zur concreten Existenz bedarf, die Grundlage aller Gestaltung, das *„weibliche"* Princip (*τὸ θῆλυ*, De gener. anim. II, 1). *Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος* (Phys. I 9, 192 a 31); *οὐ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἔστι, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην. — Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν· ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ* (Met. VII 3, 1029 a 20 squ.); *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἔστιν ἡ ἑκάστῳ ὕλη* (Met. VII 7, 103 a 21); *ὕλην δὲ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι* (Met. VIII 1, 1042 a 27). Die Materie ist träge, formlos (*ἀειδὲς καὶ ἄμορφον*), unbegrenzt (*ἀόριστον*, Met. VII 11, 1037 a 27), allein für sich unerkennbar (*ἄγνωστος καθ' αὑτήν*, Met. VII 10, 1036 a 8). Zu unterscheiden sind *ὕλη αἰσθητή* und *νοητή* (sinnlicher und geistiger Stoff, Met. VII 10, 1036 a 9 squ.). Die *ὕλη* ist *δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ*

γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν (Met. VIII 8, 1050a 15). Die Materie ist den Dingen immanent: *ἡ μὲν γὰρ ὕλη οὐ χωριστὴ τῶν πραγμάτων* (Met. IV 7, 214a 13). Allen Dingen liegt die gleiche Materie zugrunde: *ἐστὶν ὕλη μία τῶν ἐναντίων . . . τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ . . . ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται, ἡ αὐτὴ ὕλη οὐ προσλαβοῦσά τι ἄλλο ἐγένετο, ἀλλ' ὃ ἦν δυνάμει, ἐνεργείᾳ ἐγένετο* (Met. IV 9, 217a 22 squ.). Das Substrat (*ὑποκείμενον*) aller Dinge ist die Urmaterie, *ὕλη πρώτη („materia prima“)*, die aber für sich allein nur in der Abstraction, begrifflich Existenz hat (Met. V 4, 1015a 7). Die *ὕλη ἐσχάτη* (*ἰδία, οἰκεία, „materia secunda“*) ist die specifische und schon roh geformte Materie, die noch weiter zu formen ist (z. B. Erz) (Met. VIII 6, 1045b 18). Die *ὕλη πρώτη* ist *οὐσία πως*, insofern sie sich mit der Form zu einer *οὐσία* verbindet (Phys. I, 9). Jedes Ding ist Materie im Verhältnis zu einem höheren Dinge: *ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτό, ὡς εἶδος πρὸς ὕλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα* (De coel. IV 3, 310b 15). Nur Gott (s. d.) ist ohne Materie, reine Form (*„actus purus“*, s. d.). Die Materie ist der Grund des Zufälligen (*συμβεβηκός*), Accidentiellen, des Mechanischen, Alogischen: *ὥστε ἔσται ἡ ὕλη ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος αἰτία* (Met. VI 2, 1027a 13). *Ἐν τῇ γὰρ ὕλη τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ* (Phys. II 9, 200a 14). Nach EUDEMOS ist die Materie ein Gestaltloses, kein *σῶμα*, sondern *σωματοειδής*; die Formen sind in ihr (Simpl. ad Arist. Phys. I u. IV; von *ἔνυλοι λόγοι* ist die Rede bei ARISTOTELES, De an. I, 403a 25; *ἔνυλα εἴδη*: ALEXANDER APHRODIS., De an. 89). Die Stoiker identificieren die Urmaterie (*πρώτη ὕλη*) mit dem *„Leidenden“* (*πάσχον*), welches mit dem *ποιοῦν* zur Einheit verbunden ist. Das *πάσχον* bestimmen sie als *τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην* (Diog. L. VII, 134). Die Materie ist als solche träge und gestaltlos, ihre Größe ist constant. *„Materia iacet iners, res ad omnia parata creatura, si nemo moveat“* (SENECA, Ep. 65, 2). *Ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. Καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὐδ' ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων* (Diog. L. VII, 150); *ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω· οὔτε αὔξησιν οὔτε μείωσιν ὑπομένουσαν; ἄποιον καὶ ἄμορφον* (Stob. Ecl. I 11, 322, 324). Die Constanz der Materie spricht der Epikureer LUCREZ aus: *„Nec stipata magis fuit unquam materiae copia nec porro maioribus intervallis: nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde“* (De rer. nat. II, 294—96). Nach PHILO ist die Materie qualitätslos, tot (*νεκρόν*), passiv (*ἄποιος*), gestaltlos (*ἄμορφος*), unrein, bös (s. d.) (ZELLER, Philos. d. Griech. III 2³, 386 f.). PLOTIN unterscheidet von der intelligiblen Materie in den Ideen, welche Formen annimmt (Enn. IV, 4, 4) die sinnliche Materie, das Abbild (*μίμημα*) jener. Die Materie (*ὕλη*) ist *τὸ βάθος ἑκάστου*, das Substrat von allem, sie ist dunkel, unbestimmt (*ἄπειρον*), ein Böses (*κακόν*), eine *στέρησις* (Beraubung) des *ἕν*, ein *μὴ ὄν* (Nicht-Seiendes), eine *ἀπουσία ἀγαθοῦ*, die *σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις, ἀσώματον*, ihr Begriff ist ein *„unechter“*, abstracter (Enn. I, 8, 7; II, 4, 3 squ.; III, 6, 6 squ.). Das gegenseitige In-einander-übergehen der Elemente bezeugt, daß für die Körper ein Substrat als ein anderes neben ihnen bestehen muß (l. c. II, 4, 6). Die Materie ist die letzte, schwächste Emanation (s. d.) des *„Einen“* (l. c. I, 8, 7). Eine intelligible Materie nimmt auch JAMBLICH an: *ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγομεν* (De myster. Aegypt. V, 23). — Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS hat die Materie das Vermögen zu den entgegengesetztesten Qualitäten (Quaest. nat. I, 15); sie

bedarf der Form, um Bestimmtheit (*τόδε τι*) zu erlangen (l. c. de an. II, p. 120).

Nach den Valentinianern ist die Materie eine *οὐσία ἄμορφος* (Iren. I, 4; II, 29, 3), ein Nichtiges, sie hat eine *φυσικὴ ὁρμή*, ein Streben (l. c. I, 2, 4; von einem Streben nach Dasein in der Materie spricht schon PLOTIN, Enn. III, 6, 7). Das Materielle entstand durch den Fall der *σοφία*, aus deren *πάθη* die Elemente wurden (Iren. II, 10, 3). Die Qualitätslosigkeit der Materie behauptet HERMOGENES (Tertull., Adv. Herm. 35, 37). Die Materie ist weder gut noch böse (l. c. 37), ist ursprünglich in ungeordneter *(„incondite“)* Bewegung (l. c. 42). Ihre Teile haben alle von allem etwas (l. c. 39). ORIGENES lehrt die Schöpfung (s. d.) der Materie durch Gott (De princ. II, 164). Sie ist qualitätslos, aber fähig, qualitativ bestimmt zu werden (Contr. Cels. III, 41), existiert nur mit den Qualitäten: *„Haec tamen materia quamvis secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur“* (De princ. II, 1). AUGUSTINUS definiert: *„Hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istae, quae sentimus qualitates, formantur“* (De trin. VIII, 358c). Sie enthält die Potenz zu allen Dingen, ist niemals zeitlich ohne Form, wenn sie auch logisch der Form (als deren Grund) vorhergeht (Conf. XII, 8; 40; De civ. Dei XXII, 2). An sich ist sie *„quaedam informitas sine ulla specie“* (Conf. XII, 3). Nach JOH. PHILOPONUS ist die Materie von Gott aus dem Nichts geschaffen; sie kann nicht ohne Form sein (De aetern. mund. XI, 1; XII, 1).

Nach GREGOR VON NYSSA besteht die Materie aus immateriellen Qualitäten (s. d.) (De hom. opif. 24). So auch nach JOH. SCOTUS ERIUGENA: *„Ipsa etiam materies, si quis intentus aspexerit, ex incorporeis qualitatibus copulatur“* (De div. nat. I, 42; vgl. I, 61 f.). Die Materie ist *„invisibilis, incorporea“* (l. c. III, 14), eine *„privatio“* (l. c. I, 56), keine Substanz.

DAVID von Dinant nennt Gott die *„materia omnium“* (Alb. Magn., Sum. th. I, 20, 2). Die Materie ist *„primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora“* (Thom., In sent. 2, d. 17, qu. 1, 1). Nach AVICENNA ist die Materie ewig, das Princip der Individuation (Met. VI, 2). Nach AVERROËS hat die Materie die Formen der Dinge potentiell in sich. Nach IBN GEBIROL ist eine (von Gott emanierende) Materie auch in der Geisterwelt, allem liegt eine *„materia universalis“* zugrunde, nur der Gottheit nicht (STÖCKL II, 62; M. EISLER, Jüd. Philos. I, 62 ff.). — Ähnlich BONAVENTURA. Die geistigen Wesen haben, weil aus Potentialität und Actualität zusammengesetzt, eine *„materia spiritualis“* (In sent. 2, d. 3, 17). — Nach MAIMONIDES ist die Materie von Gott geschaffen.

ALBERTUS MAGNUS erklärt: *„Materia est primum subiectum eius quod est“* (Sum. th. II, 4, 1). *„Materia appetit formam“* (l. c. I, 26, 1). Die Urmaterie *(„materia prima“)* ist *„potentia inchoationis formae“* (l. c. II, 4, 4). *„Materia numquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem, quae adesse non sufficit sine forma, et haec imperfectio numquam relinquit materiam; et ideo cum forma semper erit secundum actum“* (In phys. I, 2, 4). Es gibt *„materia incorruptibilium et corruptibilium“* (Sum. th. II, 47). Die schon von einer bestimmten Form gestaltete Materie ist *„materia signata“* (Met. VII, 3, 2). Nach THOMAS ist die Materie das, *„ex quo est generatio“* (De princ. nat., Op. 31), sie ist *„potentia pura“* (Opusc. 15, 7), *„id, quod est in potentia“* (Sum. th. I, 3, 2c), *„ex qua aliquid fit“* (l. c. I, 92, 2 ad 2), *„primum sub-*

iectum, ex quo aliquid fit per se“ (1 phys. 15; Sum. th. III. 72, 2). Ihre „*prima dispositio*“ ist „*quantitas dimensiva*“ (Sum. th. III, 72, 2). Sie wird „*substantia*“ genannt, „*non quasi ens aliquid actu existens in se considerata, sed quasi in potentia, ut sit aliquid actu*“ (8 met. 1 f.). „*Materia prima*“ ist dasjenige, „*quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et formarum et privationum*“ (Spir. 1 c). Es gibt eine „*materia sensibilis*“ und „*intelligibilis*“ (Sum. th. I, 85, 1 c; C. gent. II, 75, III, 105). Zu unterscheiden sind ferner: „*materia composita*“ und „*simplex*“ (C. gent. III, 97), „*materia corporalis*“ und „*spiritualis*“ (Sum. th. I, 12, 11 c), „*materia elementaris*“ (l. c. I, 71, 1 ad 1), „*materia communis*“ und „*particularis*“ (Sum. th. I, 3, 3 c; C. gent. II, 30, III, 41), „*materia prima (pura)*“ und „*ultima*“ (Sum. th. I, 3, 8 c; C. gent. I, 17), „*materia demonstrata*“ *designata, signata*“ (Sum. th. I, 75, 4 c; C. gent. I, 21, 65; De ente et ess. 2; De verit. II, 6 ad 1). „*Materia signata (individualis)*“ ist die schon von einer Form gestaltete Materie (z. B. ein Knochen, ein Stück Fleisch, Sum. th. I, 85, 1). „*Signatio materiae est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hoc et nunc ad sensum demonstrabile*“ (Sum. th. III, 77, 2). Sie ist „*principium individuationis*“ (s. d.) (1 anal. 38 c; 1 cael. 19 b). Es gibt endlich eine „*materia enunciationis*“ und „*syllogismi*“. DUNS SCOTUS schreibt allen endlichen Dingen eine (auch ohne Form wirkliche) Materie, als „*subiectum omnis receptionis*“ (De rer. princ. qu. 8, 4, 26) zu. Die formlose Urmaterie („*actus entitativus*“) ist „*materia primo prima*“ (l. c. qu. 8, 3, 19). „*Materia secundo prima*“ ist „*subiectum generationis et corruptionis*“ (l. c. qu. 8, 3, 20). „*Materia tertio prima*“ ist die Materie „*cuiuslibet artis et materia cuiuslibet agentis naturalis particularis*“ (ib.). Nach SUAREZ ist die Materie „*subiectum primum*“ der Veränderung (Met. disp. 13, sct. 1, 8), die bleibende Potentialität der Körper (l. c. 3, sct. 4, 5). — GOCLEN erklärt: „*Materia est causa interna, ex qua ens producitur.*“ „*Materia propria est materia disposita, id est, praeparata et adepta*“ (Lex. philos. p. 669). MICRAELIUS bestimmt: „*Materia est altera causa naturalis interna et essentialis, ex qua corpora fiunt et constant.*“ „*Materia sumitur vel obiective pro materia circa quam, quae dicitur obiectum; vel subiective, pro materia in qua et dicitur subiectum inhaerentiae; vel constitutive pro materia ex qua, ita ut insit composito materiato; vel logice pro genere*“ (Lex. philos. p. 622). Als Gründe für die Annahme der Materie bei den Scholastikern wird angegeben: 1) „*ex mutua elementorum transmutatione*“, 2) „*ex generatione rerum*“, 3) „*ex puro actu*“, 4) „*ex contrarietate privationis et formae*“ (l. c. p. 624).

NICOLAUS CUSANUS bezeichnet die Materie als das (aus dem Nichts geschaffene) „*Werden-können*“, als „*posse fieri*“; die intelligible Materie ist eins mit dem schöpferischen Vermögen Gottes (De venat. sap. 39). PARACELSUS bestimmt die Urmaterie als „*limbus mundi*“ („*limbus maior*“), „*yliaster*“ (*Ur*, astrum), „*hyaster*“, in welchem die Keime zu allen Dingen lagen; sie ist „*mysterium magnum*“ (Paramir. I, 1). Die materiellen Elemente sind die „*Mütter*“ aller Dinge, sind beseelt. Nach CARDANUS ist die Materie das in allen Dingen Gemeinsame, das Constante im Entstehen und Vergehen (De subtil. p. 358 ff.). Als träge, tote Masse, „*corporea moles*“, bestimmt die Materie TELESIUS, der ihr eine Widerstandskraft gegen alle Veränderung zuschreibt, der zufolge ihre Menge stets constant bleibt (De rer. nat. I, 4 ff.). Von einer „*resistentia*“,

„antitypia" (s. d., wie die Stoiker) der Materie spricht PATRITIUS, der die Materie als *„fluor seu humor primogenius"* bestimmt (Panaug. 6, p. 78).

CAMPANELLA bestimmt die Materie als (von Gott geschaffene) *„secunda substantia"*, *„basis formarum, principium passivum compositionis rerum"*, als *„iners"*, *„invisibilis"*, *„nigra"* (Real. philos. p. 6). *„Materiam universalem, locum omnium formarum, sicuti spatium est locus omnium materiarum, molem esse corpoream intelligimus"* (De sensu rer. II, 1; Physiol. I, 3). Die feinste Materie ist der Äther (l. c. I, 4). J. B. VAN HELMONT bestimmt die Materie als *„fluorem genericum sive generativum"*. Sie ist die Substanz jedes Dinges (Causae et init. rer. nat. p. 35 f.). Eine unbestimmte Materie gibt es nicht (l. c. p. 33). G. BRUNO faßt die Materie als Gestaltungsstoff auf. *„Es gibt . . . eine Art Substrat, aus welchem, mit und in welchem die Natur ihre Wirksamkeit, ihre Arbeiten vollzieht und welches durch diese in so viele Formen gebracht wird, als sich in der großen Verschiedenheit der Arten den Blicken des Betrachters darbieten"* (De la causa III). Die Materie, das Formlose, die Potenz der Formen, ist das Bleibende in den Dingen, das nur begrifflich erkannt zu werden vermag. *„Wie auch die Formen sich ins Unendliche vermannigfaltigen und eine auf die andere folgt, es bleibt doch immer eine und dieselbe Materie vorhanden."* *„Es muß also immer eins und dasselbe sein, was an sich nicht Stein, nicht Erde, Leichnam, Mensch, Embryo, Blut oder etwas anderes ist, was aber, nachdem es Blut war, Embryo wird, indem es das Embryo-Sein annimmt. Nur die Formen wechseln, die Materie aber ist unvergänglich, fest, ewig, die wahrhaft seiende Substanz."* *„Sie ist nicht eigentlich körperlich, denn sie hat alle Arten von Gestaltungen und körperlichen Richtungen, und weil sie alle hat, so hat sie keine von allen"* (l. c. IV). Die Materie ist als Wirksamkeit göttlicher Natur (ib.). Das ist die Reaction gegen die häufige Verachtung, Geringwertung der Materie bei den christlichen Philosophen des Mittelalters. R. FLUDD nimmt einen Urstoff, *„universa massa"*, welcher die Finsternis ist, an. Die Materie ist formlos, qualitätlos, hat die Möglichkeit zu allen Körpern in sich (Historia utriusque cosmi, C. 4, 6). Ähnlich OETINGER.

Nach GALILEI ist die Materie stets unverändert und dieselbe (Discorsi, Opp. III, p. 4). Sie besteht aus unausgedehnten Atomen (Il Saggiatore, Opp. II, p. 342). Die Constanz der Materie behauptet auch F. BACON: *„Omnia mutari et nil vere interire, ac summam materiae prorsus eandem manere satis constat"* (Opuscul. philos., Works V, p. 82). Nach HOBBES ist die Materie nichts als *„corpus generaliter sumptum"* (De corp. C. 8, 24), d. h. der Körper bloß hinsichtlich seiner Größe und Ausdehnung und der Fähigkeit, Form und Accidentien anzunehmen, betrachtet (ib.). DESCARTES scheidet schroff die Materie als besondere Substanz (s. d.) vom Geiste. Sie hat keine inneren Kräfte, ist nichts als *„res extensa"*, mit der Eigenschaft der Bewegung (s. d.), rein passiv, sie ist erfüllter Raum. Die Ausdehnung constituiert die Natur der *„substantia corporea"* (Princ. philos. I, 63). *„Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens; sed tantum in eo, quod sit extensa in longum, latum et profundum"* (l. c. II, 4). Eine und dieselbe Materie liegt dem Himmel und der Erde zugrunde (l. c. II, 22). *„Materia itaque in toto universo una et eadem existit; utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensa. Omnesque proprietates, quas in ea clare percipimus, ad hoc unum reducuntur quod sit partibilis et mobilis*

secundum partes; et proinde capax illarum omnium affectionum, quas ex eius partium motu sequi posse percipimus. Partitio enim, quae sit sola cogitatione, nihil mutat; sed omnis materiae variatio, sive omnium eius formarum diversitas, pendet a motu" (l. c. II, 23). Auch SPINOZA bestimmt die Materie durch das Prädicat der Ausdehnung, sie ist nicht Substanz, sondern Attribut (s. d.) der einen Substanz (s. d.). MALEBRANCHE setzt „*matière*" und „*l'étendue*" gleich. Die Materie hat zwei Eigenschaften: „*celle de recevoir différentes figures*" und „*la capacité d'être mue*" (Rech. I, 1). „*La matière est toute sans action*" (ib.). GASSENDI erklärt: „*Quia imprimis sensu manifestum est, in rerum natura multa fieri et multa quoque interire: ideo mente tenendum est, opus ad hoc esse materia, ex qua res gignantur, in quam resolvantur*" (Philos. Epic. synt. II, sct. I, 4). Die Materie besteht aus Atomen (l. c. II, sct. I, 5 squ.). Nach NEWTON besteht die Materie aus harten, undurchdringlichen, beweglichen Teilchen (Opt. qu. 31, p. 325). Nach J. BOSCOVICH sind die „*primae materiae elementa*" „*puncta penitus inextensa et indivisibilia, a se invicem aliquo intervallo disiuncta*" (Theor. philos. 1763, p. 41). Vgl. Atomistik.

Nach H. MORE besteht die Urmaterie aus gleichartigen Monaden (Enchir. met.). Bildende (plastische) Kräfte („*vires plasticae*") schreibt R. CUDWORTH der Materie zu (Syst. intell.). Nach GLISSON kommt ihr ein Streben zu (Tract. de natur. subst. energ. p. 90 f.). Dynamisch bestimmt die Materie LEIBNIZ. „*Materia prima*" ist die Widerstandskraft („*antitypia*"), die Receptivität, die Kraft der Undurchdringlichkeit, eine rein passive Kraft (Erdm. p. 157, 463, 466, 691). Die „*materia secunda*" ist eine Erscheinung, aber ein „*phaenomenon bene fundatum*" (l. c. p. 725), die „*verworrene*" Vorstellung von geistigen Monaden (s. d.), deren Aggregat sich uns als Körper, als „*substantiatum*", darstellt (vgl. Gerh. IV, 18; Nouv. Ess. IV, ch. 3). — Nach CHR. WOLF ist Materie „*illud, quod determinatur in ente composito*" (Ontolog. § 948). Sie ist „*extensum vi inertiae praeditum*" (Cosmolog. § 141). „*Dasjenige nun, was einem Körper die Ausdehnung gibt mit seiner widerstehenden Kraft, wird die Materie genennet*" (Vern. Ged. I, § 607). Sie besteht aus Natur-Monaden (s. d.). RÜDIGER unterscheidet die Materie, deren Wesen die Ausdehnung bildet, von der Körperlichkeit, die in der Elasticität besteht. Die Seele (s. d.) ist materiell, aber nicht körperlich. Nach L. EULER besteht das Wesen der Materie im Trägheitswiderstand.

LOCKE definiert die Materie („*matter*") als „*an extended solid substance*" (Elem. of nat. philos. ch. 1). Die „*Materie*" ist ein unklarer, problematischer Begriff, sie ist nur eine Abstraction vom Körper, bezeichnet die überall gleiche und einförmige Dichtigkeit der Körper (Ess. III, ch. 10, § 15). Für sich allein ist die Materie passiv, unbewegt (l. c. IV, ch. 10, § 10). Als bloße Vorstellung faßt die Materie A. COLLIER auf: „*All matters, which exist, exist in or dependantly on mind*" (Clav. univ. p. 10). BERKELEY bestreitet die Existenz einer Materie. Sie ist nichts als der abstracte Begriff eines Wesens („*being*") überhaupt (Princ. XVII), existiert weder außer noch in dem Bewußtsein (l. c. LXVII). Die Annahme einer Materie („*Materialismus*", s. d.) nützt nichts, die Erscheinungen der Natur sind direct durch das Wirken Gottes zu erklären (l. c. LXXII). Da alle Qualitäten (s. d.) samt Ausdehnung und Bewegung nur Vorstellungen sind, so hat die Materie keinen realen Sinn (l. c. LXXIII, LXXX). Auch HUME hält den Begriff der Materie für eine bloße Fiction (Treat. IV, sct. 3; vgl. Substanz). — BOYLE definiert die „*universal matter*" als „*an extended, divisible and inpenetrable substance*" (Works 1738, p. 197).

Die Materialisten (s. d.) halten die Materie, das Materielle für absolut real. Nach PRIESTLEY ist die Materie „*a substance possessed of the property of extension and of powers of attraction or repulsion*“ (Disquis. I, Introd. p. II). HOLBACH erklärt: „*La matière en général est tout ce qui affecte nos sens d'une façon quelconque*“ (Syst. de la nat. I, ch. 3, p. 31). „*La matière est éternelle et nécessaire, mais ses combinaisons et ses formes sont passagères et contingentes*“ (l. c. I, ch. 6). — Nach DIDEROT ist die Materie ewig, in sich selber bestehend, sie hat (in ihren Atomen) Empfindung (Pensées sur l'interprét. de la nat. 175; Sur la matière et sur le mouvement, 1770). Nach D'ALEMBERT ist das Wesen der Materie unbekannt (Mél. T. V). ROUSSEAU nennt Materie alles, was außer uns wahrgenommen wird und was auf unsere Sinne wirkt (Emil IV). BONNET betont: „*Il n'existe point de matière en général; mais il existe une infinité de corps particuliers, dans lesquels nous remarquons des déterminations communes et des déterminations propres. Nous déduisons de celles-là, par la réflexion, la notion des attributs essentiels des corps, et nous donnons à la collection de ces attributs le nom de matière*“ (Ess. analyt., préf. p. XXVI f.).

Phänomenalistisch und dynamisch ist der Begriff der Materie bei KANT. Da alle Qualitäten (s. d.) sowie Ausdehnung und Bewegung subjectiver Natur, da ferner die Kategorien (s. d.) des Denkens apriorisch-subjectiv sind, insbesondere auch der Begriff der Substanz (s. d.), so ist die Materie kein Ding an sich (s. d.), sondern die Erscheinung eines solchen ganz in der Form unserer Anschauung und unseres Denkens, als solche aber, empirisch, objectiv real. Sie hat eine Wirklichkeit, „*die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird*“ (Krit. d. r. Vern. S. 314). Die Materie der Erscheinung (das Physische) bedeutet ein Etwas, das im Raume und in der Zeit angetroffen wird und der Empfindung correspondiert (l. c. S. 555). Die Materie ist die Resultierende von Anziehungs- und Abstoßungskräften. Die Abstraction von der Erfahrung der Undurchdringlichkeit (s. d.) bringt in uns den Begriff der Materie hervor (Träume ein. Geistersch. I. T., 1. Hptst.). Die Materie hat „*eine Kraft der Zurückstoßung*“ (ib.). Materie ist „*das Bewegliche im Raume*“, „*das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt*“, d. h. allem Beweglichen widersteht (Met. Anf. d. Naturw. S. 1, 31), und zwar durch eine „*besondere bewegende Kraft*“ (l. c. S. 33). „*Die Materie erfüllet ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden*“ (l. c. S. 36). Alle Materie ist daher ursprünglich elastisch (l. c. S. 37). „*Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem anderen, was außer ihm im Raume existiert, beweglich ist*“ (l. c. S. 42; vgl. S. 106). Materie ist „*das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann*“ (l. c. S. 138). Es kann nur „*eine ursprüngliche Anziehung im Conflict mit der ursprünglichen Zurückstoßung einen bestimmten Grad der Erfüllung des Raumes, mithin Materie möglich machen*“ (l. c. S. 70). „*Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert*“ (l. c. S. 116; vgl. dazu die chemischen Versuche LAVOISIERS).

Bei der Mehrzahl der philosophischen Systematiker nach Kant herrscht ein dynamischer Materie-Begriff, der vielfach zugleich phänomenologisch ist, indem die Materie als objective oder subjective Erscheinung, auch als Product immaterieller Kräfte oder Tätigkeiten betrachtet wird.

Nach LICHTENBERG ist die Materie ein abstracter Begriff, dem empirisch nur Kräfte entsprechen. Phänomenal ist der Begriff der Materie nach BOUTERWEK (Lehrb. d. philos. Wiss. I, 154). A. WEISHAUPT betont: *„Keine Materie als solche wirkt; alle Wirkungen der Materie sind also Wirkungen der immateriellen Kräfte, aus welchen sie besteht"* (Üb. Material. u. Ideal.², S. 46). Alle Materie, alle Ausdehnung, alle Zusammensetzung ist Erscheinung (l. c. S. 183). Nach KRUG ist die Materie *„ein Tätiges oder Wirksames im Raume, so daß wir von ihr eben nichts weiter als diese Wirksamkeit erkennen". „Die Materie ist also als ein ursprünglich dynamisches Etwas zu denken"* (Handb. d. Philos. I, 331). Nach J. G. FICHTE ist die (nur als Product des *„Ich"*, s. d., existierende) Materie *„das, was im Raume ist und denselben ausfüllt"* (Syst. d. Sittenl. S. 162). SCHELLING erklärt: *„Aller Stoff ist bloßer Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengesetzter Tätigkeiten, die sich wechselseitig auf ein bloßes Substrat von Tätigkeiten reducieren"* (Syst. d. tr. Ideal. S. 101). *„Alle Materie ist innerlich eins, dem Wesen nach reine Identität"* (Naturphilos. I, 239). *„Materie ist . . . etwas, was, nach drei Dimensionen ausgedehnt, den Raum erfüllt"* (l. c. S. 246). Sie besteht nur *„durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstoßender Kräfte"* (l. c. S. 247), sie ist nichts *„als diese Kräfte im Conflict gedacht"* (l. c. S. 266). *„Materie und Körper also sind selbst nichts als Producte entgegengesetzter Kräfte, oder vielmehr selbst nichts anderes als diese Kräfte"* (l. c. S. 270). Die Materie ist das erste *„Etwassein"* des Welt-Subjects. Dies ist die nichtkörperliche Urmaterie, die Potenz der sinnlich wahrnehmbaren Materie (WW. I 10, 104). L. OKEN bestimmt: *„Materie ist nur die sichtbar gewordene, begrenzte Tätigkeit . . . Es gibt keine tote Materie, sie ist durch ihr Sein lebendig, durch das Absolute in ihr."* Urmaterie ist der (göttliche) Äther (Naturphilos. I, 42 ff.). Die Materie ist ewig, grenzenlos (l. c. S. 41). Nach J. E. v. BERGER ist die Materie eine Abstraction, ideale Principien sind das Wirksame in ihr (Zur philos. Naturerk. 1821). Ähnlich LAMMENAIS. STEFFENS erklärt: *„Das Absolute, insofern es die Indifferenz aller Dimensionen ist, ist die Materie." „Die Materie ist ewig und das Absolute der Natur selbst." „Der Raum ist von der Materie nicht verschieden, sondern ist die Materie selbst, insofern ihm die endliche Unendlichkeit der Zeit eingepflanzt ist"* (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 23). Nach SCHLEIERMACHER ist *„Materie" „nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewußtseins"* (Dial. S. 140). Nach H. RITTER gibt es keine Materie, der nicht ein inneres oder geistiges Dasein entspräche. *„Der Raum wird nicht erfüllt durch materielle Substanzen, Atome u. s. w., sondern durch Tätigkeiten oder Kräfte . . ., welche, von verschiedenen Subjecten ausgehend, sich in einem Raume sättigen und so die Undurchdringlichkeit der körperlichen Erscheinung bilden"* (Abr. d. philos. Log.², S. 45). Nach F. BAADER ist die Materie keine Substanz, sondern die Äußerlichkeit der nichtdenkenden Natur. Die Natur integriert beständig aus *„immateriellen differentialen Materiell-Wesen"* (Üb. d. Incompet. unserer dermal. Philos. S. 12 f., 31; vgl. Ferm. Cognit.). Jeder Körper besteht aus einem Kräfte-Ternar (Beitr. zur Elementarphysiol. 1796). Nach HEINROTH ist die Materie nur Kraft (Psychol. S. 264), sonst nichts (l. c. S. 264). Nach HILLEBRAND besteht das Materielle in *„ursprünglichen, einfach wirkenden Selbstkräften, gleichsam bloß in einem mechanischen Sich-setzen"* (Philos. d. Geist. I, 49 ff.). HEGEL bestimmt die Materie als *„Identität des Raumes und der Zeit, des unmittelbaren Außereinander und der*

Negativität oder der als für sich seienden Einzelheit" (Encykl. § 261), als „*das Reale an Raum und Zeit*", die „*erste Realität, das daseiende Für-sich-sein*", als „*positives Bestehen des Raumes*", als „*dauerndes Etwas*" in der Bewegung (Naturphilos.[2], S. 67). „*Die Materie ist die Form, in welcher das Außer-sich-sein der Natur zu ihrem ersten In-sich-sein kommt, dem abstracten Für-sich-sein, das ausschließend und damit eine Vielheit ist, welche ihre Einheit, als das für-sich-seiende Viele, in ein allgemeines Für-sich-sein zusammenfassend, in sich zugleich und noch außer sich hat — die Schwere*" (l. c. S. 41 f.). Eine selbständige Substanz ist die Materie nicht, ihr Wesen besteht in Bewegung. K. ROSENKRANZ bemerkt: „*Insofern . . . das Wesen, indem es sich als Existenz setzt, nach verschiedenen Seiten hin seinen Unterschied von andern Existenzen verschieden auszudrücken vermag, kann es gegen diesen möglichen Wechsel der Form als die Materie erscheinen, welche gestaltet wird und als passiver Stoff gegen die active Form sich verhält*" (Syst. d. Wiss. S. 67). Die Materie ist die Äußerlichkeit der Idee (l. c. S. 178). „*Alle concrete Materie ist . . . qualitativ und quantitativ sich unaufhörlich verändernd*" (l. c. S. 221). — BRANISS bestimmt die Materie als das Sein, „*welches die entgegengesetzten Kräfte als verschwindende Momente zum Inhalt, deren Bestimmungen aber, nämlich Repulsion und Attraction, als ruhendes Außereinander und indifferente Einheit zu seiner Form hat*" (Syst. d. Met. S. 324). Nach CHALYBAEUS ist die Materie das räumlich-zeitlich Unendliche (*ἄπειρον*), „*das reale Moment im Absoluten*", das objective Sein des Unendlichen, ein der Störungen passiv fähiges, aber nicht activ productives Wesen (Wissenschaftslehre S. 105 ff.). Vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. II, 25 ff. Vgl. ROSMINI, Teosofia, V, p. 449 ff.

SCHOPENHAUER betrachtet die Materie als Erscheinung, Objectivation (s. d.) des „*allgemeinen Willens zum Leben*". Ihr Sein ist „*Wirken*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). Aus der Vereinigung von Raum und Zeit entstehend, ist sie wie diese nur Vorstellung (l. c. § 7). Sie ist durch und durch Causalität, ist nur „*die objectiv aufgefaßte Verstandesform der Causalität selbst*", die „*objectivierte, d. h. nach außen projicierte Verstandesfunction der Causalität selbst, also das objectivierte hypostasierte Wirken überhaupt, ohne nähere Bestimmung seiner Art und Weise*". Die empirisch gegebene Materie manifestiert sich nur durch ihre Kräfte, jede Kraft inhäriert einer Materie; beide zusammen machen den empirisch realen Körper aus. Die Materie ist „*die bloße Sichtbarkeit des Willens, nicht aber dieser selbst: demnach gehört sie dem bloß Formellen unserer Vorstellung, nicht aber dem Ding an sich an. Demgemäß eben müssen wir sie als form- und eigenschaftslos, absolut träge und passiv denken; können sie jedoch nur in abstracto also denken: denn empirisch gegeben ist die bloße Materie, ohne Form und Qualität, nie. Wie es aber nur eine Materie gibt, die, unter den mannigfaltigsten Formen und Accidentien auftretend, doch dieselbe ist, so ist auch der Wille in allen Erscheinungen zuletzt einer und derselbe*" (Prolegom. II, § 75). Das, woraus alle Dinge werden und hervorgehen, muß als Materie erscheinen, „*d. h. als das Reale überhaupt, das Raum und Zeit Erfüllende, unter allem Wechsel der Qualitäten und Formen Beharrende, welches das gemeinsame Substrat aller Anschauungen, jedoch für sich allein nicht anschaubar ist*" (ib.). In der Anschauung kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper. Sie ist Bedingung, nicht Gegenstand der Erfahrung, wird nur gedacht als „*das durch die Formen unseres Intellects, in welchem die Welt als Vorstellung sich darstellt, notwendig herbeigeführte, bleibende*

Substrat aller vorübergehenden Erscheinungen". Sie ist „*dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Product der Functionen des Intellects ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen, sich Manifestierende der Wille ist*" (W. a. W. u. V. II. Bd. C. 24). Die einmal von uns gesetzte Materie „*können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen: insofern also ist sie mit unserm Erkenntnisvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt sein muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Teile unserer Erkenntnis angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der Tat der Anknüpfungspunkt des empirischen Teils unserer Erkenntnis an den reinen und apriorischen, mithin der eigentümliche Grundstein der Erfahrungswelt*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24). Aus den innern Eigenschaften der Materie geht alle bestimmte Wirkungsart der Körper hervor, und doch wird die Materie selbst nie wahrgenommen, sondern zu den Wirkungen hinzugedacht (ib.). Jedes Object ist als Ding an sich Wille, als Erscheinung Materie; auf dem Willen beruht alles Empirische der Materie. Die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens ist die Schwere. Was objectiv Materie ist, ist subjectiv Wille (ib.). Kraft und Stoff sind im Grunde eines. Für die physische Forschung ist die Materie der Ursprung der Dinge, die „*mater rerum*", aber sie ist selbst ein Mittelbares, Secundäres, was der Materialismus (s. d.) verkennt (ib.). Alle Materie ist „*nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande*" (l. c. I. Bd., § 4). Die Beharrlichkeit der Materie ist ein Reflex der Zeitlosigkeit des Subjectes: „*So erscheint die endlose Dauer der Materie als Spiegel der Ewigkeit (d. i. Zeitlosigkeit) des Subjects*" (Neue Paralipom. § 12).

HERBART betrachtet die ausgedehnte Materie als „*objectiven Schein*", als Erscheinung. „*Ebendieselbe Materie aber ist real, als eine Summe einfacher Wesen, und in diesen Wesen geschieht wirklich etwas, welches die Erscheinung einer räumlichen Existenz zur Folge hat.*" Den innern Zuständen der „*Realen*" (s. d.), den „*Selbsterhaltungen*", gehören „*gewisse Raumbestimmungen, als notwendige Auffassungsweisen für den Zuschauer*" zu, die „*eben weil sie nichts Reales sind, sich nach jenen innern Zuständen richten müssen*", so daß „*ein Schein von Attraction und Repulsion*" entspringt, deren Gleichgewicht den Dichtigkeitsgrad u. s. w. der Materie bestimmt (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 110 f.). „*Die Cohäsion und Dichtigkeit jeder Materie hängt ab von einem Gleichgewichte zwischen Attraction und Repulsion, welches beides nicht von gewissen räumlichen Kräften der einfachen Wesen, sondern von der formalen Notwendigkeit herrührt, daß der äußere Zustand, d. i. die räumliche Lage, dem innern Zustande, d. h. den Selbsterhaltungen der Wesen, völlig entspreche*" (Psychol. als Wissensch. II, § 153). Die Materie entsteht durch partielle Durchdringung der „*Realen*". Je nach der Art und Stärke des Gegensatzes entsteht die feste oder starre Materie, der Wärmestoff (Caloricum), das Electricum, der Äther. Die Materie ist „*kein Continuum, sondern ursprünglich eine starre Masse*" (All. Met. II, § 246 ff., 253 ff., 269 ff., 274; Lehrb. zur Psychol.[3], S. 111). Die

Materie besteht aus unräumlichen Elementen, aus Monaden (Encykl. d. Philos. S. 221; vgl Lehrb. zur Einl.[5], S. 178 ff., 314 ff.). Eine innere Bildsamkeit kommt ihr zu. Als Erscheinung von immateriellen realen Wesen betrachten die Materie die Herbartianer VOLKMANN, R. ZIMMERMANN (Anthropos.), O. FLÜGEL u. a. — RENAN erklärt: *„Alles geht von der Materie aus, aber die Idee ist es, die alles belebt."* *„Nichts besteht ohne Materie, aber die Materie ist nur die Bedingung des Seins, nicht die Ursache"* (Philos. Dial. u. Fragm. p. 41 f.). Nach TRENDELENBURG versteht das Denken die Materie nur durch die Bewegung als deren Wesen. W. WEBER hat den Begriff einer *„Masse, an welcher die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung gar nicht notwendig haftet"* (bei FECHNER, Atomenl.[2], S. 88 f.). Nach LOTZE ist die Materie *„ein System unausgedehnter Wesen . . ., die durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen und, indem sie der Verschiebung untereinander wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten, jene Erscheinungen der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung hervorbringen"* (Mikrok. I[2], 403). *„Es bleibt . . . bloß die eine Ansicht übrig, die einfachen Wesen oder die Atome der Physik als unausgedehnte Mittelpunkte von Kräften, d. h. von aus- und eingehenden Wirkungen, jede stetige Materie aber als eine bloße Erscheinung anzusehen, die aus einer Vielheit wechselwirkender discreter Atome besteht"* (Gr. d. Met.[2], S. 79). Die träge Materie ist kein Wahrnehmungsgegenstand, sondern eine Hypothese (Med. Psychol. S. 58 ff.). Die Eigenschaften der Materie sind nur *„Formen des äußerlichen Verhaltens mehrerer Subjecte gegeneinander"* (l. c. S. 63). ULRICI faßt alle Materie als *„Kraftäußerung"* auf, als Erscheinung der *„einfachen Central- und Widerstandskräfte"* eines Dinges, nicht als totes Substrat (Leib u. Seele S. 30 ff.). Der Stoff ist nur die Erscheinung der Kraft, ist an sich Kraft, Widerstandskraft (Gott u. d. Nat. S. 456 ff., 19). Ähnlich K. SNELL (Streitfr. d. Mat. S. 327). Nach M. CARRIERE ist die Materie *„das Phänomen, die Erscheinung des Zusammentreffens der Kraft in uns mit Kräften außer uns; die Kräfte in ihrer Wechselbeziehung bringen den Stoff hervor"* (Sittl. Weltordn. S. 32). Die Materie ist Widerstandskraft (l. c. S. 33). Nach J. H. FICHTE ist die ausgedehnte Materie nur ein *„Phänomen . . . auf dem Augenpunkte unseres Bewußtseins"*, Erscheinung, Bild eines Realen (Psychol. I, 34 f.). E. v. HARTMANN bestimmt die Materie (die vom sinnlichen *„Stoff"* zu unterscheiden ist) als *„System von Atomkräften"*, *„Dynamidensystem"* (wie REDTENBACHER), *„System von Atomkräften mit gewissem Gleichgewichtszustande"* (Philos. d. Unbew.[3], S. 474, 484), objective Erscheinung unbewußter Willenskräfte (s. d.). Der Begriff der Materie ist nicht zu eliminieren (Weltansch. d. mod. Phys. S. 206 ff.; ähnlich A. DREWS, Das Ich S. 261 ff.). Nach R. HAMERLING ist die Materie, genau besehen, ein Immaterielles (Atomist. d. Will. II, 47). *„Materie ist in alle Ewigkeit nichts anderes als die Combination sinnfälliger Wirkungen immaterieller Kräfte"* (l. c. S. 49), nur *„Folgeerscheinung von Kraft"*, nicht Ursache und Träger derselben (l. c. S. 50 f.; ähnlich NIETZSCHE, s. Mechanisch). Nach G. SPICKER ist die Materie *„nichts anderes als die mittelst der Empfindung vorgestellte Kraft"* (K. H. u. B. S. 195). Dynamisch bestimmen die Materie auch VACHEROT (La science et la conscience 1865), CH. LEVÊQUE (La science et l'invisible 1865), BOUILLIER (Le princ. vitale[2], 1874), P. JANET, WALLACE, ZÖLLNER, A. WIESNER. Nach HELLENBACH ist die Materie nur eine Zusammensetzung individueller Kraftwesen (Der Individual. S. 188). Ein System von Kräften ist sie nach DU PREL (Mon. Seelenl. S. 301).

O. CASPARI führt die Materie auf Kraft zurück (Zusammenh. d. Dinge S. 5). Nach F. ERHARDT liegt die Realität der Materie in der Kraft (Wechselwirk. zw. Leib u. Seele S. 101 ff.). — Nach RENOUVIER ist die Materie die Erscheinung von Monaden (s. d.). FECHNER betrachtet das Materielle als die Erscheinung desselben, was an sich geistig ist (Zend-Av. II, 164). Geistigem und Materiellem liegt ein Wesen zugrunde (l. c. II, 149). Die Materie ist für den naiven Verstand das *„Handgreifliche"*, für den Physiker die *„allgemeinste Unterlage der Naturerscheinungen"* (Physikal. u. philos. Atom.², S. 105 f.). Nach H. SPENCER ist die Vorstellung der Materie *„nur das Symbol irgend einer Form jener Macht . . ., die uns absolut und für immer unbekannt bleibt"* (Psychol. I, § 63; First. princ. § 16). *„Die Darstellung aller objectiven Tätigkeiten in Ausdrücken der Bewegung ist nur eine Darstellung und nicht eine Erkenntnis derselben"* (Psychol. I, § 63, S. 166). Die Vorstellung der Materie beruht auf der Wahrnehmung des Widerstandes. *„It follows, that forces are standing in certain relations from the whole content of our idea of matter"* (First princ. I, § 3). LEWES erklärt: *„Matter is the felt viewed in its statical aspect"* (Probl. II, 262). *„Force"* ist *„activity of the felt"*. *„Matter is the symbol of all the known properties"* (l. c. p. 264). RIEHL bestimmt die Materie als die (phänomenale) *„Substanz im Raume"*, *„die von den räumlichen Empfindungen des Drucks und des Widerstandes abgeleitete Vorstellung des Realen, als Substrat der objectiven Teilvorstellung"* (Philos. Kritic. II 1, 274 f.). Nach R. WAHLE ist die Materie eine bloße subjective Wirkung, eine Vorstellung; ihr entspricht eine unbekannte Ursache (Kurze Erkl. S. 172). Sie ist kein Agens, ist ohne Kräftigkeit (Das Ganze d. Philos. S. 107 ff.). Nach MAINLÄNDER ist die Materie *„die apriorische gemeinsame Form für alle Sinneseindrücke"* (Philos. d. Erlös. S. 7).

FROHSCHAMMER setzt das Wesen der Materie in die Räumlichkeit (Die Phantas. S. 230), CZOLBE in die Ausdehnung (s. d.). Nach E. DÜHRING ist die Materie der *„Träger alles Wirklichen"* (Log. S. 201), das *„Weltmedium"* als *„Inbegriff aller Regungen und Kräfte"*, *„ein großer Gesamtkörper, der unter sich relativ getrennte Gruppen befaßt"* (ib.). Nach Lord KELVIN ist die Materie eine durch Wirbelbewegung entstehende Differenzierung des Äthers, sie besteht aus Wirbelatomen *(„vortex atoms")*. — MOLESCHOTT betont: *„Kein Stoff ohne Kraft. Aber auch keine Kraft ohne Stoff"* (Kreisl. d. Leb.⁴, S. 394). So auch L. BÜCHNER (Kr. u. St. S. 2). Nach DU BOIS-REYMOND sind Kraft und Materie nur Abstractionen der Dinge ohne isolierten Bestand (Unters. üb. d. tier. Elektric. I, S. XLI). Das Wesen der Materie ist unerkennbar (l. c. I, 105 ff.). — ÜBERWEG erklärt: *„Materie und Kraft — bezeichnen die zweifache Auffassung einer untrennbaren Einheit, einesteils durch die Sinneswahrnehmung, andererseits nach der Analogie der inneren Wahrnehmung von unserer eigenen Willenskraft"* (Log. S. 84). Nach Überweg sind Materie und Kraft *„nur zwei verschiedene Weisen der Auffassung des nämlichen Seins"*. *„Materie ist sinnlich angeschaute Kraft."* *„Kraft ist die nach der Analogie der innern Wahrnehmung, insbesondere der Wahrnehmung von unserem Wollen, vorgestellte Realität der erscheinenden Materie"* (Welt- und Lebensansch. S. 52 f.). Nach HAGEMANN sind Kraft und Stoff nicht zu trennen. *„Betrachten wir nämlich die Körper in ihrem wirkungslosen Dasein als das Raumerfüllende, Beharrliche, was aus sich nicht zur Bewegung oder zur Ruhe kommt, so nennen wir dieses Stoff oder Materie. Dasjenige hingegen, was den verschiedenen Eigenschaften*

und Wirkungsweisen der Körper zugrunde liegt, nennen wir die K r ä f t e *derselben*" (Met.[2], S. 65).

ROBINET, GOETHE, L. NOIRÉ, L. GEIGER, E. HÄCKEL, BÖLSCHE, CLIFFORD, ROMANES u. a. (s. Hylozoismus) schreiben der Materie Leben, Trieb, Empfindung zu.

Nach WUNDT ist der Begriff der Materie der Niederschlag der begrifflichen Verarbeitung der äußern Erfahrung, für die allein er Gültigkeit hat; sie ist ein Hülfsbegriff zur Erledigung der naturwissenschaftlichen Aufgaben, der aus dem „*Bedürfnis der Causalerklärung stammt. Hypothetisch ist dieser Begriff insofern, als verschiedene Voraussetzungen über die Eigenschaften der Materie denkbar sind, welche Postulate der Anschauung sind.*" Die Materie wird gedacht als „*das Substrat der in den äußeren Anschauungen gegebenen Erscheinungen*", als „*Sitz der Kräfte oder der Energien*", als System der Ausgangs- und Angriffspunkte der Kräfte. Die Materie ist die Form, unter der unser Denken die ihm gegebenen Objecte appercipiert, begreift (Log. I[2], 537 ff., 548 ff., 626 ff.; II[2], 1, 327 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 284 ff., 438, 461 ff.; Philos. Stud. II, 187, X, 11 ff., XIII, 80). „*Die Materie ist ein Begriff und keine Anschauung. Die letztere hat es nur mit zusammengesetzten Körpern zu tun. Die Erscheinungen, welche an diesen sich darbieten, nötigen uns erst, jenen hypothetischen Begriff zu bilden, der den Zusammenhang der Erscheinungen deutlich machen soll*" (Ess.[2], S. 36). In den ursprünglichen Bedingungen der Naturerkenntnis liegt die Aufgabe, die Natur als ein System beharrender Substanzelemente zu begreifen, die nur äußere Causalitätsverhältnisse zueinander darbieten (Syst. d. Philos.[2], S. 275). Daher ist die Materie nicht zu eliminieren (ib.). An sich jedoch gibt es keine Materie als Wesen, sondern Tätigkeit, Willen (s. d.). Der Satz von der Constanz der Materie ist ursprünglich eine Denkforderung, alle Veränderung in das Princip der Causalität aufzunehmen. „*Die materielle Substanz bleibt beharrlich, weil ihre Causalität als ein bloßes Princip* ä u ß e r e r *Veränderungen angenommen ist. Diese äußeren Veränderungen bestehen in räumlichen Lageänderungen, also in einem bloßen Wechsel der äußeren Relationen der Substanzelemente, wobei die Elemente selbst constant bleiben*." Auf die äußeren Relationen der Dinge muß sich die Naturwissenschaft beschränken (Syst. d. Philos.[2], S. 260 ff.; Philos. Stud. II, 182, 187 f.). UPHUES führt die Materie auf Undurchdringlichkeit zurück (Psychol. d. Erk. I, 85). Nach THOMSON und TAIT ist die Materie „*that which can be perceived by the senses*", „*that which can be acted upon by, or can exert force*" (Natural Philos. 161). KROMAN erklärt: „*Die Materie kann nicht aus nichts entstehen oder sich in nichts verwandeln. Dagegen ist die Behauptung von dem constanten Quantum der Materie in der Welt mit Unrecht als notwendiges Princip aufgestellt*" (Unsere Naturerk. S. 289 ff., 296).

Der erkenntnistheoretische I d e a l i s m u s (s. d.) erblickt in der Materie nur einen für die Interpretation der Erfahrungen notwendigen Begriff oder eine Vorstellung. So SCHUBERT-SOLDERN, dem die Materie „*ein räumliches Zusammen sinnlicher Qualitäten*" ist, deren Grundlage der „*qualitativ bestimmte, also anschauliche, concrete Raum*" ist (Gr. e. Erk. S. 59, 63). SCHUPPE definiert die Materie als einen „*mit Sinnesqualitäten erfüllten Raum*" (Log. S. 83). Ähnlich v. LECLAIR, M. KAUFFMANN (vgl. Immanenzphilosophie). COLLYNS-SIMON betont, „*that there is no material substance in the Universe*" (Universal Immaterial. p. 198 ff.). Eine vom Erkennenden unabhängige Materie gibt es nicht nach J. F. FERRIER, GREEN, BRADLEY u. a. Nach H. COHEN ist die

Materie die *„objectivierte Empfindung“*, *„diejenige Gruppe von Erscheinungen des Bewußtseins, an welcher wir die andere Gruppe derselben, die psychischen, studieren müssen“* (Princ. der Infin. S. 153). *„Materielle Teilchen sind zunächst geometrische Punkte, an welchen dynamische Beziehungen verrechnet werden, und welche, sofern solche dynamischen Beziehungen der Rechnung gemäß unter ihnen obwalten, zu materiellen Punkten und Teilchen werden“* (l. c. S. 134). Stoffliche Massenpunkte sind nicht anzunehmen (l. c. S. 135). Nach ZIEHEN ist die Materie nur eine allgemeine Hypothese, sie ist nicht Erlebnis, sondern zu den Empfindungen und Vorstellungen hinzugedacht als Ursache, als Inbegriff von Kraftcentren (Leitfad. d. physiol. Psychol.[4], S. 25). Nach MÜNSTERBERG ist die Materie nicht in den wirklichen Dingen, sondern nur in den physikalischen Objecten, den Producten einer Abstraction, wirksam (Grdz. d. Psychol. I, 390). Sie ist ein *„Abschlußbegriff für die Ausarbeitung der Objecte“* (l. c. S. 391). Nach CLIFFORD ist die Materie *„ein Gedankenbild, in dem Seelenstoff (‚mind-stuff‘, s. d.) das vorgestellte Ding ist“*, ein Bild des Wirklichen im Geiste (V. d. Nat. d. Dinge an sich S. 47). Nach E. MACH ist die Materie nur *„ein Gedankensymbol für Empfindungen“* (Populärwiss. Vorles. S. 230), *„ein gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang der Elemente“*, wobei das *„Verbindungsgesetz“* das Beständige ist (Analys. d. Empfind. S. 222 f.). *„Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts außer dem Zusammenhang der Farben, Töne u. s. w., außer den sogenannten Merkmalen“* (Analys. d. Empfind.[4], S. 5). Die Annahme eines Stoffes als absoluten Trägers der Kraft ist eine Illusion. So auch nach OSTWALD, der den Begriff der Materie ganz eliminieren und durch den der Energie (s. d.) ersetzen will (Überwind. d. wissensch. Material.). Materie ist nichts als *„eine räumlich zusammengesetzte Gruppe verschiedener Energien“* (l. c. S. 28), ein *„räumlich zusammengeordneter Complex gewisser Energien“* (Vorl. üb. Naturphilos.[2], S. 245). *„Dadurch . . ., daß eine Anzahl von Eigenschaften, wie Masse, Gewicht, Volum, Gestalt und Farbe, dauernd örtlich beisammen bleibt und sich zum Teil gar nicht (wenigstens nicht meßbar), zum Teil nur in geringem Maße mit der Zeit und den äußeren Umständen ändert, ist der Begriff eines von aller Zeit und allen Umständen unabhängigen Trägers entstanden, an dem diese Eigenschaften haften“* (Energet. S. 5). Ähnlich lehrt TAIT (Properties of Matter 1886; vgl. auch die Arbeiten STALLOS). H. CORNELIUS betont: *„Von einem Gegensatze zwischen der Welt der Erscheinungen und einer unabhängig von diesen Erscheinungen bestehenden materiellen Welt im Sinne eines Gegensatzes ‚bloßer Erscheinung‘ und ‚wahren Seins‘ ist hier nicht mehr die Rede: die materielle Welt ist ihrer empirischen Bedeutung nach nur ein abgekürzter Ausdruck für die gesetzmäßigen Zusammenhänge der Erscheinungen.“* Die *„Massen“* und *„Kräfte“* sind nichts als solche Zusammenhänge; *„der Wert dieser Begriffe beruht nur darin, daß durch ihre Einführung die Beschreibung unserer Erfahrungen eine Vereinfachung erfährt“* (Einleit. in d. Philos. S. 327). — Gegen die *„reine Energetik“* sind WUNDT, E. v. HARTMANN u. a. RIEHL bemerkt: *„In den Capacitäten . . . steckt der empirische Begriff der Materie, und statt diesen Begriff wirklich eliminieren zu können, hat die Energetik ihn nur anders benannt. Mag die Materie immerhin ein Abstractum sein, darum ist sie noch kein bloßes Gedankending; sie ist überhaupt kein Ding, sondern die Vorstellungsart von Dingen durch die äußeren Sinne.“* In jedem physikalischen Erscheinungsgebiete treffen wir auf besondere Größen, die wir uns naturgemäß nur unter dem Bilde der Materie vorstellen können. *„Wir werden die Materie*

nicht los, wie wir den Raum nicht los werden" (Zur Einf. in d. Philos. S. 148 f.). Vgl. J. C. S. SCHILLER, Riddles of the Sphinx[2], 1894; KRAMÁR, Das Problem d. Materie; SIGWART, Log. II[2], 244 ff., 705; MAXWELL, Matter and Motion, dtsch. 1875; BAEUMKER, Problem d. Materie; CHEVREUIL, Résumé d'une histoire de la matière 1878. Vgl. Körper, Object, Substanz, Kraft, Unendlichkeit, Atom, Element, Materiell.

Materiell (ὑλικός, materialis): stofflich, körperlich, von der Natur der Materie (s. d.). Materialität: Stofflichkeit, Körperlichkeit (vgl. THOMAS, Sum. th. I, 14, 1c). Nach GOCLEN ist „*materiale*" das „*constans ex materia*", „*quod materiae analogum est*" (Lex. philos. p. 670). Nach FRIES ist (wie nach KANT) materiell, „*was zum Mannigfaltigen gehört*" (Syst. d. Log. S. 99). SCHOPENHAUER bestimmt das Materielle als „*das Wirkende überhaupt*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24). Nach FECHNER ist das Materielle, „*was anderem als sich selbst erscheint*" (Zend. II, 164). E. v. HARTMANN nennt materiell „*eine solche Anordnung bestimmter Kraftäußerungen, durch welche die subjectiv ideale Erscheinung einer stofflichen Raumerfüllung im Bewußtsein eines wahrnehmenden Beobachters hervorgerufen wird*" (Mod. Psychol. S. 366). Vgl. Physisch.

Materielle Ideen s. Ideen.

Materiieren: Materie setzen, materiell werden. Von den Kräften ist nach E. v. HARTMANN ein Teil „*materiierend*".

Mathema (μάθημα, z. B. μέγιστον μάθημα: PLATO, Rep. VI, 505 A squ.) ist nach KANT ein apodiktischer Satz, und zwar ein „*direct synthetischer Satz*" durch „*Construction der Begriffe*", während ein Dogma (s. d.) ein solcher Satz „*aus Begriffen*" ist (Krit. d. r. Vern. S. 563 f.).

Mathematik (μαθηματική, Wissenschaft): Wissenschaft von den Größen, Quantitäten (s. d.). Sie ist eine Anwendung der logischen Denktätigkeit und der logischen Gesetze auf allgemeinste Inhalte des Denkens, eine höchst abstracte Wissenschaft. In den logischen Functionen und Gesetzen sowie in der Eigenart der Anschauungsformen, besonders des Raumes (s. d.), liegt die Quelle der Sicherheit und Evidenz der mathematischen Axiome (s. d.) und Sätze. Da die mathematischen Operationen consequente Anwendungen der Denkfunctionen, die in aller Erfahrung die gleichen bleiben müssen, auf die Inhalte der Erfahrung sind, so gelten die mathematischen Principien für alle mögliche Erfahrung und alle Erfahrungsobjecte, auf die sie sich überhaupt beziehen, im vorhinein, a priori, mit Notwendigkeit.

Der Rationalismus (s. d.) wertet oft das mathematisch-demonstrative Verfahren so hoch, daß er es auf die Philosophie (Metaphysik) zu übertragen sucht. Dem Empirismus wiederum gilt die Mathematik als formales Hülfsmittel zur Erforschung der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit. Während der Apriorismus (s. d.) die Axiome der Mathematik als a priori in den Anschauungsformen gegründet betrachtet, will sie der Empirismus aus Erfahrung und Induction (s. d.) ableiten.

Die Pythagoreer werten die mathematischen Principien (Zahlen, s. d.) als Seinsprincipien. Nach PLATO stehen die mathematischen Dinge in der Mitte zwischen den immer werdenden, nie seienden Sinnendingen und den ewig seienden Ideen. Die Mathematik leitet zur Philosophie, zur Dialektik (s. d.) an (vgl. Rep. 525 D, 527 A; Phileb. 56, 57, 58 A). Unter allen Wissenschaften (außer der Dialektik) hat die Mathematik die größte Exactheit und Gewißheit.

Gegen die Trennung des Mathematischen vom Sinnlichen polemisiert **Aristoteles** (Met. II, 2, 998a 7 squ., XII 2, 1076b 11 squ.).

Erkenntnistheoretische Bedeutung erhält die Mathematik wieder durch die Forschungen eines **Kopernikus**, **Kepler**, **Galilei**. Das Urbild aller Exactheit und Sicherheit des Erkennens, der Klarheit und Deutlichkeit, erblickt in der reinen Mathematik **Descartes** (Medit. V). Das mathematische Erkennen enthält etwas Überempirisches (Rép. aux cinq obj., Oeuvr. publ. par Cousin II, p. 290). So auch nach **Leibniz** (Nouv. Ess. I, ch. 1; IV, ch. 17; Math. WW. VII, 17 ff.). — **Spinoza** stellt sein philosophisches System geradezu *„more geometrico"* dar; *„rationes, Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae"* schon bei **Descartes** (Append. zu den Medit.). Das mathematisch-beweisende Verfahren schätzt auch **Tschirnhausen**, und auch **Chr. Wolf** wendet es philosophisch an. — **Rüdiger** betont hingegen den Unterschied von mathematischer und philosophischer Demonstration; jene geht vom Möglichen, diese vom Realen aus. Nach **Berkeley** ist die Mathematik keineswegs frei von Irrtümern (Princ. CXVIII). **Hume** betrachtet die Mathematik als eine demonstrativ-apriorische, analytische, deductive Wissenschaft (s. Demonstration). Nach **Mendelssohn** gründet die Mathematik ihre Gewißheit auf das allgemeine Axiom, daß nichts zugleich sein und nicht sein könne (Abh. üb. d. Evid. S. 13), auf den Satz des Widerspruchs (ib.). In der Mathematik überhaupt werden unsere Begriffe von der Größe, in der Geometrie die Begriffe von der Ausdehnung entwickelt und auseinandergesetzt (l. c. S. 13 f.). Die Mathematik ist eine analytische Wissenschaft (l. c. S. 14). Die Gewißheit der geometrischen Wahrheiten stützt sich nur *„auf die unveränderliche Identität eines eingewickelten Begriffs mit den abgeleiteten entwickelten Begriffen"* (l. c. S. 35 f.). Aber das gilt nur von der *„reinen theoretischen Mathematik"*. *„Sobald wir von einer geometrischen Wahrheit in der Ausübung Gebrauch machen . . ., so muß ein Erfahrungssatz zum Grunde gelegt werden, welcher aussagt, daß diese oder jene Figur, Zahl u. s. w. wirklich vorhanden sei"* (l. c. S. 36).

Kant erklärt in der Schrift *„De mundi sens. et intellig. forma . . ."* die reine Mathematik als das Muster der höchsten Gewißheit; indem sie die Form der sinnlichen Erkenntnis behandelt, ist sie das Organon jeder sinnlichen und deutlichen Erkenntnis (l. c. sct. II, § 12). In der *„Krit. d. rein. Vern."* betont er das Gleiche, lehrt die apriorische (s. d.) Grundlage der mathematischen Axiome (s. d.) und die synthetische (s. d.) Natur der mathematischen Grundsätze. Reine Mathematik ist nur möglich, weil es apriorische, notwendige Bedingungen aller Erfahrung, Raum und Zeit (s. d.) gibt. Auf die Metaphysik kann die *„mathematische Methode"* nicht angewandt werden. **Novalis** sieht im Mathematischen den realisierten Verstand. Nach **J. J. Wagner** sind alle Verhältnisse mathematische Verhältnisse. Die Mathematik ist das eigentliche Organ der Erkenntnis (Mathemat. Philos. 1811). — **Schopenhauer** verlangt (im Gegensatze zur begrifflich-deductiven **Euklid**schen Mathematik) *„die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche"*. Bei Euklid erfährt man nicht, warum das Demonstrierte so und nicht anders ist. Die mathematische Erklärung und Gewißheit fußt auf dem Satz vom Grunde (s. d.) (Welt a. W. u. V. I. Bd., § 15; II. Bd., C. 13). **J. St. Mill** betont die inductive Grundlage der Mathematik (s. Axiom). **R. Shute** hält die mathe-

matischen Gesetze für bloß relativ, für menschlich bedingt (Discourse on truth p. 264 f., 289).

Nach O. CASPARI entwickelt die Mathematik, die sich zum Principe der Philosophie erhebt, „*eine Metaphysik schlimmster Art*“ (Grund- und Lebensfrag. S. 38). „*Reine Ebene*“, „*reiner Raum*“ u. s. w. sind metaphysische Voraussetzungen der Mathematik (l. c. S. 39). Die sogen. reine Mathematik ist in Wahrheit eine „*streng analytische, somit auch ihrem begrifflichen Wesen nach eine rein metaphysische Wissenschaft*“. Sie „*vollführt alle ihre Constructionen nur auf Grundlage einer Abstraction, welche erlaubt, alle ihre Sätze und Folgerungen mit Hülfe des Satzes vom Widerspruch zu beweisen*“ (l. c. S. 40). Nach WUNDT hat die Mathematik die Aufgabe, „*die denkbaren Gebilde der reinen Anschauung, sowie die auf Grund der reinen Anschauung vollziehbaren formalen Begriffsconstructionen in Bezug auf alle ihre Eigenschaften und wechselseitigen Relationen einer erschöpfenden Untersuchung zu unterwerfen*“. Sie ist eine rein logische Wissenschaft (Log. II[2] 1, S. 88 ff.). Die mathematischen Axiome sind durch Induction entstanden (l. c. S. 114 ff.). Nach F. SCHULTZE hat die Mathematik apriorische Fundamente (Philos. d. Naturwiss. II, 118 ff.). „*Die reinen, mathematischen Anschauungen der geometrischen Gebilde und ebenso die reinen und abstracten Anschauungen der Zahlen ent- und bestehen aus dem Empfindungsmaterial des Gemeingefühls; aus ihm construiert der causal verknüpfende Geist seine mathematisch reinen Formgebilde oder Anschauungen*“ (l. c. II, 320). Nach H. COHEN muß auf Mathematik alles reduciert werden können, was irgend als Naturwirklichkeit soll behauptet werden können, wenngleich nicht alle Eigentümlichkeiten der letzteren ohne Rest in Mathematik aufgehen (Princ. d. Infin. S. 143). Der Begriff des Infinitesimalen ist der Träger der mathematischen Naturerkenntnis (s. Unendlich). Nach G. HEYMAN sind die arithmetischen Sätze analytisch (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 115 ff., 125 f.). Nach VACHEROT ist die Mathematik „*la science des rapports abstraits ou extérieurs des choses, telles que l'imagination nous les représente*“ (Mét. III, p. 211). Nach KROMAN ist in der Mathematik die Anschauung das producierende, der Satz der Identität das controllierende Princip (Unsere Naturerk. S. 151 ff.). Die Mathematik ist eine apriorische Wissenschaft wie die Logik, d. h. ein „*System von allgemeingültigen und allgemeinen Gewißheiten und Genauigkeiten*“, eine Ideal- oder Formwissenschaft wie die Logik (l. c. S. 139, 143). M. PALÁGYI nennt die Mathematik die „*Wissenschaft von der neutralen Besinnung*“, weil in den mathematischen Urteilen kein Unterschied zwischen dem Subjecte und dem Prädicate gemacht wird und das Identitätsprincip die Gestalt des Principes der Gleichheit annimmt (Die Log. auf d. Scheidewege S. 270 ff.). Da die Mathematik die Objecte völlig durch Symbole zu ersetzen vermag, ist sie die symbolische Wissenschaft par excellence. „*Trotz ihrer großen Selbstherrlichkeit darf sie jedoch den lebendigen Contact einerseits mit der Physik, anderseits mit der Logik (Metaphysik) nicht aufgeben . . . Sie ist ihrem ganzen Wesen nach die haarscharfe Grenze zwischen Physik und Metaphysik*“ (l. c. S. 273 f.). Sie ist gewissermaßen das Surrogat der absoluten (der Zeit nicht bedürftigen) Erkenntnis (l. c. S. 274), indem sie von allen Attributen des Vergänglichen absieht (l. c. S. 275). Vgl. F. BACON, De dignit. III, 6; E. WEIGEL, Philos. mathem. 1693; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 120 f.; J. DUHAMEL, Des méthodes dans les sciences de raisonnement 1866/72; EHRENFELS, Zur Philos. d. Mathem.,

Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 15. Bd., S. 285 ff.; G. F. Lipps, Philos. Stud. IX—XII; Husserl, Log. d. Mathem.; Cantor, Vorlesung. üb. d. Gesch. d. Mathem. 1894/1900; Baumann, Lehren von Raum, Zeit und Mathem.; Sigwart, Log. II², 41 ff. Vgl. Metamathematik, Zahl, Raum, Psychophysik, Axiome, Realismus, Nominalismus, Unendlichkeit.

Mathematisch Erhabene s. Erhaben.

Mathematische Gewißheit: Bestimmtheit, Notwendigkeit der mathematischen Sätze. Vgl. A priori.

Mathematische Logik s. Logik.

Mathematische Psychologie s. Psychophysik.

Mathesis: Wissenschaft (s. d.).

Maximation of happiness s. Utilitarismus.

Maxime *(„maxima, sc. propositio sive regula"):* höchster Grundsatz des Handelns, höchstes Willensprincip, allgemeine Lebensregel, vom Subject des Handelns, vom Ich selbst gesetzt oder anerkannt, praktisches Princip.

Der Ausdruck „*Maxime*" hat seine Quelle in des Boëthius *„maximae et principales propositiones" („quarum nulla probatio est"),* woraus das Substantivum „*maxima*" hervorgeht, das erst logische Bedeutung besitzt („*Locorum alius dicitur locus maxima*", Albert von Sachsen), und erst im Französischen *(„les maximes")* ethisch-praktischen Sinn gewinnt (vgl. Prantl, G. d. L. IV, 19; 78). Die logische Bedeutung noch bei d'Argens: „*Propositions évidentes et générales, telles que sont celles qu'on appelle* ***maximes*** *ou* ***axiomes*** *... On appelle ces premiers principes des maximes ou des axiomes, parceque ce sont des propositions, dont il suffit de concevoir le sens, pour être convaincu de leur certitude*" (Philos. du Bons-Sens I, p. 244 f.). In der praktischen Bedeutung schon bei La Rochefoucauld (Réflexions ou sentences et maximes morales 1665). Nach Kant ist Maxime „*das subjective Princip des Wollens*", das „*subjective Princip zu handeln*" (WW. IV, 248, 269), „*das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht*" (WW. VII, 28). „*Ich nenne alle subjectiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objects, hergenommen sind,* ***Maximen*** *der Vernunft*" (Krit. d. r. Vern. S. 518). Nach Fries sind logische Maximen „*Regeln der Verfahrungsart im Suchen*" (Syst. d. Log. S. 439). Waitz erklärt: „*Principien sind Grundurteile, die wir als Normen unseres Denkens, Maximen Grundurteile, die wir als Regeln unseres Handelns anerkennen*" (Lehrb. d. Psychol. S. 646). Strümpell unterscheidet Maxime und Grundsatz so, daß jene als das Modificierbare erscheint (Vorsch. S. 131). Nach G. A. Lindner ist eine Maxime (ein „*praktischer Grundsatz*") „*eine appercipierende Vorstellungsmasse für eine bestimmte Klasse von Wollen*", ein „*allgemeines Wollen*" (Lehrb. d. empir. Psychol.⁸, S. 224 f.). Kreibig versteht unter Maximen „*feste selbstgeschaffene Regeln eines Subjectes für die Art des Handelns bei Eintritt einer bestimmten Art von Wertfällen*" (Werttheor. S. 25).

Maya: ursprünglich Name einer Göttin, dann die Ursache der Illusion, durch welche das All-Eine als sinnlich-materielle Vielheit wahrgenommen wird, durch den Schleier der Sinne und der Imagination *(„Schleier der Maya"):* brahmanische, buddhistische Philosophie, Schopenhauer u. a.

Mechanik (μηχανική): Wissenschaft von der Bewegung (s. d.), zerfällt in Kinematik und Dynamik. Eine *„absolute"* Bewegung leugnen E. MACH, STREINTZ u. a., während z. B. HEYMANS eine solche annimmt, als den *„Anteil des Wirklichen, auf welches wir eine Bewegungserscheinung beziehen, an dieser Bewegungserscheinung"* (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 425). Unter Mechanik versteht er *„diejenige Wissenschaft, welche die Bedingungen der Begreiflichkeit gegebener Bewegungserscheinungen untersucht"* (l. c. S. 452). — Die mechanischen Axiome sind, nach NEWTON, das Gesetz der Trägheit (s. d.), das Gesetz der Proportion der Bewegung zur Kraft und das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. WUNDT stellt sechs physikalische Axiome auf (s. Dynamisch). — Biomechanisch nennt sich eine biologisch-psychologische Richtung (AVENARIUS u. a.), welche die Lebens- und Seelenfunctionen als Abhängige des physiologischen Systems betrachtet. Nach M. BENEDICT ist Biomechanik die *„Lehre von den Bau-Anordnungen, welche das Auftreten von Lebensvorgängen ermöglichen, und von der Art des Betriebes durch die in den Organen aufgehäuften Ladungen"* (Das biomechan. [neovitalist.] Denken in d. Medic. u. in d. Biol. 1903, S. 3). — Eine psychische Mechanik sucht HERBART durch seine Lehre von den *„Selbsterhaltungen"* (s. d.) und von dem Gleichgewichte und den Bewegungen der Vorstellungen (s. d.) in der Seele zu construieren. *„Mit der Berechnung des Gleichgewichts und der Bewegung der Vorstellungen beschäftigt sich die Statik und Mechanik des Geistes"* (Lehrb. zur Psychol.[2], S. 17; vgl. Hemmung, Reproduction, Statik). — Vgl. KANT, Met. Anf. d. Naturwiss.; SCHELLINGS und HEGELS Naturphilosophien; WUNDT, Log. II[2] 1; O. SCHMITZ-DUMONT, Naturphilos. 1895; E. DÜHRING, Krit. Gesch. d. allgem. Princip. d. Mechan.[2], 1877; E. MACH, Die Mechanik in ihrer Entwickl., 4. A. 1901; LANGE, Die geschichtl. Entwickl. d. Bewegungsbegriffes 1886. — Vgl. Teleologie.

Mechanisch (von μηχάνη): durch Bewegung, durch Druck und Stoß, durch eine äußere Ursache blind und notwendig hervorgebracht, im Gegensatz zum Geistigen, Teleologischen (s. d.), automatisch. — LEIBNIZ stellt dem *„mécaniquement"* das *„métaphysiquement"* gegenüber und betont: *„La source de la mécanique est dans la métaphysique"* (Gerh. III, 607). KANT erklärt: *„Die Wirkung bewegter Körper aufeinander durch Mitteilung ihrer Bewegung heißt mechanisch"* (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 95). Vgl. Mechanistisch.

Mechanisierung des Bewußtseins (der Willenshandlungen) besteht in dem durch Übung (s. d.) und Gewohnheit (s. d.) erfolgenden Automatischwerden der zugleich an Bewußtheit bis zum Nullpunkte herab einbüßenden psychischen Vorgänge (der Willkür — zu Triebhandlungen, dieser zu automatischen und zu Reflexbewegungen, der Denkacte zu Associationen). Auf der Mechanisierung des Bewußtseins (durch die geistige Energie erspart wird) beruhen alle Fertigkeiten, ferner die Instincte (s. d.).

FECHNER erklärt: *„Unzähliges in der Natur, ja wohl alles, was wir von festen an sich unbewußten Einrichtungen und Werken in der Natur bemerken, kann aus dem Gesichtspunkte des Residuums eines dereinst bewußten Processes zu betrachten sein, der sozusagen darin erstarrt, kristallisiert ist"* (Zend-Av. I, 282; dieser Gedanke schon in der SCHELLINGschen Naturphilosophie). Nach R. HAMERLING wird der bewußte Wille später unbewußt (Atomist. d. Will. I, 268). Die Mechanisierung willkürlicher Handlungen zu unbewußten Vorgängen

lehren LEWES (Probl. of Life and Mind), ROMANES (*„lapsing intelligence“*), HÖFFDING (Psychol.[2], S. 67), JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 427 f., 432) u. a. Besonders WUNDT. Die *„regressive Entwicklung des Willens“*, die *„Mechanisierung“* desselben, besteht im wesentlichen *„in der Elimination aller zwischen dem Anfangs- und Endpunkt gelegenen psychischen Mittelglieder“*. *„Sobald sich nämlich zusammengesetzte Willensvorgänge von übereinstimmendem Motivinhalt häufiger wiederholen, erleichtert sich der Kampf der Motive: die in den früheren Fällen unterlegenen Motive treten bei den neuen Anlässen zunächst schwächer auf und verschwinden zuletzt völlig. Die zusammengesetzte ist dann in eine einfache oder Triebhandlung übergegangen.“* Setzt sich die gewohnheitsmäßige Einübung der Handlungen weiter fort, so schwächt sich auch noch das Trieb-Motiv ab, und es wird aus der Trieb- eine automatische, schließlich eine Reflexbewegung (Grundr. d. Psychol.[5], S. 229 f.). Die Ausdrucksbewegungen (s. d.) sind so zu erklären (l. c. S. 231; Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 512 ff., 591, 594; Ess. 8, S. 217; Vorles.[2], S. 422, 429, 437; Syst. d. Philos.[2], S. 571 ff.). Vgl. Übung, Unbewußt.

Mechanismus: Bewegungssystem, mechanisch sich verhaltendes, bewegtes Wesen; *„Mechanismus“* ist auch so viel wie mechanistische (s. d.) Weltanschauung. Man spricht auch vom Mechanismus der Seele, vom psychischen Mechanismus, mit Bezug auf den gesetzmäßigen (associationsmäßigen) Ablauf der Vorstellungen. — Einen geistigen Automaten (s. d.) nennen SPINOZA und LEIBNIZ die Seele (s. d.). Vom *„Mechanismus der Seele“* spricht MAASS (Vers. üb. d. Einbild. S. 235), vom *„psychischen Mechanismus“* HILLEBRAND (s. Vorstellung) und HERBART (s. Mechanik, Statik). — Nach SIGWART ist Mechanismus diejenige *„Beziehung einer geschlossenen Vielheit unveränderlicher Substanzen zueinander, daß sie nach unveränderlichen Gesetzen ihre Relationen zueinander ändern“* Log. II[2], 633).

Mechanistische Weltansicht ist: 1) metaphysisch der Materialismus (s. d.), 2) empirisch-methodologisch-heuristisch die (bewußt einseitige, abstract, aber consequent festzuhaltende und nur metaphysisch-teleologisch zu ergänzende) Betrachtung der Natur als System von Bewegungen und von meßbaren Größen (quantitative Naturbetrachtung). Nach der mechanistischen Weltansicht muß jedes Naturgeschehen mechanisch-causal, aus Bewegungen der Materie (s. d.) interpretiert werden. In der Biologie bedeutet die mechanistische Ansicht, im Gegensatze zum Vitalismus (s. d.), die rein mechanische (physikalisch-chemische) Erklärung der organischen Processe.

Die mechanistische Weltansicht vertritt (metaphysisch) die antike Atomistik (s. d.): Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις (Aristot., De gener. anim. 789 b 2), LUCREZ (De nat. rer. I, 1020; IV, 833), der Materialismus (s. d.). — Durch KOPERNIKUS, KEPLER, GALILEI erhält die mechanistische Naturbetrachtung ihre wissenschaftliche Begründung. KEPLER erklärt: *„Mundus participat quantitate, et mens hominis (res supramunda in mundo) nihil rectius intelligit, quam ipsas quantitates, quibus percipiendis factus videri potest“* (Epist. de harmon., Op. V, 28). Doch nimmt Kepler noch Gestirngeister als Agentien an. Zur Verbreitung dieser Naturbetrachtung tragen F. BACON (der die Teleologie in der Naturwissenschaft selbst ausschließt) und noch mehr HOBBES bei, der sie auch auf das Psychische (s. d.) überträgt. Ferner DESCARTES, dem die Ausdehnung als einziges Attribut

der Materie (s. d.) gilt, der in der Physik (s. d.) keine anderen als die mathematischen Principien anerkennt (Princ. philos. II, 64) und der nur die quantitativen Qualitäten (s. d.) als real betrachtet, wie es auch LOCKE tut. Im Gebiete des Körperlichen hält auch SPINOZA die mechanistische Naturbetrachtung fest; das Teleologische (s. d.) wird von ihm durchgehends ausgeschlossen, da aus Gott (s. d.) alles mit logisch-mathematischer Notwendigkeit folgt (Eth. I, prop. XXXVI, app.). Der empirisch-mechanistischen Naturauffassung gibt NEWTON neue Stützen.

Zwischen Mechanismus und Teleologie (s. d.) vermittelt LEIBNIZ. Die Cartesianische Naturphilosophie ist ihm nur „*l'antichambre de la vérité*". Alles geht (als Erscheinung und relativ) mechanisch, zugleich aber (im Innensein) „*metaphysisch*", d. h. hier geistig-teleologisch zu, ohne Widerspruch. „*Tout ce fait mécaniquement et métaphysiquement dans le même temps.*" „*La source de la mécanique est dans la métaphysique*" (Gerh. III, 607; IV, 282, 471).

KANT versteht unter „*mechanischer Naturphilosophie*" „*die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile, als Maschinen*" (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 100). Diese Auffassung vertritt Kant empirisch-methodologisch, für die Organismenwelt das teleologische (s. d.) Princip reservierend, die Dinge an sich aber ganz als unerkennbar bestimmend. Schließlich muß alles Mechanische auch teleologisch aufzufassen sein. Der Begriff der organisierten, teleologisch durchwirkten Materie führt notwendig „*auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß*" (Krit. d. Urt. II, § 67). „*Hierauf gründet sich nun die Befugnis und ... auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen ... steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur anstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit gemäß, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen*" (l. c. § 78). Der „*Newton des Grashalms*" ist noch nicht gefunden. — SCHELLING bemerkt: „*Fassen wir endlich die Natur in ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus — d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit von Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen*" (Naturphilos. S. 61). Nach SCHOPENHAUER ist der Mechanismus der Naturprocesse eine Objectivation des „*Willen zum Leben*" (s. d.). Nach E. v. HARTMANN sind Mechanismus und Teleologie die zwei Seiten des einen Princips der logischen Notwendigkeit, das mit dem alogischen Willen verbunden ist (Philos. d. Unbew. II[10], 450). M. CARRIERE erklärt: „*Mechanistische und teleologische Auffassung der Natur widersprechen einander so wenig wie Zweck und Mittel; sie schließen einander nicht aus, vielmehr fordern sie einander; die eine zeigt uns die Art und Weise des Geschehens und der Dinge, die andere erschließt ihren Sinn und ihre Bedeutung für sich und im ganzen*" (Sittl. Weltordn. S. 63). LOTZE betont die universelle Ausdehnung und zugleich die Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie (Mikrok. I[3], S. XV). Ähnlich J. WARD (Naturalism and Agnostic. 1899). Nach

WUNDT ist der Mechanismus der Natur „*nur ein Teil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Causalität*“ (Eth.[2], S. 472). Nach O. LIEBMANN sind Mechanismus und Teleologie zu vereinigen (Analys. d. Wirkl.[2], S. 389 ff.). So auch nach PLANCK (Test. ein. Deutschen. S. 323), RAVAISSON u. a. FOUILLÉE erblickt im Mechanismus nur die Außenseite und das Resultat geistiger Kräfte („*idées-forces*“, s. Spiritualismus). Nach NIETZSCHE zeigt uns die mechanistische Weltanschauung nur „*Folgen*“ und diese noch dazu im Bilde, in der Sprache unserer Empfindungen. Alle Voraussetzungen des Mechanismus, Stoff, Stoß, Druck, Schwere, Atom, sind nicht Tatsachen an sich, sondern Interpretationen. „*Die Mechanik als eine Lehre der Bewegung ist bereits eine Übersetzung in die Sinnensprache des Menschen.*“ „*Die mechanistische Welt ist so imaginiert, wie das Auge und das Getast sich allein eine Welt vorstellen …*“ Die ursächliche Kraft wird dadurch nicht berührt (WW. XV, 296 f.). Die wahre Kraft ist der „*Wille zur Macht*“ (s. d.). Der Mechanismus ist nur eine „*Zeichensprache für die interne Tatsachen-Welt kämpfender und überwindender Willens-Quanta*“ (WW. XV, 297 ff.). Die Ergänzung der mechanistischen durch die metaphysische, dynamische Weltanschauung fordert BACKHAUS (Wes. d. Hum. S. 8 ff.). Vgl. Dilthey, Einl. I, 470.

Nach HELMHOLTZ sind alle Veränderungen in der Welt als Bewegungen aufzufassen, die Bewegung ist die „*Urveränderung, welche allen andern Veränderungen in der Welt zugrunde liegt*“. Alle elementaren Kräfte sind Bewegungskräfte. Endziel der Naturwissenschaft ist es, alles in Mechanik aufzulösen (Vortr. u. Red. I[4], 379). Ähnlich F. A. LANGE (Gesch. d. Material.). Auch DUBOIS-REYMOND: „*Es gibt für uns kein anderes Erkennen als das mechanische, ein wie kümmerliches Surrogat für wahres Erkennen es auch sei, und demgemäß nur eine wahrhaft wissenschaftliche Denkform, die physikalisch-mathematische*“ (l. c. I, 232). „*Die theoretische Naturwissenschaft ruht nicht eher, als bis sie die Erscheinungswelt auf Bewegungen letzter Elemente zurückführt, welche nach denselben Gesetzen vor sich gehen, wie die der gröberen, sinnfälligen Materie*“ (Red. I, 434). So auch WUNDT (Syst. d. Philos.[2], S. 484), EBBINGHAUS (Gr. d. Psychol. S. 34), E. HAECKEL, ferner die Physiker CLAUSIUS, BOLTZMANN, THOMSON, MAXWELL u. a.

Dagegen erklärt E. MACH: „*Daß alle physikalischen Vorgänge mechanisch zu erklären seien, halten wir für ein Vorurteil*“ (Mechan. S. 486; Populärwiss. Vorles.[2], S. 181), ähnlich P. VOLKMANN (Erk. Grundz. d. Naturwiss. S. 153 f.), ferner OSTWALD, der an Stelle der mechanistischen die energetische (s. d.) Naturanschauung setzt (Vorles. üb. Naturphilos. S. 165 f., 202 f., 229 f.). Gegen den Dogmatismus der mechanistischen Weltanschauung sind E. v. HARTMANN (Mod. Psychol. S. 354), STALLO, HELM u. a. H. CORNELIUS meint: „*In keiner Weise findet sich … das Dogma bestätigt, daß alle Naturerscheinungen mechanisch erklärt werden müßten; nur insofern die mechanischen Analogien ein vereinfachendes Bild für die Darstellung der Tatsachen anderer Gebiete ergeben, ist ihre Anwendung zur Erklärung dieser Tatsachen berechtigt*“ (Einleit. in d. Philos. S. 327 f).

Nach WUNDT hingegen gibt es zwingende logische Motive, die der mechanistischen Naturbetrachtung (empirisch) ihre Gültigkeit bewahren. Erstens gibt es Naturvorgänge, von denen die unmittelbare Erfahrung nichts enthält und die wir dennoch auf Grund exacter Analyse der Erscheinungen als objectiv gegeben annehmen müssen, und die sich dann als Bewegungsvorgänge erweisen

(Schall, Licht etc.). Zweitens müssen wir die Empfindungsqualitäten als subjectiv aus den objectiven Vorgängen eliminieren, sonst kämen wir auf ein Meer uferloser Hypothesen (Syst. d. Philos.[2], S. 463 ff.; Philos. Stud. XIII, 80). Die Annahme, daß alle Energieformen Abwandlungen der mechanischen Energie seien, erklärt die Tatsachen am besten, sie trägt dem *„Postulat der Anschaulichkeit“*, welches den Objecten adäquate symbolische Bilder fordert, Rechnung (Syst. d. Philos.[2], S. 484 ff., 488). — Nach RIEHL ist der Mechanismus *„nur das Symbol für die allgemeine Gesetzlichkeit des Geschehens“*. Durch ihn allein wird nicht bestimmt, was geschieht (Zur Einf. in d. Philos. S. 165). Vgl. Dynamismus, Teleologie, Parallelismus (psychophysischer), Notwendigkeit.

Medicina mentis heißt bei TSCHIRNHAUSEN die Logik.

Meditation: Nachdenken, Nachsinnen, wissenschaftlich-philosophische Reflexion. Nach HUGO (De an. II, 1, 19) und RICHARD VON ST. VICTOR ist die *„meditatio“*, das begriffliche Denken, die Contemplation Gottes, die zweite Stufe der Erkenntnis (s. d.). *„Meditatio“* u. a. bei THOMAS (Sum. th. II. II, 180, 3 ad 1). *„Meditationes“* ist der Titel einer Schrift von DESCARTES. Nach KANT ist *„Meditieren“* ein *„methodisches Denken“* (Log. S. 232).

Medium: Mittel (s. d.), Mittelbegriff (s. d.).

Medium s. Spiritismus.

Medius terminus s. Mittelbegriff.

Megariker heißen die Anhänger des Sokrates-Schülers EUKLID von Megara, welcher das Seiende (s. d.) als das Gute bestimmt. Wegen ihrer logischen Streitigkeiten und dialektischen Spitzfindigkeiten (Fangschlüsse) heißen sie auch Eristiker. Es sind das außer EUKLID: EUBULIDES, ALEXINOS, DIODOROS KRONOS, PHILON, STILPON. Vgl. Kyrieuon.

Mehrheit s. Vielheit. — Nach H. CORNELIUS unterscheiden sich durch die Selbständigkeit der Teile die *„Mehrheiten von Inhalten“* wesentlich von der *„Mehrheit der Qualitäten oder Merkmale eines Inhaltes“* (Einleit. in d. Philos. S. 174).

Meinen (im engeren Sinne): eine Meinung haben, d. h. hier etwas im Sinne haben, sagen-wollen. Die Kategorien (s. d.) des Denkens *„meinen“* ein Transcendentes, außer ihnen und dem erkennenden Ich Liegendes, sie beziehen sich auf ein solches. Nach HUSSERL kann das Bewußtsein sozusagen *„hinausmeinen, und die Meinung kann sich erfüllen“* (Log. Unters. II, 513; ähnlich schon VOLKELT, UPHUES). JAMES spricht von der *„dynamic meaning“* eines Wortes und von der *„static meaning“*, mit Bezug auf die *„fringe“* des Bewußtseins (s. Strom) (Psychol. I, 265). Vgl. Object, Aussage.

Meinung (*δόξα*, opinio): eine Art des Fürwahrhaltens, subjectives, nicht sicheres Urteilen, Glauben (s. d.), nicht streng determiniertes, der Möglichkeit des Irrtums bewußtes Urteilen.

Auf bloßen Schein (s. d.) geht die Meinung, *δόξα*, im Unterschiede vom Wissen des Seienden nach PARMENIDES. Auch PLATO unterscheidet die *δόξα* von der *ἐπιστήμη*; erstere ist nur auf die Sinnendinge, das immer Werdende, letztere auf das Seiende gerichtet (Republ. V, 477 B, 478 A). Die Meinung ist ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen (l. c. V, 477 A). Die *δόξα ἀληθής* hat ihren Wert (Meno 97 E; Theaet. 210 A). ARISTOTELES definiert die

δόξα als *τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν* (Met. VII 15, 1039b 33). *Λέγω ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας, ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν* (Met. III 2, 996 b 28 squ.). Die Stoiker bestimmen die *δόξα* als *τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 151; Stob. Ecl. II, 230). CICERO nennt die *„opinatio"* *„imbecillam assensionem"* (Tusc. disp. IV, 7). Nach EPIKUR entsteht die *δόξα* oder *ὑπόληψις* (Annahme), welche wahr oder falsch sein kann (je nach dem Zeugnis der Wahrnehmung), durch die Fortdauer der Eindrücke der Objecte in uns (Diog. L. X, 33 f.; Sext. Empir. adv. Math. VII, 211 squ.).

Nach THOMAS ist *„opinio" „acceptio id est existimatio quaedam immediatae propositionis et non necessariae"* (1 Anal. 44c). Nach BONAVENTURA ist *„opinio" „assensio animae generata ex rationibus probabilibus"* (In l. sent. 3, d. 24, 2, 2). — Nach MICRAELIUS ist *„opinio" „assensus ex medio seu argumento probabili in illis rebus, quae aliter se habere possunt et in quibus ad utramque partem inclinari potest. Est igitur imperfecta intellectus cognitio"* (Lex. philos. p. 756). SPINOZA versteht unter *„opinio vel imaginatio"* die *„cognitio ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur"* (Eth. II, prop. XL, schol. II). CHR. WOLF bestimmt: *„Propositio insufficienter probata est opinio"* (Philos. rational. § 602). *„Wenn wir einen Satz durch solche Vordersätze herausbringen, von deren Richtigkeit wir nicht völlig überzeugt sind, so heißet unsere Erkenntnis eine Meinung"* (Vern. Ged. I, § 384).

KANT erklärt: *„Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der weder subjectiv noch objectiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urteilen (sub conditione suspensiva ad interim) angesehen werden"* (Log. S. 100). *„Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjectiv als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten"* (Kr. d. r. Vern. S. 622; vgl. WW. IV, 347). In Urteilen a priori findet kein Meinen statt (Krit. d. Urt. § 90). Meinungssachen sind immer Objecte möglicher Erfahrung (l. c. § 91). Nach FRIES ist die Meinung *„ein Fürwahrhalten nur mit Wahrscheinlichkeit, die Annahme eines vorläufigen Urteils"* (Syst. d. Log. S. 421). KRUG definiert: *„Das Meinen ... beruht auf Gründen, die zwar an sich nicht ungültig, aber doch unzureichend sind, eine vollständige und gewisse Überzeugung hervorzubringen"* (Handb. d. Philos. I, 90). *„Schwach begründete Meinungen heißen Vermutungen oder Mutmaßungen (coniecturae)"* (ib.). HILLEBRAND nennt die Meinung die abstracte Subjectivität, insofern sie sich als die Wahrheit des Begriffs behaupten will, die *„Vorstellung, insofern sie sich als Begriff geltend macht"* (Philos. d. Geist. II, 68). Nach E. REINHOLD ist das Meinen *„ein mehr oder weniger zweifelndes Fürwahrhalten"* (Lehrb. S. 173). Nach GUTBERLET ist die Meinung *„das Fürwahrhalten eines Satzes, das die Furcht vor Irrtum, oder die Furcht, auch das Gegenteil könne wahr sein, nicht ausschließt"* (Log. u. Erk.[2], S. 150). Nach WUNDT ist die Meinung ein *„objectives Fürwahrhalten"*, bei dem die *„Sicherheit der Überzeugung"* fehlt. *„Durch irgend welche objectiven Zeugnisse werden wir veranlaßt, ein Urteil vorläufig als wahr anzunehmen; aber weder setzt das Meinen einen besondern Grund subjectiver Bevorzugung noch ein solches Gewicht objectiver Gründe voraus, daß kein Zweifel zurückbliebe. Der Meinende fühlt sich subjectiv frei, objectiv ist er zwar bestimmt, aber in keiner Weise zwingend bestimmt"* (Log. I, 370). Vgl. Meinen.

Melancholie (*μέλας, χολή*: Schwarzgalligkeit) ist ein Depressionszustand

(s. d.), mit Vorwiegen trauriger Vorstellungen, Schwäche des Willens, düsterer Stimmung. Vgl. Temperament.

Mensch (manisco, das Denkende): der höchstdifferenzierte irdische Organismus, das sprachbegabte, denkende, reflexionsfähige, selbstbewußte, persönliche, activ wollende, Ideen realisierende, vollbewußte Wesen, der Abschluß der organischen Entwicklung auf Erden, der Idee nach und potentiell schon in die *„Anfänge“* zu setzen; in der Zeit als Entwicklungsproduct eines *„Urmenschen“* (*„homo primigenius alalus“*, HAECKEL) und tierähnlicher Vorfahren zu betrachten. Im Menschen kommt die Natur zur Besinnung ihrer selbst, in ihm tritt sie sich selbst (als höhere Natur) gegenüber. Der Mensch ist das Culturwesen, das sociale Wesen par excellence, das Wesen, das eine wahre Geschichte hat.

ARISTOTELES nennt den Menschen ein *ζῷον πολιτικόν* (Polit. I, 2). Die Stoiker erklären den Menschen als *ζῷον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. II, 26; Stob. Ecl. II, 132). Nach PHILO ist der Mensch Gottes Ebenbild.

Nach dem Alten und Neuen Testament ist der Mensch das Ebenbild Gottes, das geistbegabte, vernünftige, sittliche Wesen, das zum Herrn der Erde bestimmt ist. Das Wesentliche im Menschen ist die Seele (wie auch bei PLATO): *„Quid enim magis est homo, quam anima?“* (HUGO VON ST. VICTOR, De sacr. II, 1, 11). Einen übersinnlichen Urmenschen (Adam) nehmen die Gnostiker an, auch die Kabbala (*„Adam Kadmon“*, s. d.), auch MANI. Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA ist der Mensch als intelligibles Sein Ebenbild Gottes (De div. nat. IV, 7). Er faßt als Intelligibles alle Creaturen in sich (l. c. II, 4; III, 39). *„Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta“* (l. c. V, 7; vgl. Adam Kadmon). ALBERTUS MAGNUS betont: *„Homo inquantum homo solus est intellectus“* (De intell. II, 8; Sum. th. II, 9). Nach THOMAS u. a. besteht der Mensch *„ex spirituali et corporali substantia“* (Sum. th. I, 75, 1). Der Mensch ist *„animal rationale“* (Contr. gent. III, 39; De pot. 8, 4 ob. 5). — Nach PARACELSUS besteht der Mensch aus Materie, ätherischem und göttlichem Wesen, er hat an allen drei Welten (s. d.) teil (Paragr. 2). Nach J. B. VAN HELMONT ist der Mensch ein in einem Körper wohnender Geist (Venat. scient. p. 25 f.).

Nach LEIBNIZ ist der Mensch ein kleiner Gott (Theod. I. B., § 147). Nach BONNET ist er ein *„être mixte“* aus Leib und Seele (Ess. analyt. I, 1, 4). HOLBACH sagt vom Menschen: *„C'est un être matériel, organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisation“* (Syst. de la nat. I, ch. 6, p. 80). LAMETTRIE nennt den Menschen eine *„Maschine“* (L'homme mach.). — Nach SWEDENBORG ist der Mensch seinem Innern nach ein Geist (De coelo, § 432 ff.). Nach DE BONALD *„une intelligence servie par des organes“*.

KANT betrachtet den Menschen (der außer dem empirischen einen *„intelligiblen“* Charakter, s. d., besitzt) als *„Subject des moralischen Gesetzes“*, als *„Zweck an sich selbst“*; *„niemals bloß als Mittel“* darf er behandelt werden (W. W. V, 91 f., 137 f.). Für die reflectierende Urteilskraft ist der Mensch der letzte Zweck der Natur (Krit. d. Urt. § 83). Die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit ist Gottes eingeborener Sohn (WW. VI, 155). SCHILLER sagt: *„Alle andern Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will“* (WW. XII, 192); seine Freiheit betätigt er auch im Spiel (s. d.), in der Kunst. Der individuelle Mensch hat die Bestimmung, den *„reinen idealischen*

Menschen“ zu realisieren (Ästhet. Erz. 4. Br.). Eine sittliche Bestimmung hat der Mensch nach J. G. FICHTE, SCHLEIERMACHER u. a. „*Die vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst . . . ist das letzte höchste Ziel des Menschen*“ (FICHTE, Bestimm. d. Gelehrt. 1. Vorl., S. 13). Nach TROXLER besteht der Mensch aus Geist, Seele, Leib, Körper (Blicke in d. Wes. d. Mensch. S. 30 ff.). CHR. KRAUSE setzt die Bestimmung des Menschen darin, „*daß er seine eigene Wesenheit (seinen Begriff) in der Zeit wirklich mache oder gestalte, in unendlicher Bestimmtheit, individuell, als ein Individuum. Oder: daß er ein ganzer, vollwesentlich und vollständig, gleichförmig ausgebildeter Mensch . . . werde*“ (Abr. d. Rechtsphilos. S. 5). Es gibt eine „*Allmenschheit*“, „*Menschheit des Weltalls*“ als Idee (Urb. d. Menschh. S. 147, 164 ff.). Alle Menschen sind ursprünglich ein Wesen (l. c. S. 7). Die Menschheit ist ein Organismus (l. c. S. 59), sie soll sich zu einem „*Menschheitsbund*“ vereinigen (l. c. S. 287 ff.). „*Die Menschheit des Weltalls ist ein organisches Wesen in Gott, als das eine Vereinwesen der Vernunft und der Natur, von Gott ewig geschaffen*“ (l. c. S. 287; vgl. S. 18, 25). Nach J. H. FICHTE ist der Mensch ein geschichtsbildendes Wesen (Psychol. II, S. XX). Aufs höchste werten den Menschen L. FEUERBACH, COMTE (die Menschheit ist das quasigöttliche „*grand être*“), M. STIRNER, NIETZSCHE (s. Übermensch). — Nach verschiedenen Philosophen ist der Mensch ein „*Mikrokosmos*“ (s. d.). Vgl. SUABEDISSEN, Lehre von d. Mensch. 1829; B. VETTER, Die mod. Weltansch. u. d. Mensch, 4. A., 1903; GUTBERLET, Der Mensch², 1903. Vgl. Teleologie, Anthropologie, Übermensch.

Menschheitslehre (CHR. KRAUSE): Anthropologie (s. d.).

Menschlichkeit s. Humanität.

Mental (mentalis): im Geiste (mens), geistig, gedankenhaft. Intramental (s. d.): im Bewußtsein, extramental (s. d.): außerhalb, jenseits des Bewußtseins. „*Verbum mentale*“ ist bei den Scholastikern der Begriff, das innere Urteil, „*conceptus mentis formatus*“ (s. Verbum).

Mental tests heißen die eine psychische Individualität bestimmenden Prüfungen, Befunde, als eine (in Amerika beliebte) Methode der Individualpsychologie.

Merkelsches Gesetz s. Webersches Gesetz.

Merken bedeutet: 1) so viel wie Bemerken, Wahrnehmen, Percipieren; 2) das „*Sich-merken*“, Behalten, Im-Gedächtnis-festhalten, Sich-einprägen. Nach ULRICI bedeutet Merken „*das Erwachen des Bewußtseins durch Empfängnis irgend eines Inhalts*“ (Leib u. Seele S. 31). Vgl. HERBART, Umr. pädagog. Vorles. I, 4, § 73. Merklich ist, was bemerkt, percipiert, empfunden werden kann (s. Ebenmerklich).

Merkmal (*τεκμήριον*, nota, determinatio, praedicatum) ist eine Bestimmung, eine Eigenschaft, an welcher man ein Object erkennt, der Teilinhalt eines Begriffs. Man unterscheidet wesentliche (essentielle), ursprüngliche („*originariae, primitivae, constitutivae*“), abgeleitete („*consecutivae*“), unwesentliche (accidentielle) Merkmale.

Nach ARISTOTELES ist das Merkmal ein Zeichen (*σημεῖον*), welches zu einem Dinge notwendig gehört (Rhetor. I 2, 1357b 14). Die Scholastiker betonen: „*Non entis nulla sunt praedicata.*“ — Nach PLATNER sind Merkmale „*Teile, Eigenschaften, Wirkungen, Verhältnisse, wiefern sie einem Dinge um*

seines Geschlechtes willen zukommen" (Philos. Aphor. I, § 221). Nach KANT (Log. S. 147; vgl. Falsche Spitzfind. § 1) und FRIES (Syst. d. Log. S. 120) ist ein Merkmal ein Begriff als Erkenntnisgrund von anderen Begriffen. Es gibt „*eigentümliche, charakteristische*", „*gemeinsame*", „*wesentliche*" (constitutive oder Attribute), „*außerwesentliche*" (unveränderliche und veränderliche) Merkmale (l. c. S. 122 ff.). KRUG erklärt: „*Ein logisches Ding wird mittelst gewisser Vorstellungen gedacht, welche wir darauf beziehen und wodurch wir es von andern Dingen unterscheiden. Solche Vorstellungen heißen daher Merkmale oder Kennzeichen*" (Handb. d. Philos. I, 125). JACOB definiert: „*Merkmale werden . . . solche Teilvorstellungen genannt, wodurch die Vorstellungen oder Gegenstände von andern unterschieden werden können*" (Gr. d. Erfahrungsseel. S. 212). Nach H. RITTER ist Merkmal des Begriffes das, „*woran er von den andern Begriffen unterschieden wird*" (Abr. d. philos. Log.[2], S. 57). Nach TRENDELENBURG ist Merkmal objectiv das, was den Begriff in der Seele bildet (Log. Unt. II, 255). Nach ÜBERWEG ist Merkmal eines Objects „*alles dasjenige an demselben, wodurch es sich von andern Objecten unterscheidet*" (Log.[4], § 49). STÖCKL definiert: „*Unter Merkmalen im allgemeinen versteht man alle jene Momente, wodurch ein Gegenstand als das, was er ist, erkannt und von allen andern Gegenständen unterschieden wird*" (Lehrb. d. Philos. I, § 75). HAGEMANN erklärt: „*Die Bestimmtheiten überhaupt, wodurch sich ein Ding von andern unterscheidet, nennen wir seine Merkmale (notae)*" (Log. und Noet.[5], S. 25). „*Diese sind entweder wesentliche (notwendige) oder unwesentliche (zufällige), je nachdem sie mit dem Denkobjecte unzertrennlich verbunden gedacht werden müssen, oder ihm auch fehlen können. Jene nennt man auch Eigenschaften (attributa), diese außerwesentliche Beschaffenheiten (modi)*" (l. c. S. 25 f.). Correlative Merkmale sind diejenigen, die sich gegenseitig voraussetzen (z. B. dreiseitig und dreiwinklig) (l. c. S. 26). B. ERDMANN definiert: „*Die einzelnen in einer Vorstellung enthaltenen Begriffsbestandteile, ihre Teilvorstellungen, werden, als Bestimmungen des Gegenstandes aufgefaßt, Merkmale genannt*" (Log. I, 118). „*Nicht jedes Prädicat eines Gegenstandes ist . . . ein Merkmal*" (ib.). Merkmale sind „*die unterscheidbaren Bestimmungen der Gegenstände des Denkens*" (l. c. S. 119). Es gibt einfache und zusammengesetzte, materiale und formale (l. c. S. 119), constante und veränderliche (l. c. S. 120), ursprüngliche und abgeleitete (l. c. S. 121), eigene und gemeinsame (l. c. S. 123 f.), wesentliche und unwesentliche Merkmale (l. c. S. 125 f.). Artbildende Merkmale sind „*die Modificationen der Merkmale, welche die Arten aus der Gattung entstehen lassen*" (l. c. S. 135).

BOLZANO behauptet, „*daß es verschiedene Bestandteile einer Vorstellung gebe, welche nichts weniger als Beschaffenheiten des ihr entsprechenden Gegenstandes ausdrücken*" (Wissenschaftslehre I, § 64). KERRY hingegen meint, „*daß ein Begriffsgegenstand in gewisser Weise mindestens alle Merkmale seines Begriffes an sich haben müsse, widrigenfalls man nicht sagen könnte, daß er unter diesen falle*" (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X, 422). Nach TWARDOWSKI sind als Merkmale „*immer nur Teile des Gegenstandes einer Vorstellung, niemals jedoch Teile des Vorstellungsinhaltes zu bezeichnen*" (Zur Lehre vom Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 46). „*Es gibt an jedem Gegenstande materiale und formale Bestandteile, welche durch die entsprechende Vorstellung nicht vorgestellt werden, denen also im Inhalte derselben keine Bestandteile entsprechen,*" z. B. die Mehrzahl der Relationen eines Gegenstandes zu andern (l. c. S. 82). Merkmal ist ein Name „*für jene Bestandteile eines Vorstellungsgegenstandes . . .*,

welche durch die entsprechende Vorstellung vorgestellt, in ihrem Inhalte durch ihnen correspondierende Bestandteile derselben vertreten erscheinen" (l. c. S. 83). Vgl. PRANTL, G. d. L. I, 424; HEGEL, WW. VI, 325; HINRICHS, Grundlin. d. Philos. d. Log. S. 25 ff.; HOPPE, Die gesamte Log. 1868, § 104; SIGWART, Log. I², § 41 f.; HÖFLER, Log. § 15; BAUMANN, Einleit. in d. Philos. S. 9 f. — Vgl. Begriff, Definition.

Messianismus: Erwartung eines Messias, Heilandes, Erlösers. — „*Messianismus*" nennt H. WRONSKI seine Lehre von der einstigen Herrschaft der Vernunft.

Metabasis eis allo genos (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*): der logische Fehler des Sprunges von einem Gebiet auf ein fremdes, nicht zur Sache gehöriges Gebiet und der damit verbundenen Begriffsverwechselung (ARISTOTELES, De coel. I 1, 268b 1; vgl. Quintil., Instit. or. IX, 5, 23).

Metabiologie: Logik und Metaphysik der biologischen Erscheinungen.

Metageometrie s. Metamathematik.

Metakosmisch bedeutet nach O. LIEBMANN das absolut Notwendige, Allgemeine, Apriorische, Transcendentale, im Unterschiede vom Psychologischen (Anal. d. Wirkl.³, S. 239 ff.).

Metalogicus: Titel einer Schrift von JOH. VON SALISBURY.

Metalogisch (*μετὰ λόγου sc. ἐπιστήμη*) ist nach ARISTOTELES das begriffliche durch Erkenntnistätigkeit erworbene Wissen (Anal. II, 19). Sonst heißt seit SCHOPENHAUER, metalogisch so viel wie „*zur Grundlage des Logischen gehörig*". „*Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urteils sein, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie metalogische Wahrheit nenne.*" Die metalogischen Wahrheiten sind die Denkgesetze (Vierf. Wurz. § 33). Nach E. v. HARTMANN ist metalogisch z. B. das Zusammensein mehrerer Attribute in einer Substanz, als von der Logik nicht a priori gefordert (Gesch. d. Met. II, 318).

Metamathematisch (metageometrisch) heißen jene Speculationen, nach welchen unser dreidimensionaler Raum nur ein Specialfall unter denkbaren anderen (n-dimensionalen) Räumen (von anderem Krümmungsmaße), in welchen die Euklidschen Axiome nicht gelten würden, erscheint. Genaueres vgl. unter Raum.

Metamorphopsien sind Verzerrungen der Gesichtsbilder bei gewissen Erkrankungen der Netzhaut (vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 144).

Metamorphose: Verwandlung, Entwicklung. Vgl. Evolution.

Metaorganismus nennt HELLENBACH die unbekannte innere Organisation der Seele (Der Individual. S. 197).

Metapher (*μεταφορά*): Übertragung, Bild. Metaphorisch: bildlich, im übertragenen Sinn, z. B. anthropomorph erfaßt. Nach NIETZSCHE denken wir die Außenwelt in lauter Metaphern (s. Erkenntnis). Das Metaphorische unserer Erkenntnis und Sprache betont A. BIESE (Die Philos. d. Metaphor. S. 5 ff.).

Metaphysik („*metaphysica*", *μετὰ τὰ φυσικά*) ist die Wissenschaft von

den Grundbegriffen (Principien) des Erkennens und der Einzelwissenschaften in ihrem letzten für uns erreichbaren Sinne und in ihrem Zusammenhange untereinander und mit den Forderungen des nach Einheit und Geschlossenheit (Harmonie) der Weltanschauung strebenden Denkens. Die Metaphysik ist keine Sonderwissenschaft geheimnisvoller Art, sondern die (relativ) abschließende, auch nach dem Sinn und der Bedeutung der Welt fragende, in diesem Sinne speculative Verarbeitung der Voraussetzungen und Ergebnisse der Einzelwissenschaft mit Hilfe der Erkenntniskritik und schließlich auch der künstlerisch gestaltenden Phantasie und der Intuition. Auf Wissenschaft fußend, im Centrum wissenschaftlich verfahrend, mündet die Metaphysik in Kunst und Religion, mit denen sie also letzten Endes ebenso verwandt ist wie mit der Einzelwissenschaft; im ursprünglichen Mythus (s. d.) waren oder sind Metaphysik, Wissenschaft, Religion noch undifferenziert enthalten. Die Metaphysik darf die Erfahrung nicht überfliegen, nicht aus selbstgemachten Begriffen die Erfahrungstatsachen ableiten, sie muß vielmehr von der Erfahrung ausgehen, diese bis zum jeweiligen Ende begleiten und erst dann, auf dem durch die Erfahrung angedeuteten Wege die Erfahrung transcendieren. Metaphysik und Empirie müssen möglichst reinlich auseinandergehalten werden. Der metaphysische Trieb ist der Trieb nach dem Unbedingten, Absoluten, Einheitlichen, in sich Geschlossenen der Weltbetrachtung. Die Metaphysik gliedert sich in: 1) allgemeine Metaphysik (Ontologie, s. d.), 2) specielle Metaphysik: a. Naturphilosophie, b. Geistesphilosophie, c. natürliche Theologie nebst Unterabteilungen.

Von den metaphysischen Problemen sind die hauptsächlichsten: 1) das ontologische Problem. Danach gibt es Materialismus (s. d.), Spiritualismus (s. d.), Identitätsphilosophie (s. d.); 2) das kosmologische: verschieden beantwortet von der mechanischen (s. d.) und von der teleologischen (s. d.) Weltanschauung, vom Monismus (s. d.) und vom Pluralismus (s. d.); 3) das metapsychologische: Monismus (s. d.), Dualismus (s. d.), Identitätslehre (s. d.), Parallelismus (s. d.); 4) das theologische: Theismus (s. d.), Pantheismus (s. d.), Panentheismus (s. d)., Atheismus (s. d.); 5) das Freiheitsproblem: Determinismus (s. d.), Indeterminismus (s. d.). Die Principien (s. d.) der Welt werden verschieden bestimmt. Vgl. Materie, Kraft, Substanz, Seele, Atomistik, Gott, Monaden, Geist, Natur u. s. w.

Die ältere Metaphysik ist dogmatisch (s. d.); der Skepticismus (s. d.), in neuerer Zeit besonders HUME, und der Kriticismus (s. d.) KANTS (s. unten) bestreiten ihre Ansprüche und Gültigkeit, sie erhebt sich dann (SCHELLING, HEGEL u. a.) zu neuem Dogmatismus, um nun zur kritischen, sich ihrer Grenzen wohlbewußten, erkenntnistheoretisch fundierten Metaphysik zu werden. Der Positivismus (s. d.) negiert alle Metaphysik

Das Wort *„Metaphysik“* entstand aus der Stellung der *„ersten Philosophie“* des ARISTOTELES, *μετὰ τὰ φυσικά*, nach der Physik, in der Anordnung der Schriften des Stagiriten durch ANDRONICUS VON RHODUS. Bald erhält der Terminus die Bedeutung einer Wissenschaft vom Übersinnlichen, Überempirischen, Transcendenten. HERENNIUS bemerkt: *μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆκται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν* (EUCKEN, Terminol. S. 183).

Bei PLATO ist die Metaphysik, die Lehre vom Seienden, ein Teil der Dialektik (s. d.) Bei ARISTOTELES tritt sie als *πρώτη φιλοσοφία*, *„erste Philosophie“*, auch als *θεολογική* (weil Gott das höchste Princip ist) auf, als Wissenschaft vom Seienden als solchem und dessen letzten Gründen (Principien):

τοῦ ὄντος ἐστὶν ᾗ ὄν (Met. IV 3, 1005 a 24; *δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν* (l. c. I 2, 982 b 9). Die Metaphysik handelt *περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα* (l. c. VI, 1026 a 16). Die allen Dingen gemeinsamen Principien (s. d.) werden hier untersucht.

Die antike und mittelalterliche, auch ein Teil der neueren Metaphysik ist ontologistisch (s. d.), erhebt Denkgebilde zu realen Wesenheiten oder schließt aus jenen auf diese. — Von der *„metaphysica"* bemerkt ALBERTUS MAGNUS: *„Ista scientia transphysica vocatur"* (vgl. HAURÉAU II 1, p. 123). Nach THOMAS handelt die Metaphysik *„de ente sive de substantia"* (1 Anal. 41 b), *„de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum"* (1 gener., prooem.). Die Metaphysik ist *„transphysica"* (1 met., pr.). *„Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda"* (Contr. gent. I, 4). Nach SUAREZ hat die Metaphysik ihren Namen daher, *„quoniam de primis rerum causis et supremis ac difficillimis rebus et quodammodo de universis entibus disputat"* (Met. disp. I, 1). — MICRAELIUS erklärt: *„Metaphysica, quasi scientia post vel supra physicam, ea considerat quae sunt supra corpora naturalia." „Metaphysicae obiectum est ens, quatenus ens est. Unde etiam vocatur aliquibus ὀντολογία." „Metaphysica dividitur in generalem, qua ens in abstractissima ratione et omnimoda indifferentia consideratur, cum quoad naturam tum quoad affectiones tam coniunctas quam dissolutas: Et in specialem, qua ens consideratur in istis speciebus substantiarum, quae ab omni materia sunt absolutae"* (Lex. philos. p. 654). Ziemlich Aristotelisch ist u. a. die *„prima philosophia"* von L. VIVES (1531). — Nach CAMPANELLA enthält die Metaphysik die Voraussetzungen der Wissenschaften und deren Begründung (Univ. philos.).

F. BACON spricht von der *„inquisitio formarum, quae sunt (ratione certe, et sua lege) aeternae et immobiles, et constituat metaphysicam"* (Nov. Organ. II, 9). Die Metaphysik ist ein Teil der Naturphilosophie und handelt *„de forma et fine"* (De dignit. III, 1 squ., IV, 1 squ.). Bei DESCARTES ist sie Principienlehre. Nach CLAUBERG ist die Metaphysik Ontologie (s. d.). Nach BAYLE ist sie *„la science spéculative de l'être"* (Syst. de philos. p. 149). Bei SPINOZA bildet sie einen Teil der *„Ethica"*, bei GEULINCX tritt sie als *„metaphysica"* auf. Skeptisch gegenüber der Metaphysik ist schon LOCKE, während HUME sie ganz verwirft. CHR. WOLF teilt die Metaphysik ein in: Ontologie (s. d.), Kosmologie (s. d.), rationale Psychologie (s. d.), rationale Theologie (s. d.). Nach ihm wie nach BAUMGARTEN (Met. § 1) ist sie *„scientia prima cognitionis humanae principia continens"*. CRUSIUS definiert die Metaphysik als die *„Wissenschaft der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden"* (Vernunftwahrh., Vorr. zur 1. Aufl., § 4). Nach PLATNER untersucht die Metaphysik *„nicht was das Wirkliche sei nach der Erfahrung, sondern was das einzig Mögliche und Notwendige sei, nach der reinen Vernunft"* (Philos. Aphor. I, § 817). Später: *„Die Metaphysik ist, ihrem Zwecke nach, eine Reihe geordneter Untersuchungen über die wirklichen Gründe unserer Vorstellungen von der Welt. Ihrem Inhalte nach ist sie der Inbegriff menschlicher Vernunftideen über diesen Gegenstand"* (Log. u. Met. § 335). Nach FEDER stimmen alle Philosophen darin überein, *„daß in der Metaphysik die allgemeinsten Vernunftwahrheiten, die allgemeinsten Gesetze der Natur vorgetragen und mittelst derselben die letzten Gründe der Eigenschaften und Veränderungen*

der Dinge so viel möglich aufgedeckt werden sollen" (Log. u. Met. p. 219). Die Metaphysik klärt die Grundbegriffe und allgemeinsten Grundsätze des menschlichen Denkens auf (l. c. S. 220). Nach MENDELSSOHN sind die metaphysischen Wahrheiten „*zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig . . ., als die geometrischen Wahrheiten*" (Abh. üb. d. Evid. S. 11). — CONDILLAC bemerkt: „*Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères — l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain; et aussi peu inquiet de ce, qui doit lui echapper, qu'avide de ce, qu'elle peut saisir, elle fait se contenir dans les bornes, qui lui sont marquées*" (Essai sur l'orig. des connaiss. hum., Introd. p. V). Nach D'ALEMBERT ist die (echte) Metaphysik besonders eine Theorie vom Ursprung der Ideen (Mélang. V).

Gegen die ontologische, aus Begriffen die Realität der Dinge an sich vermeintlich herausanalysierende, hierbei apodiktisch auftretende Metaphysik kämpft KANT in seiner Vernunftkritik, deren Ergebnis ist, daß eine transcendente Metaphysik eine Scheinwissenschaft sei und daß es nur eine kritisch-immanente Metaphysik, als Wissenschaft von den allgemeinsten, apriorischen (s. d.), der Erfahrung zugrunde liegenden, transcendentalen (s. d.) Begriffen („*Transcendentalphilosophie*", s. d.) geben könne. Früher definiert er: „*Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica*" (De mundi sens. sct. II, § 8). Den Übergang zur kritischen Periode bildet folgende Bemerkung: „*Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, . . . leistet zweierlei Vorteile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung . . . Der andere Vorteil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*" (Träume ein. Geisterseh. II. T., II. Hpst., WW. II, 375). In der Vernunftkritik spricht Kant von der Metaphysik als von einer „*ganz isolierten speculativen Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe*" (Krit. d. r. Vern., Vorr. II, S. 16). Die Metaphysik ist eine „*Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis*" (WW. II, 291), „*man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann*" (WW. VIII, 576). Die Apriorität der Metaphysik steht fest, sie ist „*Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft*", sie muß „*lauter Urteile a priori enthalten*", die insgesamt synthetisch (s. d.) sind; die metaphysische ist „*jenseits der Erfahrung liegende*" Erkenntnis (Prolegom. § 1, 2, 4). „*Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösungen alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen*" (Krit. d. Urt. II, § 91). Die Frage: ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? wird im transcendenten Sinne verneint (s. Dialektik), im immanenten, transcendentalen bejaht. Die „*Kritik der reinen Vernunft*" ist die „*notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft*" (Krit. d. r. Vern., Vorr. II, S. 29).

„Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empirisches Erkenntnis, d. h. Erfahrung, werden kann" (WW. IV, 362; Prolegom. § 57). Metaphysik (im guten Sinne) ist also *„das System qller Principien der reinen theoretischen Vernunftbegriffe durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie"* (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 99). Metaphysik ist eine *„Wissenschaft von den Gesetzen der reinen menschlichen Vernunft und also subjectiv"*, *„philosophia pura"*, *„Philosophie über die Form"* (Reflex. S. 106, 110). Das Übersinnliche, Jenseitige ist nur Gegenstand des Glaubens, der praktisch vernünftigen Betrachtung (l. c. S. 156). Die Metaphysik, d. h. materiale reine (apriorische) Philosophie, ist Metaphysik der Natur (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. S. VII) und Metaphysik der Sitten (Moral). Sie soll *„die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen"* (WW. IV, 238). — Nach Reinhold ist die Metaphysik *„die Theorie der a priori bestimmten Gegenstände"* (Theor. d. Vorstell. II, 486).

Nach Kant erhebt sich die Metaphysik häufig wieder zu einer Lehre vom Transcendenten (s. d.), das man durch intellectuelle Anschauung oder durch Dialektik (s. d.), teilweise gestützt auf die Annahme der Identität (s. d.) von Denken und Sein, erfassen zu können glaubt. — Anthropologisch (psychologisch) begründet die Metaphysik Fries (Syst. d. Philos. 1804). Calker nennt die Metaphysik *„Urgesetzlehre"* des Wahren, Guten, Schönen (Urges. 1820). — Nach Bouterwek ist Metaphysik *„Wissenschaft der notwendigen Beziehungen unserer Gedanken auf das übersinnliche Wesen der Dinge"* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 11). Mit J. G. Fichtes *„Wissenschaftslehre"* (s. d.) beginnt eine idealistische Met. Hegel identificiert Logik (s. d.) und Metaphysik (Encykl. § 24). Die Metaphysik ist reine, abstracte Begriffswissenschaft, speculativ (s. d.). Sie ist der *„Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen"* (Log. III, 18 f.). Nach K. Rosenkranz zerfällt die Metaphysik in Ontologie, Ätiologie, Teleologie (Wissensch. d. log. Idee). Nach C. H. Weisse ist die Metaphysik die *„Wissenschaft des reinen Denkens, reine Wissenschaft a priori"* (Metaphys., Einleit. C. 3, S. 38). Chr. Krause nennt die Metaphysik *„Urwissenschaft"* (vgl. Vorles. üb. d. Syst. d. Philos.; s. Philosophie). Nach Braniss hat die Metaphysik (Idealphilosophie) *„von der absoluten Idee aus den Weltbegriff zu bestimmen und zu entwickeln"* (Syst. d. Met. S. 143 ff.). — Nach Herbart hingegen ist die Metaphysik *„die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung"* (Allg. Met. I, 215), die Wissenschaft von der *„Ergänzung der Begriffe"*, behufs ihrer Denkbarmachung (Lehrb. zur Einl.[5], S. 255). Sie bearbeitet die Erfahrungsbegriffe, behufs Beseitigung der Widersprüche (s. d.) derselben, durch die *„Methode der Beziehungen"* (s. d.). Sie zerfällt in Methodologie, Ontologie, Synechologie, Eidolologie (s. d.) (vgl. Encykl. d. Philos. S. 297 ff.). Beneke gründet die Metaphysik auf die innere Wahrnehmung, auf Psychologie, weil wir das fremde Sein nach Analogie unseres Innenseins deuten (Lehrb. d. Psychol.[3], § 129, 159). Das gleiche tut die Metaphysik Schopenhauers, welche alles Sein als *„Willen"* (s. d.) bestimmt. Es ist nicht die Aufgabe der Metaphysik, *„die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von*

Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntnis ist" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 426). Die Metaphysik faßt das Vorhandene „*als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen: die Mittel hierzu sind teils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung, teils die Erlangung eines Verständnisses der gesamten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges . . . . Auf diesem Wege gelangt sie von der Erscheinung zum Erscheinenden, zu dem, was hinter jener steckt*". Sie zerfällt in: Metaphysik der Natur, Metaphysik des Schönen, Metaphysik der Sitten (Parerga II, § 21). Die größeren Fortschritte der Physik machen das Bedürfnis nach Metaphysik immer fühlbarer (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 17). Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt in der Geistesphilosophie, weil der Mensch nach seinem Innern (dem Willen, s. d.) die Natur begreift (ib.). Aufgabe der Metaphysik ist „*die richtige Erklärung der Erfahrung im ganzen*", sie hat ein empirisches Fundament (ib.). Indem sie das Verborgene immer nur als das in der Erscheinung Erscheinende betrachtet, bleibt sie immanent (ib.). Sie hat aber keine apodiktische Gewißheit (ib.). Das Metaphysische ist das Ding an sich, das Physische die Erscheinung.

TRENDELENBURG bestimmt die Metaphysik als Wissenschaft des allgemein Seienden (Log. Unt.). Eine „*métaphysique positive*" lehrt VACHEROT (La mét. et la science[2], I, p. XLVI). Metaphysik ist „*la science de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de l'unité, du tout*" (l. c. I, p. 211). Nach LOTZE ist Metaphysik die „*Lehre, welche die für unsere Vernunft unabweislichen Voraussetzungen über die Natur und den Zusammenhang der Dinge nicht fragmentarisch, wie die gewöhnliche Bildung, sondern vollständig und geordnet darstellt und die Grenzen ihrer Gültigkeit bestimmt*" (Gr. d. Log. S. 99). Sie untersucht „*den wahren Grund, den genau bestimmten Sinn und die Anwendungsgrenzen*" der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaften (Gr. d. Met. S. 6). E. v. HARTMANN bestimmt die Metaphysik als inductive, aposteriorische Wissenschaft (Gesch. d. Met. II, 594). So auch DREWS, der die Wissenschaft als „*Wissenschaft vom realen Sein*" definiert und im Ich (s. d.) das Grundproblem der Metaphysik erblickt (Das Ich S. 6, 11). SPICKER hält die Metaphysik für den „*eigentlichen Kerngehalt aller Philosophie*". Jeder allgemeine Satz ist metaphysisch, „*denn er reicht über die Erfahrung hinaus und kann nie durch Tatsachen aus der Wirklichkeit controlliert werden*" (K., H. u. B. S. 176). Nach HARMS ist die Metaphysik die „*Wissenschaft vom Sein, von den Formen und Arten des Seins, welches von allen Wissenschaften als ihr zu erkennendes Object gedacht wird*" (Log. S. 38). HAGEMANN definiert: „*Die Wissenschaft, welche sich mit dem Wesen, dem ursächlichen Zusammenhange und dem Endziel der Dinge, also mit dem, was hinter dem Sinnlichen verborgen liegt, befaßt, ist die Metaphysik*" (Log. u. Noet.[5], S. 8). Die Metaphysik ist „*die Wissenschaft von dem Wesen, Grund und Ziel alles wirklichen Seins*" (Met.[2], S. 3). Sie ist „*Fundamentalwissenschaft*" (ib.). Sie zerfällt in: allgemeine Metaphysik (Ontologie) und specielle Metaphysik (l. c. S. 6). Nach GUTBERLET handelt die allgemeine Metaphysik vom Sein im allgemeinen und den ihm zunächst stehenden Begriffen, die specielle Metaphysik von den letzten realen Gründen der besonderen Weltdinge (Log.[2], S. 2; Met.[2], S. 1 ff.).

Eine kritische, teilweise auch eine immanente, positive (auf die allgemeinsten

Erfahrungstatsachen, Erfahrungsgrundlagen gehende) Metaphysik erkennen verschiedene Philosophen an. So VOLKELT, O. LIEBMANN, welcher erklärt: „*Die kritische Metaphysik . . . ist hypothetische Erörterung menschlicher Vorstellungen über Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge*“ (Klimax d. Theor. S. 112). „*Warum hier und jetzt dies oder das ist und geschieht, — dies hat die Physik aus allgemeinen Naturgesetzen zu deducieren, und zwar womöglich auf mathematischem Wege. Warum aber dies und das überhaupt irgendwo und irgendwann ist und geschieht, — dies ist Sache der Metaphysik*“ (als Transcendentalphilosophie) (Anal.² S. 351). Ferner F. SCHULTZE (Philos. d. Naturwiss.), F. ERHARDT (Met.), FECHNER, F. PAULSEN, WITTE (Wes. d. Seele S. 58, 336), K. LASSWITZ (G. d. Atom. I, 6), TEICHMÜLLER (Neue Grundleg. S. 16), NIETZSCHE, RENOUVIER, FOUILLÉE, J. C. S. SCHILLER, MAINLÄNDER (Philos. d. Erlös.), J. BERGMANN, nach welchem Metaphysik die Wissenschaft von der Bewußtheit oder Ichheit ist, u. a. LEWES betont: „*The scientific canon of excluding from calculation all incalculable data places Metaphysics on the same level with Physics*“ (Probl. I, 60). Als auf Erfahrung fußende Wissenschaft faßt die Metaphysik E. ZELLER auf (Arch. f. syst. Philos. I, S. 8 f.). — P. CARUS definiert die Metaphysik als „*Wissenschaft von den Principien, d. h. dem letzten Grunde des Daseins und des Denkens*“ (Met. S. 6; vgl. S. 34 ff.). Das Transcendente ist unerkennbar. — Nach SIGWART ist die Metaphysik die Wissenschaft, welche „*einerseits die letzten Voraussetzungen, von denen alles planmäßige Denken ausgeht, anderseits die Resultate, zu denen dieses gelangt, in einer einheitlichen Auffassung von dem letzten Grunde des Verhältnisses der subjectiven Gesetze und Ideale des Denkens und Wollens zu dem objectiven Inhalte der Erkenntnis zusammenzubringen hat*“ (Log. II², 750). Ihr höchstes und schwierigstes Problem ist die „*Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Notwendigkeit als Leitfaden aller Erkenntnis des Seienden zu der Freiheit steht, welche das subjective Postulat des bewußten Wollens ist*“ (ib.). WUNDT versteht unter Metaphysik die „*Principienlehre*“. Sie stellt den Inhalt des Wissens „*in allgemeinen Begriffen über das Seiende und in Gesetzen über dessen Beziehungen dar . . . Auf diese Weise ist das, freilich oft verfehlte, Ziel der Metaphysik die Aufrichtung einer widerspruchslosen Weltanschauung, welche alles einzelne Wissen in eine durchgängige Verbindung bringt*“. Ihre Hauptaufgabe ist „*das Geschäft der Ergänzung der Wirklichkeit . . . durch Aufsteigen von dem in der Erfahrung Gegebenen zu weiteren Gründen, die nicht gegeben sind*“ (Log. I², 7, 421). Die Metaphysik ergänzt die Erfahrung so, „*daß sie die in der Erfahrung begonnene Verbindung nach Grund und Folge consequent und in gleicher Richtung weiter führt, bis die Einheit gewonnen ist, welche es uns möglich macht, die ganze Reihe samt den Gliedern, welche der Erfahrung angehören, als ein Ganzes zu denken*“. Die negative Aufgabe der Metaphysik besteht in der Kritik der in jeder Wissenschaft steckenden metaphysischen Voraussetzungen, die positive in der Berichtigung und Ergänzung dieser. Die specielle Metaphysik gliedert sich in Naturphilosophie (Kosmologie, Biologie, Anthropologie) und Geistesphilosophie (Ethik, Rechts-, Geschichtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie) (Einleit. in d. Philos. S. 85; Syst. d. Philos.², S. 30 ff.; Philos. Stud. V, 48 ff.). Die Metaphysik ist nicht zu beseitigen. „*Sobald innerhalb der Einzelforschung ein wichtiges Problem von allgemeiner Tragweite sich auftut, so wird es von selbst, indem es die Hilfe anderer Wissensgebiete und unter ihnen insbesondere auch diejenige der Psychologie und Erkenntnislehre*

voraussetzt, zu einer philosophischen Aufgabe. So erhebt sich aus der Mitte der Einzelwissenschaften selbst die Forderung nach einer Wissenschaft der Principien, der allgemeinen Grundbegriffe und Grundgesetze, für die der Name ‚Metaphysik' beibehalten werden mag" (Ess. I, S. 20; Philos. Stud. V, 51). Nicht als „*Begriffsdichtung*" (wie bei F. A. LANGE), sondern als Wissenschaft, deren Methode die der Einzelwissenschaften ist, ist die Metaphysik aufzufassen (Syst. d. Philos.[2], S. V). Zu betonen ist: „*Wer über die Fragen, auf die allein die Erfahrung Antwort geben kann, die letzten metaphysischen Ideen zu Rate zieht, vermag höchstens die empirischen Tatsachen in Verwirrung zu bringen. Ebensowenig können endlich die metaphysischen Probleme allein aus der Erfahrung entschieden werden. Diese deutet uns aber den Weg an, den wir zu gehen haben. Denn Voraussetzungen, die über die Tatsachen der Erfahrung hinausreichen, können ihre logische Berechtigung immer nur dadurch gewinnen, daß sie sich als folgerichtige Weiterentwicklungen der auf empirischem Gebiete notwendig gewordenen Hypothesenbildungen erweisen*" (Log. I[2], 630 f.). Die Metaphysik hat „*den gesamten Inhalt der Erfahrungswissenschaften, insofern er eine principielle Bedeutung besitzt und beiträgt zur Gestaltung unserer wissenschaftlichen Weltanschauung*" zu ihrem Gegenstande (Ess. 1, S. 21). Metaphysik gehört aber ans Ende, nicht an den Anfang des Erkennens (Philos. Stud. XIII, 428). Metaphysisch sind alle „*Annahmen, die irgendwie hypothetische Ergänzungen der Wirklichkeit sind*" (ib.). Metaphysisch ist „*jede Untersuchung, die sich auf die nicht unmittelbar der Erfahrung zugänglichen Voraussetzungen über das Wesen der Dinge bezieht*" (Eth.[2], S. 14). Metaphysisch wird eine Theorie dadurch, „*daß sie irgend ein empirisch gegebenes Verhältnis über alle Grenzen der Erfahrung hinaus erweitert*" (Philos. Stud. XIII, 361). Jede definitive Hypothese ist metaphysisch, jede Metaphysik hypothetisch. Metaphysischer Begriff ist ein solcher, der direct aus dem Motiv, den Weltzusammenhang zu begreifen, hervorgeht (Einleit. in d. Philos. S. 351). — Nach HUSSERL hat die Metaphysik die Aufgabe, „*die ungeprüften . . . Voraussetzungen metaphysischer Art zu fixieren und zu prüfen, die mindestens allen Wissenschaften, welche auf die reale Wirklichkeit gehen, zugrunde liegen*" (Log. Unt. I, 11). Nach HÖFFDING spricht der Metaphysiker „*nur die Gedanken aus, die mehr oder weniger unbewußt dem erfahrungsmäßigen Forschen zugrunde liegen, und er führt ihre Consequenzen durch*" (Psychol.[2], S. 18). Nach F. MACH beschäftigt sich die Metaphysik „*nur mit der Erforschung des Wesens, des Grundes und Zweckes des wirklich Seienden*" (Religions- u. Weltprobl. I, 57). UPHUES erklärt: „*Die Philosophie als Metaphysik will eine Weltanschauung geben, eine Vorstellung von der Welt im ganzen*" (Psychol. d. Erk. I, 13). KÜLPE versteht unter Metaphysik den „*Versuch einer mit wissenschaftlichen Mitteln ausgebauten Weltanschauung*" (Einl. in d. Philos.[2], S. 21), so auch W. JERUSALEM (Einl. in d. Philos.[3]). — Nach SIMMEL hat die Metaphysik „*den formalen Wert, überhaupt ein vollendetes Weltbild nach durchgehenden Principien anzustreben*" (Problem. d. Geschichtsphilos. S. 63). Alle Metaphysik besteht in der Zurückführung der sinnlichen Äußerlichkeit auf geistige Principien (l. c. S. 99). Die metaphysische Speculation entspringt dem Spieltriebe (l. c. S. 105). Nach H. CORNELIUS wäre das Ziel der (immanenten Metaphysik) eine „*einheitliche Weltanschauung, die von den Erscheinungen der Natur und des geistigen Lebens, von den Gesetzen der objectiven Welt und von den Gesetzen der menschlichen Bestrebungen in gleicher Weise Rechenschaft gäbe*" (Einleit. in d. Philos. S. 12). Nach

HEYMANS ist die Metaphysik „*angewandte Erkenntnistheorie*", sie hat „*die für unser Denken notwendigen Grundlinien des Weltbildes zu bestimmen, sofern sich dieselben aus den Gesetzen des Denkens entwickeln lassen*" (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 38). ADICKES anerkennt Metaphysik nicht als Wissenschaft des Transcendenten (Zeitschr. f. Philos. 104. Bd., S. 52), nur als abschließenden subjectiven Glauben (Zeitschr. f. Philos. 112. Bd., S. 231). Nach HODGSON ist die Hauptaufgabe der Metaphysik die Analyse des Erkennens (The Met. of Experience 1898). Nach RIEHL ist die Metaphysik nur als kritische Disciplin, als Theorie der Grenzbegriffe der Erfahrung, als „*System der Erkenntnisprincipien*" berechtigt (Philos. Kritic. II 1, 4). B. ERDMANN identificiert die Metaphysik mit der Erkenntnistheorie (Log. I, 11). So auch (mit der „*Logik der reinen Erkenntnis*") H. COHEN (Log. S. 516) und andere Kantianer. — Nach M. PALÁGYI betrachtet die Metaphysik die Tatsachen der Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit (Log. auf dem Scheidewege S. 243). Die eigentliche Metaphysik besteht aus: Metageometrie, Metadynamik, Metagenetik (l. c. S. 310).

Die Berechtigung und Möglichkeit jeder (speculativen) Metaphysik negiert der Positivismus (s. d.). Nach E. DÜHRING hat an die Stelle der Metaphysik die „*nur auf Wirklichkeiten gegründete Weltanschauungslehre*" zu treten (Log. S. 9). Metaphysik ist nur eine phantastisch oder betrügerisch ausgeführte Art der Sachlogik (Wirklichkeitsphilos. S. 278). L. STEIN sieht in aller Metaphysik „*nur Rauschesäußerungen einer trunken gemachten Logik, im besten Falle Gedankendichtungen großen Stiles — eine Poesie des dialektisch geschulten Verstandes*" (An d. Wende d. Jahrh. S. 258). E. MACH will alle metaphysischen Elemente aus den naturwissenschaftlichen Darstellungen eliminieren (Populärwiss. Vorles. S. 363). „*Die Ansicht, welche sich allmählich Bahn bricht, daß die Wissenschaft sich auf die übersichtliche Darstellung des Tatsächlichen zu beschränken habe, führt folgerichtig zur Ausscheidung aller müßigen, durch die Erfahrung nicht controllierbaren Annahmen, vor allem der metaphysischen (im Kantschen Sinne)*" (Anal. d. Empfind.[4], Vorw. S. V). Vgl. DILTHEY, Einl. I, 163, 165.

Außer den Systemen der Philosophen und Specialabhandlungen vgl. über Metaphysik noch: GOCLEN, Isagoge in metaphysicam; GENOVESI, Elementa scientiarum metaphysicarum 1743; FRIES, Syst. d. Met. 1824; APELT, Metaphys. 1857; K. PH. FISCHER, Wissensch. d. Met. 1834; J. E. ERDMANN, Gr. d. Log. u. Met.[4], 1864; K. FISCHER, Syst. d. Log. u. Met.[2], 1865; GEORGE, Syst. d. Met. 1844; H. RITTER, Syst. d. Log. u. Met. 1856; E. REINHOLD, Syst. d. Met.[3], 1854; HARTENSTEIN, Die Grundprobleme und Grundlehren d. allgem. Metaphys. 1836; FOUILLÉE, L'avenir de la métaphys. fondée sur l'expérience 1889; LACHELIER, Du fondement de l'induction[2], 1896; P. JANET, Principes de métaphys. et de psychol. 1897; W. HAMILTON, Lectures on Metaphys. and Log.; MANSEL, Metaphysics 1860; J. F. FERRIER, Institut. of Met. 1854; E. CAIRD, Ess. II u. a. Vgl. R. LEHMANN, Zur Psychol. d. Met. DILLES, Weg zur Met. 1903.

Über Geschichte der Metaphysik vgl. E. v. HARTMANN, Gesch. d. Metaphys. 1899/1900. — Vgl. Philosophie, Wissenschaft, Problem, Principien, Substanz, Seele, Materie, Kraft, Spiritualismus, Panpsychismus, Gott, Sein, Object, Ding an sich, Wirklichkeit, Teleologie, Naturphilosophie.

Metaphysisch: zur Metaphysik (s. d.) gehörig, überempirisch. So hat z. B. nach SCHOPENHAUER der Begriff der Causalität bloß „*physische*", nicht „*metaphysische*" Anwendung (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 17).

Metaphysische Begriffe (Kategorien) sind jene Grundbegriffe, welche direct zum Zwecke der Herstellung eines allgemeinsten Erfahrungszusammenhanges dienen (Sein, Substanz, Kraft u. s. w.). Vgl. Kategorien.

Metaphysische Probleme s. Problem.

Metaphysische Psychologie s. Psychologie.

Metaphysische Punkte *(„points métaphysiques“)* nennt LEIBNIZ (Gerh. IV, 398) die Monaden (s. d.).

Metaphysischer Darwinismus heißt die Ansicht von DU PREL, wonach das Anpassungsresultat auf das organisierende Princip übergeht und in einer neuen Incarnation wirksam wird (Mon. Seelenlehre S. 98 f.).

Metaphysischer Trieb ist der in dem Einheitsstreben des Geistes begründete Trieb nach Ergänzung und Deutung der Erfahrung zum Zwecke einer Weltanschauung. Nach SCHOPENHAUER entsteht mit der Besinnung und Verwunderung (s. d.) über sein Dasein beim Menschen das metaphysische Bedürfnis, das ihn zum *„animal metaphysicum“* macht (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 17). Die Religion ist *„Volksmetaphysik“* (ib.)

Metaphysisches Stadium (COMTE) s. Wissenschaft.

Metathesis praemissarum: Umstellung der Prämissen bei der Conversion (s. d.).

Metempirisch *(„metempirical“)* ist nach LEWES vom Empirischen unterschieden. Es bedeutet das außerhalb der Erfahrung Liegende, Überempirische. *„Physics and Metaphysics deal with things and their relations, as these are known to us, and as they are believed to exist in our universe, Metempirics weeps out of this region in search of the otherness of things: seeking to behold things, not as they are in our universe — not as they are to us — it substitutes for the ideal constructions of science the ideal constructions of imagination“* (Probl. of Life and Mind I, p. 17 f.). *„Metempirical“* bedeutet *„whatever lies beyond the limits of possible Experience“* (ib.).

Metempsychose (*μετά, ἐμψυχόω*): Seelenwechsel, Seelenwanderung (s. d.).

Methexis (*μέθεξις*): Teilhaben der Dinge an den Ideen (s. d.) nach PLATO, ROSMINI u. a.

Methode (*μέθοδος*): logisches, planmäßiges, systematisches Verfahren wissenschaftlicher Forschung, Untersuchungsweise, Art der Wahrheitsfindung. Zu unterscheiden sind besonders naturwissenschaftliche, psychologische, philosophische Methoden. Ferner analytische (s. d.), regressive (s. d.), inductive (s. d.) und synthetische (s. d.), deductive (s. d.), progressive (s. d.) Methode, genetische (s. d.) und systematische (s. d.), speculative (s. d.), dialektische (s. d.), akroamatische (s. d.), erotematische (s. d.), experimentelle (s. d.), darstellende und entwickelnde Methode.

Bei ARISTOTELES bedeutet *μέθοδος* Methode (De an. I 1, 402a 14), auch Wissenschaft (Phys. I 1, 184a 11). Er bedient sich der Analytik (s. d.) und Dialektik (s. d.). — ROGER BACON stellt die Methode der *„experientia“* der des *„argumentum“* gegenüber (s. Erfahrung). — Nach ZABARELLA ist *„methodus“* der *„habitus intellectualis instrumentalis nobis inserviens ad rerum cognitionem adipiscendam“* (De meth. I, 2; Opp. log. p. 135).

F. BACON bildet entgegen der begrifflich-speculativen, deductiven, syllogistischen Methode der **Scholastik** die Methode der Induction (s. d.) weiter. GALILEI stellt neben dem Experiment die analytische (resolutive) und synthetische (compositive) Methode auf. Diese beiden Methoden (*„methodus resolutiva“* und *„compositiva“*) und deren Mischung unterscheidet auch HOBBES (De corp. C. 6, 1, 2). Es wird nämlich entweder fortgegangen *„a generatione ad effectus possibiles“* oder ab *„effectibus φαινομένοις ad possibiles“* (l. c. C. 25, 1). DESCARTES sieht das Muster aller Methoden in der der Mathematik: *„solos Mathematicos demonstrationes aliquas, hoc est, certas et evidentes rationes invenire potuisse“* (De methodo II, p. 12). Vier allgemeine methodische Regeln haben sich bewährt: *„Primum erat, ut nihil unquam veluti rerum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem; hoc est, ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando diligentissime vitarem; nihilque amplius conclusione complecterer, quam quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare.“* — *„Alterum, ut difficultates, quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas.“* — *„Tertium, ut cogitationes omnes, quas veritati quaerendae impenderem, certo semper ordine promoverem: principiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paulatim et quasi per gradus ad difficiliarum et magis compositarum cognitionem ascenderem; in aliquam etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.“* — *„Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis, tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus“* (l. c. p. 11 f.). SPINOZA erklärt die Methode als reflexive Erkenntnis (*„cognitio reflexiva“*) oder die Idee der Idee. Sie muß die wahre Idee von dem übrigen unterscheiden, ferner Regeln geben, durch welche das Unbekannte begriffen werden kann, und die Ordnung bestimmen, nach welcher untersucht wird (De emend. intell.). In *„Ethik“* wird der *„mos geometricus“* (s. d.) angewandt. Die Logik von **Port-Royal** bestimmt die Methode als *„ars bene disponendi seriem plurimarum cogitationum“* (l. c. IV, 2). PASCAL erklärt: *„Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales: l'une, de n'employer jamais aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues; en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions“* (Pens. I, 1). D'ARGENS bestimmt: *„On entend par ce mot de méthode la dernière des opérations de notre esprit, que nous avons indiquée . . . par le terme de concevoir, qui signifie disposer ou arranger ce que nous avons imaginé sur un sujet, de la manière la plus prompte et la plus claire qu'il nous est possible“* (Philos. du Bons-Sens I, p. 269). *„Il y a deux sortes de méthodes; l'une, qui sert à découvrir la vérité, et qu'on appelle analyse, ou méthode de résolution, ou même méthode d'invention, et l'autre, qu'on nomme synthèse, ou méthode de composition, qu'on emploie lorsqu'on veut rendre sensibles aux autres les vérités dont on est déjà convaincu“* (l. c. p. 270). Von der analytischen Methode sagt CONDILLAC: *„Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent“* (Log. I, 2). J. EBERT definiert: *„Die Ordnung, welcher man sich bei dem Vortrage seiner Beweise und seiner Gedanken überhaupt bedienet, heißt die Lehrart oder Methode,*

welche man gemeiniglich in synthetische, analytische und vermischte einzuteilen pflegt" (Vernunftlehre S. 121).

KANT versteht unter Methode „*die Art und Weise, wie ein gewisses Object, zu dessen Erkenntnis sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei. Sie muß aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden*" (Log. S. 16). „*Die scientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der populären dadurch, daß jene von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht*" (l. c. S. 228). „*Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia), diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, sowie die letztere die progressive nennen*" (l. c. S. 230). „*Die syllogistische Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird*" (l. c. S. 230 f.). Nach FRIES ist die Methode „*eine Handelsweise, die an notwendige Regeln gebunden ist*" (Syst. d. Log. S. 508). Nach HEGEL ist die Methode „*der sich selbst wissende, sich als das Absolute . . . zum Gegenstand habende Begriff*", „*der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält*", der „*sich begreifende Begriff*" (Log. III, 330, 352). Ähnlich K. ROSENKRANZ (Syst. d. Wiss. S. 123 ff.). Nach HINRICHS ist die Methode „*das Wissen, das sich sowohl als Sein als auch als Denken . . . gegenständlich ist*". Sie ist nicht bloß ein Äußerliches. Analysis und Synthesis sind in ihr unzertrennlich (Grundlin. der Philos. d. Log. S. 232 ff.). HERBART bestimmt die Methode als „*die allgemeine Angabe der Art und Weise, aus Principien etwas abzuleiten*" (Lehrb. zur Einleit. in d. Philos. § 13). Nach BACHMANN ist die Methode das sichere, kunstgerechte Fortschreiten in der Wissenschaft (Syst. d. Log. S. 358). „*Die wahre Methode der Wissenschaft ist analytisch und synthetisch zugleich, aber nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern als Indifferenz, so daß diese beiden nur die besonders hervorspringenden Pole derselben sind. Von Tatsachen ausgehend, sucht sie die absoluten Principien der Erkenntnis, sowohl der Form als des Gehalts, und aus den gefundenen ist sie bemüht, synthetisch die ganze Fülle der Wissenschaft hervortreten zu lassen*" (l. c. S. 361). Das ist die kritische Methode (l. c. S. 362). „*Die Methode in ihrer lebendigen Bewegung sowohl von den Gegebenen zur Idee, als von der Idee zu ihrer Offenbarung in den einzelnen Momenten, ist die Dialektik*", d. h. „*die Wissenschaft in ihrer organischen Entwicklung*" (l. c. S. 371). — Nach W. HAMILTON ist die Methode „*the regulated procedure towards a certain end*" (Lect. on Met. and Log. IV, XXIV ff., p. 3). Nach TEICHMÜLLER ist die Methode „*a priori bestimmt, weil sie aus der Natur des Denkens und nicht aus der Natur der zufällig gegebenen Gegenstände des Denkens herstammt*" (Neue Grundleg. S. 240). Die Methode ist „*diejenige Ordnung der geistigen Functionen, durch welche die objectiven Coordinaten einer gesuchten Erkenntnis zum Bewußtsein gebracht werden*" (l. c. S. 324). Von einer „*sachlogischen*" Methode spricht E. DÜHRING. Nach GUTBERLET bezeichnet „*Methode*" „*eine solche Zusammenordnung der Mittel, daß durch dieselbe das Ziel am besten erreicht wird*" (Log. S. 136). Nach HAGEMANN zeigt die heuristische Methode „*den Weg, auf welchem der Stoff einer Wissenschaft in möglichster Genauigkeit und Vollständigkeit zu finden ist*" (Log. u. Noet.[5], S. 106). Nach B. ERDMANN ist die Methode „*die Art und Weise einer Wissenschaft, gültige Urteile über ihren Gegenstand zu gewinnen*"

(Log. I, 11). Nach M. PALÁGYI gibt es nur zwei wissenschaftliche Methoden: die „*Methode der directen Besinnung*" (physische M., Induction) und die „*Methode der conträren Besinnung*" (metaphysische oder logische M., Deduction) (Log. auf dem Scheidewege S. 241 f.).

H. COHEN (Log.) und NATORP (Plat. Ideenl.) fassen die „*Methode*" erkenntniskritisch als gesetzmäßige Vereinheitlichung der Erfahrungsinhalte durch die synthetische Tätigkeit des Denkens auf. — HUSSERL betont, „*daß alle wissenschaftlichen Methoden, die nicht selbst den Charakter von wirklichen Begründungen . . . haben, entweder denkökonomische Abbreviaturen und Surrogate von Begründungen sind, die, nachdem sie selbst durch Begründungen ein für allemal Sinn und Wert empfangen haben, bei ihrer praktischen Verwendung zwar die Leistung aber nicht den einsichtigen Gedankengehalt von Begründungen in sich schließen; oder daß sie mehr oder weniger complicierte Hilfsverrichtungen darstellen, die zur Vorbereitung, zur Erleichterung, Sicherung oder Ermöglichung künftiger Begründungen dienen*" (Log. Unt. I, 23).

J. ST. MILL stellt vier Methoden inductiv-wissenschaftlicher Forschung auf: 1) Methode der Übereinstimmung („*Method of agreement*"): „*Wenn alle beobachteten Fälle einer zu erforschenden Naturerscheinung nur einen einzigen Umstand gemein haben, so ist dieser Umstand, in welchem allein alle Fälle übereinstimmen, der betreffenden Erscheinung wesentlich, entweder Ursache oder Wirkung derselben.*" 2) Methode der Unterscheidung (Differenzmethode, „*Method of difference*"): „*Wenn ein Fall, in welchem die zu erforschende Naturerscheinung eintritt, und ein Fall, in welchem sie nicht eintritt, alle Umstände gemein haben mit Ausnahme eines einzigen, der nur im ersten Falle vorkommt, so ist dieser Umstand, wodurch allein die beiden Fälle sich unterscheiden, der betreffenden Naturerscheinung wesentlich.*" 3) Methode der Reste (Rückstände, „*Method of residues*"): „*Wenn man von einem Teile einer Erscheinung durch schon gemachte Induction weiß, daß er Wirkung eines bestimmten Umstandes ist, so schließt man, daß der übrige Teil (Rückstand oder Rest) der Erscheinung durch die restierenden Umstände bedingt ist.*" 4) Methode der sich begleitenden Veränderungen („*Method of concomitant variations*"): „*Wenn eine Erscheinung sich verändert, so oft eine andere in einer eigentümlichen Weise sich verändert, so ist sie entweder Ursache oder Wirkung der andern oder ist durch irgend einen Causalnexus damit verknüpft*" (Log. I, C. 8, S. 453 ff.; vgl. SIGWART, Log. II[2], 470 ff.). Vgl. WUNDT, Log. II[2], 1; DUHAMEL, Des méthodes dans les sciences de raisonnement 1866/72; A. COURNOT, Des méthodes dans les sciences de raisonnement 1865; W. SMITH, Methods of Knowledge 1899; M. F. SCHELER, Die transcendentale und die psychol. Methode 1900. Vgl. Methodenlehre, Methodisch, Analyse, Synthese, Ausschlußverfahren, Beweis, Demonstration, Definition, Psychologie, Psychophysik, Naturwissenschaft.

Methode der Beziehungen s. Beziehungen.

Methode, descriptive, s. Descriptiv; genetische, s. Genetisch, Psychologie.

Methoden, psychologische, s. Psychologie.

Methoden, psychophysische, s. Psychophysik.

Methodenlehre (Methodologie) ist jener Teil der Logik (s. d.), der die allgemeine Methodik des Forschens (Definition, Beweis u. s. w.) und die speciellen Methoden der Einzelwissenschaften im Hinblick auf den logischen Wert und die logische Richtigkeit, Zweckmäßigkeit derselben untersucht: Die Methodenlehre ist Analyse und Kritik des wissenschaftlichen Verfahrens.

Methodologische Ansätze finden sich bei PLATO, ARISTOTELES, in der scholastischen Philosophie (als *„logica utens"*, *„ars inveniendi"*), ferner bei F. BACON, DESCARTES, SPINOZA, LOCKE, LEIBNIZ, CHR. WOLF, CONDILLAC, d'ALEMBERT, KANT, J. ST. MILL, WHEWELL, JEVONS, DUHAMEL u. a. In der neueren Logik spielt die Methodenlehre eine bedeutende Rolle.

KANT versteht unter der *„transcendentalen Methodenlehre"* die *„Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft"* (Krit. d. r. Vern. S. 544). *„Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft"* ist die Art, *„wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne"* (Krit. d. prakt. Vern. II. T., S. 181). Für die Ästhetik gibt es keine Methodenlehre (Krit. d. Urt. § 60). Wohl aber gibt es eine *„Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft"* (l. c. § 79). — Nach FRIES sollte *„Methodenlehre"* nur *„die logische Technik, als der letzte Teil der angewandten Logik"*, genannt werden (Syst. d. Log. S. 12). Sie hat *„die Regeln des Verfahrens nachzuweisen, nach denen diese Ausbildung unserer Erkenntnis geschehen muß"* (l. c. S. 508). Nach BACHMANN sucht die Methodenlehre (Systematik, Architektonik) darzutun, wie die logischen Elemente in ihrer organischen Verbindung als Ideal der Wissenschaft erscheinen, und welche Gesetze der Geist befolgen muß, um dieses Ideal allmählich zu verwirklichen (Syst. d. Log. S. 27). Die Methodenlehre strebt, *„den richtigen Weg zur Wissenschaft kenntlich zu machen, mit Bezeichnung der Abwege, welche dabei zu vermeiden sind"* (l. c. S. 267). Bei HERBART ist die *„Methodologie"* der erste Teil der Metaphysik (Allg. Met. § 182 f.). — W. HAMILTON versteht unter *„logical methodology"* das Verfahren, welches darauf ausgeht, *„by the exposition of the rules and ways by which we attain the formal or logical perfection of thought"* (Lect. on Met. and Log. IV, XXIV, p. 4). Nach SIGWART hat die Methodenlehre die Aufgabe, *„Anweisung zu dem Verfahren zu geben, mittelst dessen von einem gegebenen Zustande unseres Vorstellens und Wissens aus durch Anwendung der uns von Natur zu Gebote stehenden Denktätigkeiten der Zweck, den das menschliche Denken sich setzt, in vollkommener Weise, also durch vollkommen bestimmte Begriffe und vollkommen begründete Urteile erreicht werden könne"* (Log. II², 3). SCHUPPE erklärt: *„Der Sinn des Urteils und seine Arten lassen sich nur finden, wenn man das Denken in seinen einfachsten Betätigungen an seinen Objecten kennen gelernt hat, und die Controlle und Berichtigung, namentlich die berühmte Analyse der Begriffe, ist nur möglich, wenn man die Entstehung jedes Begriffs, aus welchen einfachsten Ansätzen, durch welche Reihe von Urteilen er zustande kommt, erkennen gelernt hat. Das ist analytische Logik, zugleich Methodenlehre"* (Log. S. 4). Nach WUNDT beschäftigt sich die Methodenlehre (— die er sehr ausführlich behandelt —) mit den besonderen Gestaltungen der Erkenntnisprincipien in den Einzelwissenschaften (Log. I², S. 1 ff.; II², 1 u. 2). Vgl. Methode.

Methodisch: mit Methode, auf die Methode bezüglich. Methodischer Idealismus s. Idealismus.

Methodologie: Methodenlehre (s. d.). Methodologisch: auf die Methodenlehre bezüglich.

Metron Anthropon-Satz s. Homo mensura, Erkenntnis, Subjectivismus.

Metropathie: das Maßhalten, Einhalten der richtigen Mitte als Tugend (s. d.) bei ARISTOTELES und den Peripatetikern.

Mikrokosmos: die kleine Welt, d. h. der Mensch als Welt im kleinen, als höchste Potenz aller Naturkräfte und als geistiger „*Spiegel*" des Universums. Makrokosmos: die Natur, das Universum, zuweilen als großer Mensch, als Organismus gedacht (s. Welt, Weltseele).

PLATO (Phileb. 30), ARISTOTELES (De an. III, 8), die Stoiker sehen im Menschen eine Concentration des Wesentlichen des Alls. Bei ARISTOTELES findet sich: *ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ* (Phys. VIII 2, 252b 26). Die Stoiker nennen den Menschen *βραχὺν κόσμον*, die Welt *μέγαν ἄνθρωπον* (vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa I, 207, 441; schon PLATO nennt die Welt einen *μακράνθρωπον*). SENECA erklärt: „*Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est*" (Ep. 65, 24).

BOËTHIUS bemerkt: „*ἄνθρωπός ἐστι μικρόκοσμος, id est, homo est minor mundus.*" *Μικρόκοσμος* auch bei GREGOR VON NAZIANZ (Orat. 34). NEMESIUS sieht im Menschen, der alles abspiegelt, einen Mikrokosmos (*Περὶ φύσεως*, C. 1), so auch GREGOR VON NYSSA (De an. et resurr. p. 188). So auch der Manichäismus (s. d.): *τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον καὶ οἱ ἄνθρωποι ῥίζας ἔχουσι κάτω συνδεθείσας τοῖς ἄνω* (Archel. et Man. disp. 8; Ritter V, 163). JOH. SCOTUS ERIUGENA bemerkt: „*homo veluti omnium conclusio . . . quod omnia . . . in ipso universaliter comprehenduntur*" (De divis. nat. IV, 10). Ein Mikrokosmos ist der Mensch nach BERNHARD VON CHARTRES (Bibliotheca philosophor. mediae aetat. 1867). So auch nach ECKHART (Deutsche Myst. II). — Auch nach NICOLAUS CUSANUS ist der Mensch der Inbegriff und das Maß aller Dinge (De doct. ignor. III, 31). Nach AGRIPPA ist der Mensch ein Mikrokosmus, die „*zweite Welt*" (Occ. philos. III, 36). Nach PARACELSUS ist der Mensch ein Auszug, die Quintessenz aller Wesen und Kräfte (Philos. sag. p. 345; De nat. rer. VIII, p. 314). „*Omnia una creata sunt. Makrokosmus et homo unum sunt.*" Im Menschen sind alle coelestia, terrestria, undosa, aeria (Paragran. C. 2). Ähnlich lehren PICO, CAMPANELLA (De sensu rer. I, 10), G. BRUNO, VAL. WEIGEL (*Γνῶθι σεαυτ.* I, 4), F. M. VAN HELMONT (Princ. philos. 5, 6), J. BÖHME (Myst. magn. 15 ff.), L. VIVES: „*Homo microcosmus*"; „*hominem parvum quendam mundum appellari, quod vim naturamque rerum omnium sit complexus*" (De an. I, 42). LEIBNIZ erklärt: „*Chaque chose est une certaine expression de l'univers . . . comme un univers encentré*" (Gerh. III, 347). Jede Monade (s. d.) ist eine Welt für sich. Der Mensch ist ein bewußter Spiegel des Universums, eine Concentration desselben. — SCHOPENHAUER bemerkt: „*Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subject findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist . . . Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des*

Makrokosmos" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 29). Ein Mikrokosmus ist der Mensch nach SCHELLING, J. J. WAGNER (Syst. d. Idealphilos. S. LIII), SCHUBERT (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenk. S. 2) u. a. J. H. FICHTE nennt den menschlichen Geist einen Mikrokosmos (Psychol. I, 93), so auch LOTZE (Mikrok. I—III). Nach WUNDT ist die Seele (s. d.) ein Spiegel des Universums. Nach EMERSON gelangt das Weltall auch im kleinsten seiner Teile zur Darstellung. „*Ein jegliches Ding in der Natur enthält alle Kräfte der Natur*" (Essays S. 17). Vgl. „*Alles in Allem*". — Vgl. A. MEYER, Wesen u. Gesch. d. Theorie vom Mikro- u. Makrokosm., Berner Stud. zur Philos. XXV, 1900.

Milesische Schule: Zu ihr gehören THALES, ANAXIMANDER, ANAXIMENES, alle aus Milet.

Milieu biologique: die biologische Umschicht (Klima, Boden, Rasse), die auf die Lebewesen modificierend einwirkt (A. COMTE). Vom socialen Milieu sind nach TAINE (Philos. de l'art) u. a. Künstler und Kunstwerke abhängig. Den Einfluß des Milieu auf das Individuum betonen schon MONTESQUIEU, DUBOS, ROUSSEAU, STAËL, VILLEMAIN, STENDHAL, DIDEROT, Baron GRIMM, BALZAC, ST. BEUVE, HERDER, GOETHE, BUCKLE u. a. (vgl. J. ZEITLER, Die Kunstphilos. von H. A. Taine S. 21 ff.; E. DUTOIT, Die Theorie des Milieu, Berner Studien zur Philos. XX, 1899; H. DRIESMANS, Rasse u. Milieu 1902. Vgl. Rasse, Sociologie.

Mimansaphilosophie ist eine Art der brahmanischen Philosophie.

Mind (engl.): Geist (s. d.), Bewußtsein (s. d.), Intellect, Seele (s. d.). Vgl. Seelenvermögen.

Mind-Stuff: Seelenstoff, Seelenmaterial, nennt CLIFFORD das psychische Atom, Element, aus dem die Empfindung (s. d.) zusammengesetzt ist, und das allen Dingen zukommt. „*Ein bewegtes Teilchen der Materie besitzt weder Seele noch Bewußtsein; aber es nennt ein kleines Stückchen Seelenstoff sein eigen. Wenn Molekeln so miteinander verbunden werden, daß sie die Haut auf der Unterseite einer Qualle bilden, sind die entsprechenden Elemente des Seelenstoffes so miteinander verknüpft, daß sie die schwachen Anfänge des Gefühles vorstellen. Wenn die Molekeln so vereinigt sind, daß sie das Gehirn und Nervensystem eines Wirbeltieres zusammensetzen, so sind die entsprechenden Elemente des Seelenstoffes so miteinander verknüpft, daß sie eine Art von Bewußtsein bilden . . . Wenn die Materie die zusammengesetzte Form eines lebenden menschlichen Gehirnes annimmt, hat der entsprechende Seelenstoff die Form eines menschlichen Bewußtseins, das mit Intelligenz und Willen begabt ist*" (von d. Nat. d. Ding. an sich S. 44 f.). Der Complex elementaren Seelenstoffes, der dem materiellen Object parallel geht, ist das Ding an sich (s. d.). Die Realität, die wir als Materie vorstellen, ist an sich Seelenstoff. „*Das Weltall besteht somit zu seiner Gänze aus Seelenstoff. Kein Teil desselben ist in die complicierte Form menschlicher Geister verwoben, die unvollkommene Vorstellungen des Seelenstoffes außerhalb ihrer selbst besitzen*" (l. c. S. 47).

Mind-Stuff-Theorie nennt W. JAMES den psychologischen Atomismus, die von ihm bekämpfte atomistische (s. d.) Psychologie, „*the theory that our mental states are compounds*" (Princ. of Psychol. I, 145 ff., 178 ff.).

Minderwertigkeiten, psychopathische, nennt J. L. A. KOCH geringere Grade geistiger Defecte (Die psychopath. Minderwert. 1891/93).

Minimaländerungen, Methode der, s. Psychophysik.

Minimum: Kleinstes, Einfachstes, Atom (s. d.), Monade (s. d). „*Minima*“ nennt LUCREZ die Atome (De rer. nat. I, 615 u. ö.). Nach G. BRUNO ist das „*minimum*“ „*quod ita est pars, ut eius nulla sit pars, vel simpliciter, vel secundum genus*“ (De min. I, 7). Es gibt verschiedene Arten des Minimum (der Qualität, Substantialität, Quantität nach) (l. c. I, 2). — Nach HODGSON sind die „*minima of consciousness*“ „*the ultimate empirical objects of metaphysic*“ (Philos. of Reflect. 1, 269).

Minor s. Terminus.

Misanthropie: Menschenhaß (z. B. bei TIMON VON ATHEN). Vgl. SCHOPENHAUER, Neue Paralipom. § 337.

Mischung und Entmischung s. Veränderung.

Misologie: Haß der Vernunft, der Cultur (vgl. KANT, Gr. d. Met. d. Sitt. 1; HEGEL, Encykl. § 11).

Mißbilligung s. Billigung.

Mißfallen s. Gefallen, Beifall.

Mitbewegungen sind Bewegungen, welche teils als Nachahmung (s. d.), teils rein reflectorisch, durch Übertragung einer Erregung von sensorischen auf motorische Bahnen entstehen (vgl. WUNDT, Grdzg. d. physiol. Psychol. I[5], 106 f.).

Mitfreude ist eine Art des Mitgefühls, Freude an der Lust anderer. „*eigene Lust aus der Vorstellung fremder Lust*“ (KREIBIG, Werttheor. S. 109). JEAN PAUL: „*Zum Mitleiden genügt ein Mensch; zur Mitfreude gehört ein Engel*“ (Hesperus). — Nach W. STERN bedeutet die Mitfreude über eine sittliche Handlung „*die Freude über den Sieg eines beseelten Wesens über die schädlichen Eingriffe der objectiven Außenwelt ins psychische Leben*“ (Das Wes. d. Mitleid. S. 7; Gr. d. Eth.). Vgl. PLATNER, Philos. Aphor. II, § 867 ff.). Vgl. Sympathie.

Mitgefühl (Mitfühlen) s. Sympathie.

Mitleid (*ἔλεος*, misericordia, commiseratio) ist eine Art des Mitgefühls, das Mitfühlen des Leides, der Trauer, der Unlust anderer durch lebhafte Vorstellung der Lage dieser, unter Voraussetzung des Verständnisses für die Situation und die Organisation anderer, welche letztere der eigenen nicht zu unähnlich sein darf. Es knüpft sich dann an die Vorstellung des fremden Leides eigene Unlust, Betrübtheit, die in der Regel zu altruistischen Handlungen oder doch zum Streben dazu führt.

Das Mitleid ist nach ARISTOTELES *λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινα· καὶ τοῦτο, ὅταν πλησίον φαίνηται* (Rhetor. II, 8, 2); *ἔλεος* und *νέμεσις* sind *πάθη ἤθους χρηστοῦ* (l. c. II, 9, 1). Mitleid und Furcht werden durch die Tragödie (s. d.) erweckt. Gegen das weichliche Mitleid sind die Stoiker (vgl. Stob. Ecl. II 6, 180: *ἔλεος δὲ λύπην ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν*). CICERO definiert: „*Misericordia est aegritudo ex miseria alterius, iniuria laborantis*“ (Tusc. disp. IV, 8, 17). — Als sittlich wertet das Mitleid besonders das Christentum, auch schon der Buddhismus.

Nach HOBBES ist das Mitleid „*dolor ob calamitatem alienam*“ (Leviath. I, 6).

DESCARTES definiert: „*Commiseratio est species tristitiae, amori mixtae aut benevolentiae erga illos, quos aliquid mali pati videmus, quo eos indignos iudicamus*“ (Pass. an. III, 185). SPINOZA definiert das Mitleid als „*tristitia orta ex alterius damno*“, als „*tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit*“ (Eth. III, prop. XXII, schol.; l. c. aff. def. XVIII). „*Ex eo, quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur*“ (l. c. prop. XXVII). „*Rem, cuius nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur*“ (l. c. coroll. III). Das (theoretische) Mitleid ist, als ein die Macht des Ich vermindernder Affect (s. d.), schlecht und für den vernünftig-sittlichen Menschen unnötig: „*Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.*“ „*Commiseratio enim tristitia est, ac proinde per se mala.*“ „*Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest efficere, ne commiseratione tangatur.*“ „*Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut aiunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cuius postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur; nam homini dissimilis esse videtur*“ (l. c. schol.). CHR. WOLF bestimmt: „*Das Mißvergnügen und die Traurigkeit über eines andern Unglück heißet Mitleiden*“ (Vern. Ged. I, § 461; vgl. Psychol. empir. § 687). Nach MENDELSSOHN ist das Mitleid „*eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist*“ (Br. üb. d. Empfind., WW. II 2, S. 26). LESSING erklärt dazu: „*Denn da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu versetzen, so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person teilen, welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennt*“ (Hamburg. Dramaturg. 74). Nach PLATNER ist „*Mitleidigkeit*“ „*tätige Teilnehmung an jedem Schmerze lebendiger Wesen überhaupt*“ (Philos. Aphor. II, § 989). ROUSSEAU erklärt das Mitleid als ein Sichversetzen in die Lage der leidenden Person, durch Identification unserer selbst mit dem Leidenden: „*En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien?*“ (Emile 1788, T. II, l. IV, p. 141). „*La pitié est douce, parcequ'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui*“ (l. c. p. 138). Ähnlich bemerkt A. SMITH: „*That this is the source of our fellow-feeling for the misery of others, that it is by changing places in fancy with sufferer, that we come either to conceive or to be affect by what he feels, may be demonstrated by many obvious observations, if it should not be thought sufficiently evident of itself*“ (Theory of moral sentim.[7], 1792, p. 4). Ähnlich CASSINA (Saggio analitico sulla compassione 1788).

Eine geringe Meinung vom sittlichen Werte des Mitleids hat KANT: „*Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohl-*

denkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein" (Krit. d. prakt. Vern. I. T., II. B., 2. Hptst.). G. E. SCHULZE bemerkt: „*Das Mitleid äußert sich der Erfahrung nach weit leichter und allgemeiner als die Mitfreude. Auch scheint jenes uneigennütziger zu sein. Inzwischen gewähren doch auch dessen Regungen ein Vergnügen besonderer Art.*" „*Im Mitleid und in der Mitfreude fühlt aber der Mensch bloß seinen eigenen innern Zustand, nicht den des andern, womit er sympathisiert*" (Psych. Anthropol.[3], S. 352). J. G. FICHTE betont: „*Wer zufolge der Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch. Denn es widerspricht der Moral und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen*" (Syst. d. Sittenl. S. 199). Auch NIETZSCHE verwirft das schwächliche, der „*Sklavenmoral*" (s. d.) angehörende Mitleid. SCHOPENHAUER hingegen macht es zum Princip seiner Ethik. Alles Sein, welches an sich Wille (s. d.) ist, leidet, in allen Wesen ist aber nur ein Sein; im anderen leiden wir selbst, denn der andere, das sind wir selbst *(„tat twam asi")*. Das Mitleid ist die „*echte, d. h. uneigennützige Tugend*", Liebe ist Mitleid. Es ist die „*Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe*" (Grundl. d. Moral § 16). Mitleid ist die ganz unmittelbare „*Teilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens.*" „*Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert . . . und jede aus irgend welchen andern Motiven hervorgehende hat keinen*" (ib.). Im Mitleidsphänomen sehen wir „*die Scheidewand, welche . . . Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden*" (ib.). Wir fühlen das Leiden nicht in unserer, sondern in der Person des andern. „*Wir leiden mit ihm, also in ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei*" (ib.). Dieser Vorgang ist „*mysteriös*", er muß metaphysisch erklärt werden (l. c. § 18). Das Mitleid beruht demnach auf der Erkenntnis der Einheit und Identität aller Wesen (l. c. § 22; vgl. Neue Paralipom. S. 171). Nach WAITZ ist das Mitgefühl an und für sich noch nicht ethisch (Lehrb. d. Psychol. S. 396 ff.). Nach TH. ZIEGLER ist nur das Mitleid des sittlichen Menschen sittlich (Das Gef.[2], S. 170). Nach P. RÉE ist das Mitleid angeboren (Philos. S. 24). KREIBIG definiert das Mitleid als „*eigene Unlust aus fremder Unlust*" (Werttheor. S. 109). WUNDT bemerkt, daß das ursprüngliche Leid und das Mitleid qualitativ nicht miteinander übereinstimmen (Eth. S. 390 f.). W. STERN betont: „*Das Mitleid ist . . . weder durch das Sich-versetzen in die Lage oder an die Stelle des Leidenden zu erklären, noch metaphysisch zu begründen. Es muß vielmehr genetisch begründet werden. Es ist das allmählich im Laufe sehr vieler Jahrtausende entstandene verletzte Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen anderen beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der sowohl unbeseelten als auch beseelten objectiven Außenwelt ins psychische Leben*" (Das Wesen des Mitleids S. 49; vgl. S. 34 f., 37, 39, 41, 43). Vgl. Sympathie.

Mitschwingung unbewußter Vorgänge, Dispositionen (LAZARUS, WUNDT u. a.) s. Unbewußt.

Mittel (medium) ist alles, was zur Erreichung eines Zweckes (s. d.) dient, insbesondere jede Tätigkeit, die durch das Wollen eines Zweckes bedingt, ge-

setzt, motiviert ist. Das Verhältnis von Mittel und Zweck ist ein finales (s. d.), auf psychischer (Willens-) Causalität beruhendes.

Mittel ist nach CHR. WOLF *„dasjenige, wodurch wir die Absicht erhalten, das ist, welches den Grund in sich enthält, warum die Absicht ihre Wirklichkeit erreicht“* (Vern. Ged. I, § 912). *„Quicquid rationem continet, cur finis actum consequatur, medium vocatur“* (Ontolog. § 937). KANT definiert: *„Was . . . bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel“* (WW. IV, 275). Vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II[4], 450; W. ROSENKRANTZ, Wissensch. d. Wiss. II, 234 ff. — Vgl. Zweck, Mittelursache.

Mittelbare Empfindlichkeit s. Empfindlichkeit.

Mittelbares Erkennen s. Erkenntnis. G. E. SCHULZE versteht unter mittelbarer Erkenntnis die Erkenntnis der Dinge durch natürliche Zeichen, durch Vorstellungen (Üb. d. menschl. Erk. S. 22 ff.). Vgl. Vorstellung.

Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*, terminus medius) s. Schluß.

Mittelhirn s. Nervensystem.

Mittelursache (*δι' οὗ*) fügt GALEN den vier Aristotelischen Principien (s. d.) hinzu.

Mnemonik oder Mnemotechnik (von *μνήμη, τέχνη*): Gedächtniskunst, Kunst des richtigen Gebrauchs, der Erleichterung und Übung des Gedächtnisses (durch Training, Association mit concreten Vorstellungen, aufmerksames Aneignen, Interesse u. dgl.). In verschiedener Weise wird Mnemonik gelehrt von SIMONIDES (Quintil., Instit. or. XI, 2, 11), von Sophisten, ARISTOTELES, CICERO (vgl. De oratore II, 86 ff.), QUINTILIAN, R. LULLUS, G. BRUNO, LEIBNIZ, ARETIN (Mnemon. 1810), H. KOTHE (Lehrb. d. Mnemon.[2], 1852). Vgl. G. E. SCHULZE, Psych. Anthropol.[3], S. 186 ff.; J. H. FICHTE, Psychol. I, 453 ff.

Modalismus: die Ansicht, daß Logos und Heiliger Geist nur Modi des einen Gottes sind; also so viel wie Monarchianismus (s. d.).

Modalität (von *„modus“*): Art und Weise des Seins und Gedachtwerdens; Art und Weise des Urteils (*„modale Urteile“, „Modalitätsurteil“*), Art der Gewißheit desselben, wonach es assertorisch, problematisch oder apodiktisch (s. d.) (KANT) ist. — HELMHOLTZ unterscheidet von der Qualität (s. d.) die Modalität der Empfindungen (s. d.) (Vortr. u. Red. II[4], 219, 299).

Die Modalität des Urteils berücksichtigt schon ARISTOTELES: *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν* (Anal. pr. I 2, 24b 31; De interpret. 12 squ.). — Die älteren Logiker unterscheiden von den *„absoluten“* Sätzen die *„propositiones modales“* (W. HAMILTON, Lect. on Met. and Log. III, XIV, p. 256 ff.). KANT sieht in den Modalitätsbegriffen (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, s. d.) apriorische Kategorien (s. d.). Sie haben das Besondere an sich: *„daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“* (Krit. d. r. Vern. S. 202). Daher sind die *„Grundsätze der Modalität“* *„nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiermit zugleich Restrictionen*

aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transcendentalen zuzulassen und zu erlauben" (l. c. S. 203). Durch die Modalität wird „*das Verhältnis des ganzen Urteils zum Erkenntnisvermögen*" bestimmt, sie zeigt nur „*die Art und Weise an, wie im Urteile etwas behauptet oder verneinet wird*" (Log. S. 169). „*Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt . . ., sondern nur den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt; assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird; apodiktische, in denen man es als notwendig ansieht*" (Krit. d. r. Vern. S. 92). FRIES erklärt: „*Die Modalität der Urteile besteht in ihrem Verhältnis zur erkennenden Tätigkeit des Gemütes*" (Syst. d. Log. S. 155). KRUG bestimmt: „*In Ansehung der Modalität als eines subjectiven Verhältnisses der Begriffe lassen sich dieselben teils als bloß mögliche, teils als wirkliche schlechtweg, teils als in ihrer Wirklichkeit notwendige Denkacte betrachten*" (Handb. d. Philos. I, 148). „*Die Modalität des Urteils (modus cogitandi iudicii) ist ein durchaus subjectives Verhältnis, in welchem das ganze Urteil zum Denkvermögen selber steht*" (l. c. S. 160). Nach ESCHENMAYER ist die Kategorie der Modalität nicht eigentliche Kategorie. „*Die Glieder derselben bringen keine formale Bestimmung in die innere Natur des Denkens, sondern sind lediglich subjective Beziehungen der Erkenntnis zum Erkannten*" (Psychol. S. 305). Sie hat ihren Ursprung „*aus dem Grundgesetz des Selbstbewußtseins*". „*Was zum reinen Wissen, zum Noumenon gehört, liegt im Gebiet des Notwendigen. Was zum materiellen Sein, zum Phänomen gehört, liegt im Gebiet des Wirklichen. In der Mitte zwischen beiden liegt das Reich der Möglichkeiten — da, wo das Selbst als eine unbestimmbar veränderliche Größe = x sich darstellt*" (l. c. S. 307). Gegen die Annahme einer Modalität der Begriffe erklärt sich u. a. BACHMANN: „*Was gar nicht gedacht wird, ist auch kein Begriff. Nun soll ein Begriff A möglich sein, wenn er gedacht werden kann, d. i. seine Merkmale keinen Widerspruch enthalten. Daß aber die Merkmale desselben keinen Widerspruch enthalten, kann man nur dadurch wissen, daß man eben den Begriff denkt; denkt man aber dies, daß die Merkmale in A sich nicht widersprechen, so denkt man eben A, mithin ist er dann auch ein wirklicher Denkact*" (Syst. d. Log. S. 115). CHALYBAEUS bestimmt die „*Modalkategorien*" als formale Begriffe des Verhältnisses der logischen zur ontologischen Sphäre (Wissenschaftslehre S. 224 f.). — Nach WUNDT ist es unzulässig, die drei Modalitätsformen als Grade einer aufsteigenden Gewißheit anzusehen. „*Apodiktisches und assertorisches Urteil stehen sich in dieser Beziehung vollständig gleich: beide unterscheiden sich als Ausdrucksformen der Gewißheit von dem problematischen Urteil. Hinwiederum steht das assertorische Urteil als der einzig mögliche Ausdruck tatsächlicher Gewißheit dem problematischen und apodiktischen gegenüber, in welche im allgemeinen nur die Resultate von Schlußfolgerungen gekleidet werden können*" (Log. I, 199). Nach B. ERDMANN sind die „*Geltungsurteile der Modalität*" durch „*Urteile über Urteile oder Beurteilungen gegeben*" (Log. I, 370 f.). Nach HEYMANS ist die Modalität von der Quantität und Qualität der Urteile nur sprachlich unterschieden (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 52 f.). SCHUPPE bemerkt: „*Die Urteile der Relation . . . und die der Modalität . . . unterscheiden sich eigentlich gar nicht. Die apodiktischen und problematischen Urteile können nicht auf die (psychologisch zu*

erklärende) subjective Gewißheit oder Ungewißheit des Urteilenden gedeutet werden. In der Sache aber ist immer, auch wenn nur Möglichkeit ausgesagt wird, eine Notwendigkeit vorhanden, ohne welche überhaupt der Sinn der Urteilseinheit fehlen würde. Diese Urteile unterscheiden sich nicht als Urteile, sondern nur inhaltlich" (Log. S. 95). Vgl. SIGWART, Log. I[2], 44, 125, 129 ff., 282, 439.

Modalitäts-Schlüsse sind Schlüsse von einer bestimmten Modalität (s. d.) auf eine andere. Es gelten hier die Regeln: „*A posse ad esse non valet consequentia*", „*ab esse ad oportere non valet consequentia*", „*a posse ad oportere non valet consequentia*", „*ab esse ad posse valet consequentia*", „*ab oportere ad esse valet consequentia*", „*ab oportere ad posse valet consequentia*", und negativ.

Mode (von modus) ist die von den Zeitverhältnissen abhängige, wechselnde Form gewisser socialer Gebilde und allgemein-individueller Eigentümlichkeiten (Kleider-, Kunst-, Sprach- u. a. Moden). Die Mode nimmt ihren Weg von oben nach unten. Sie entsteht durch das Bestreben der oberen Klassen, sich von den andern zu unterscheiden, und die unteren ahmen die Mode nach (vgl. IHERING, Zweck im Recht II, 229 ff., 234 ff.). Dies, sowie der Wechsel der Neigungen, der Trieb nach neuem, der Einfall einzelner und das Vorbild angesehener Personen bedingen den Wechsel der Mode. Nach SIMMEL genügt die Mode „*einerseits dem Bedürfnis nach socialer Anlehnung, insofern sie Nachahmung ist; sie führt den einzelnen auf der Bahn, die alle gehen; anderseits aber befriedigt sie auch das Unterschiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechselung, Sich-abheben*". Die Mode ist „*eine besondere unter jenen Lebensformen, durch die man ein Compromiß zwischen der Tendenz nach socialer Egalisierung und der nach individuellen Unterschiedsreizen herzustellen suchte*". Sie ist „*der eigentliche Tummelplatz für Individuen, welche innerlich und inhaltlich unselbständig, anlehnungsbedürftig sind, deren Selbstgefühl aber doch einer gewissen Auszeichnung, Aufmerksamkeit, Besonderung bedarf. Sie erhebt eben den Unbedeutenden dadurch, daß sie ihn zum Repräsentanten einer Gesamtheit macht; er fühlt sich von einem Gesamtgeist getragen*" (Zur Psychol. d. Mode, „*Die Zeit*" V, Nr. 54, S. 23). Vgl. VISCHER, Mode und Cynismus 1877; WUNDT, Eth.[2], S. 134.

Modern: zeitgemäß, dem actuellen Empfinden und Denken gemäß, modisch. M. MESSER bemerkt: „*Je mehr sich etwas vom Alten, Gewohnten unterscheidet, nicht aus Willkür, sondern als Product einer Entwicklung oder als Anfang einer Entwicklungsmöglichkeit, desto moderner ist es*" (Die mod. Seele[3], S. 17).

Moderni s. Logik (*„logica modernorum"*). „*Moderni*" heißen auch die Nominalisten (s. d.) (PRANTL, G. d. L. II, 82).

Modi (syllogismi): Schlußfiguren (s. d.). Vgl. Modus.

Modification: Veränderung des Modus, Zustandsänderung, Abänderung, Abart, Zustand. — CHR. WOLF definiert: „*Variationem modorum, hoc est successionem modi unius in locum alterius a se diversi, appellamus modificationem rei*" (Ontolog. § 704). Nach K. ROSENKRANZ ist Specification oder Modification „*diejenige Veränderung, welche die Qualität oder Quantität eines Daseins oder beide nur in einem Moment, nur relativ, nicht aber in der Hinsicht ändert, daß dadurch ein schlechthin anderes Dasein entstünde*" (Syst. d. Wissensch.

S. 40 f.). HAGEMANN nennt Modificationen (modi) die zufälligen Eigenschaften der Dinge (Met.[2], S. 25). Vgl. Modus.

Modus (*τρόπος*): Art und Weise (des Seins, des Tuns, des Denkens), Seinsart, Seinsweise, Zustand von etwas, concrete Daseinsform eines Seins, einer Substanz (s. d.), unselbständige, abhängige Daseinsweise.

AMMONIUS HERMIAE definiert: *τρόπος μὲν οὖν ἐστι φωνὴ σημαίνουσα ὅπως ὑπάρχει τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ* (Ad Arist. de interpret. f. 171 b; PRANTL, G. d. L. I, 654). — Die Scholastiker unterscheiden *„modus essendi"*, *„realis"*, *„intelligendi"*, *„significandi"*, *„subsistendi"*, *„internus"* (*„intrinsecus"*), *„externus"*, *„purus"*, *„entitativus"*, *„modi absoluti"*, *„relativi"* (vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 694 ff.; MICRAELIUS, Lex. philos. p. 667). — Nach GOCLEN ist ein Modus *„rei quaedam determinatio"* (l. c. p. 694), nach MICRAELIUS *„rei determinatio, qua res aliter atque aliter obtinet essentiam"*. *„Modus igitur non componit rem, sed distinguit eam et determinat."* *„Ideoque modus est entitas determinans aut contrahens."* *„Modum habet omne, quod est"* (l. c. p. 666).

DESCARTES erklärt: *„Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos"* (Princ. philos. I, 56). Zahl und Zeit z. B. sind *„modi cogitandi"* (l. c. I, 55 u. ff.). Nach der Logik von PORT-ROYAL ist *„modus"* *„quod naturaliter existere nequit nisi per substantiam"* (l. c. I, 6). CHR. WOLF definiert: *„Quod essentialibus non repugnat, per essentia tamen minime determinatur, modus a nobis dicitur."* Nach BONNET sind die *„modes"* Determinationen der Substanz, *„qui peuvent être ou n'être pas dans le sujet, mais qui dérivent de ses attributs"* (Ess. analyt. XV, 236). Nach FRIES sind die Modi (wie nach KANT) *„Merkmale, welche innere Bestimmungen eines Gegenstandes enthalten"* (Syst. d. Log. S. 124), während andere in den *„modi"* zufällige, accidentielle Merkmale (s. d.) sehen. Nach BACHMANN kann *„modus"* nur bedeuten *„die Art und Weise, wie die Merkmale in dem Objecte vorhanden sind, es zu diesem bestimmten zu machen, es sei innerlich oder äußerlich"* (Syst. d. Log. S. 107). — Bei R. AVENARIUS bedeutet *„Modus"* die *„Schwankungsform"* des *„System C"* (s. d.) (Krit. d. r. Erfahr. II, 18).

Bei SPINOZA hat der Begriff des *„modus"* metaphysische Bedeutung. *„Modi"* sind, nach ihm, die Einzeldinge als individuelle Daseinsweisen der einen, göttlichen Substanz (s. d.). Die Dinge (s. d.) sind nicht selbständige Wesen, sondern Zustandsweisen, Besonderungen der Alleinheit. *„Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur"* (Eth. I, def. V). Die *„modificationes"* sind *„id quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur"* (Eth. I, prop. VIII, schol. II). Die Modi sind notwendige *„Folgen"* der Substanz-Attribute. *„Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit"* (l. c. prop. XXIII). *„Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur"* (l. c. prop. XXV, schol.). Der Intellect ist ein *„modus cogitandi"*, so auch der Wille (l. c. prop. XXXI, XXXII). *„Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc."* (l. c. II, ax. III). *„Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi*

sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt" (l. c. prop. I, dem.). Ebenso die „*modi corporis*". Die Substanz hat das logische Prius vor ihren modis („*substantia prior est natura suis affectionibus*", l. c. I, prop. I), ohne ihnen aber zeitlich-causal vorherzugehen (vgl. De Deo I, 9).

LOCKE nennt „*modi*" („*modes*") zusammengesetzte Begriffe, welche nichts selbständig Existierendes, sondern von Substanzen Abhängiges enthalten (z. B. Dreieck, Dankbarkeit). Die „*simple modes*" sind jene Modi, deren Elemente gleichartig, und die nur Modificationen einer und derselben einfachen Vorstellung sind (z. B. ein Dutzend). Die „*mixed modes*" sind aus Vorstellungen verschiedener Art gebildet (z. B. Schönheit) (Ess. II, ch. 12, § 4 f.). Raum, Zeit, Denken u. s. w. gehören zu den reinen Modalbegriffen. LEIBNIZ rechnet die gemischten Modi zu den Relationen (Nouv. Ess. II, ch. 12, § 5).

Modus ponens (setzender Modus) ist eine Form des gemischt-hypothetischen Schlusses (s. d.), der Schluß von der Setzung des Subjects im Untersatze auf die Setzung des Prädicats in der Conclusion: Wenn A ist, ist B | A ist | Also ist auch B. Es gibt „*Modus ponendo ponens*", „*Modus tollendo ponens*".

Modus tollens (aufhebender Modus) ist eine Form des gemischt-hypothetischen Schlusses (s. d.), der Schluß von der Aufhebung (Verneinung) des Prädicates im Untersatze auf die Aufhebung des Subjects in der Conclusion: Wenn A ist, ist B | B ist nicht | Also ist auch A nicht. Es gibt: „*Modus ponendo tollens*", „*Modus tollendo tollens*".

Mögliche Wahrnehmungen s. Object (J. ST. MILL).

Möglichkeit (*δύναμις*, possibilitas, potentia) ist: 1) die Denkbarkeit einer Sache, das Gedacht-werden-können den Denkgesetzen gemäß, die Widerspruchslosigkeit (formal-logische Möglichkeit), 2) das Seinkönnen einer Sache, eines Geschehens, einer Relation, die objective Denkbarkeit, gemäß den Gesetzen der Erfahrung, der erfahrbaren Wirklichkeit (materiale oder reale Möglichkeit), 3) die Potenz, das Vermögen (s. d.). Die logische (und die reale) Möglichkeit ist keine Eigenschaft der Dinge, sondern nur ein Ausdruck für eine Beziehung zwischen dem Denken und dessen Objecten, für die Erwartung eines Tatbestandes auf Grund der bisherigen Erkenntnis. Unmöglich ist, was entweder den Denkgesetzen oder der wissenschaftlich verarbeiteten Erfahrung widerspricht.

Der Megariker DIODOR behauptet, alles Mögliche sei auch wirklich und notwendig (s. Kyrieuon). *Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα, ὅταν οἰκοδομῇ* (Aristot., Met. IX 3, 1046b 29 squ.). „*Placet autem Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit . . . Nihil fieri, quod non necesse fuerit*" (Cicer., De fato 17). Den Begriff der real-metaphysischen Möglichkeit (Potenz, s. d.) prägt ARISTOTELES aus. Das Mögliche, *δυνάμει ὄν* (die Materie, s. d.), ist das, was für sich noch nicht ist, wohl aber durch die Form (s. d.) realisiert wird, es ist also die *δύναμις* reale Seins-Möglichkeit, nicht nur Denkbarkeit (De interpret. 12). Die Erde z. B. ist *δυνάμει* Mensch (Met. IX 7, 1049a 1); *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον* (Met. IX 3, 1047a 24; V, 12); *ἀδυναμία δ' ἐστὶ στέρησις δυνάμεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς* (Met. V 12, 1019b 16). Die Ansicht des

Diodor wird von CHRYSIPP bestritten. Nach PLOTIN besteht die *δύναμις* in einer Art *ὑποκείμενον* für Affectionen, Gestalten, Formen, die aufzunehmen sind (Enn. II, 5, 1; vgl. II, 5, 5).

Nach ABAELARD ist nur das möglich, was Gott wirklich geschaffen hat. Nach THOMAS sind „*possibilia*", „*quae contingunt esse et non esse*" (9 met. 3); „*dicitur possibile, quod potest esse et non esse*" (Contr. gent. III, 86). Es gibt „*possibilitas absoluta*" und „*ex suppositione*" (vgl. Vermögen). DUNS SCOTUS bestimmt: „*Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cuius termini non includunt contradictionem, . . . sed possibile reale est, quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum*" (Sent. I, d. 2, qu. 7). — MICRAELIUS definiert: „*Possibile (igitur) est, quod non involvit repugnantiam*" (Lex. philos. p. 871).

HOBBES erklärt den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit für einen bloß relativen (De corp. C. 10, 1; 4; 6). SPINOZA definiert: „*Res possibilis itaque dicitur, cum eius causam efficientem quidem intelligimus, attamen, an causa determinata sit, ignoramus*" (Cogit. met. I, 3). „*Res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum*" (Eth. IV, def. IV). „*Res aliqua impossibilis dicitur, nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata*" (Eth. I, prop. XXXIII, schol.). „*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est*" (Eth. I, prop. XXXV). LEIBNIZ hingegen neigt der (scholastischen) Ansicht zu, in der göttlichen Vernunft seien unendlich viele Möglichkeiten, von denen nur ein Teil, das miteinander Verträgliche *(„le compossible")* und Beste, verwirklicht werde (Princ. de la nat. 10; Theod. I B, § 225). — „*Tout ce qui n'implique point de contradiction, est possible*" (Theod. I B, § 224). TSCHIRNHAUSEN bestimmt: „*Possibile est, quod concipi potest*" (Med. ment. I, 1). CHR. WOLF definiert: „*Possibile est, quod nullam contradictionem involvit*" (Ontolog. § 85). „*Impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit*" (l. c. § 79). Möglich ist, „*was nichts Widersprechendes in sich enthält*" (Vern. Ged. I, § 12). Metaphysisch möglich ist etwas, „*weil es von dem göttlichen Verstande vorgestellet wird*" (l. c. § 975). Bestimmungen des Möglichen gibt H. S. REIMARUS (Vernunftlehre § 98 ff.). CRUSIUS erklärt als möglich „*was gedacht wird, aber noch nicht existieret, oder von dessen Existenz wir noch abstrahieren*" (Vernunftwahrh. § 56). Nach PLATNER ist möglich, „*was als Begriff frei ist von Widerspruch*" (Philos. Aphor. I, § 819; vgl. Log. u. Met. S. 89, 92).

KANT rechnet den Begriff der Möglichkeit zu den modalen Kategorien (s. d.). „*Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich*" (Krit. d. r. Vern. S. 202). „*Daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit*" (l. c. S. 207). „*Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird, welches aber jederzeit, . . . auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung,*

von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen" (l. c. S. 471). „*Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich*" (WW. II, 121). Die „*Möglichkeit der Erkenntnis*" zu begründen, ist Aufgabe der Vernunftkritik (s. Kritik). FRIES bemerkt: „*Wenn wir . . . die Gesetze für eine Begebenheit im allgemeinen (durch Denken), nicht aber die näheren Umstände des einzelnen Falles (durch Anschauung) kennen und nun diesen nicht genau genug bekannten Fall nur mit der allgemeinen Regel vergleichen, so nennen wir die Bestimmung desselben eine bloße Möglichkeit*" (Syst. d. Log. S. 160). Nach BOUTERWEK ist das Mögliche (logisch) „*das vernünftigerweise Denkbare*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 114). Die metaphysische Wirklichkeit bezieht sich auf die Causalität, auf das „*Können*" (l. c. S. 115 f.). J. G. FICHTE betont: „*Ich kann etwas Mögliches setzen, lediglich im Gegensatze mit einem mir schon bekannten Wirklichen. Alle bloße Möglichkeit gründet sich auf die Abstraction von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewußtsein geht sonach aus von einem Wirklichen*" (Syst. d. Sittenl. S. 290). J. J. WAGNER erklärt: „*Nur das Mögliche kann wirklich werden, aber alles Mögliche muß wirklich werden*", mit Einschränkung auf die im Schoße des Möglichen entstandenen Gegensätze und deren gelungene Vermittlung (Organ. d. menschl. Erk. S. 102). HEGEL bestimmt die Möglichkeit als „*die leere Abstraction der Reflexion-in-sich*", die „*bloße Form der Identität-mit-sich*" (Encykl. § 143), als ein äußeres „*Moment*" (s. d.) der Wirklichkeit (l. c. § 145). Es gibt „*formelle*" und „*reale*" Möglichkeit (WW. IV, 203, 208; vgl. SCHELLING, WW. II 2, 526). CHR. KRAUSE betont: „*Im Ewigen . . . ist kein Gegensatz des Notwendigen, Wirklichen und Möglichen, welcher nur im Zeitlichen und in seinem Verhältnisse zum Ewigen sich findet. Denn das Zeitliche ist wirklich, sofern es überhaupt in bestimmter Zeit; möglich, sofern es in bestimmter Zeit zufolge bestimmter ursachlicher Bedingungen; notwendig endlich, sofern diese ursachlichen Bedingungen eins sind mit dem ewigen Urwesentlichen des lebenden Wesens*" (Urb. d. Menschh.[3], S. 330). HILLEBRAND erklärt: „*Vor der metaphysischen Anschauung der Dinge ist . . . das Mögliche, als solches, auch das Wirkliche*" und Notwendige. „*Insofern jedoch der unendliche Inhalt des Daseins dem Gedanken nicht unmittelbar und absolut offenbar wird, können diejenigen Momente, welche nicht sofort notwendig gedacht werden, sondern sich im allgemeinen erst nur denken lassen, ohne daß ihre concrete Bestimmtheit noch zum Bewußtsein gekommen ist, unter die Kategorie der Möglichkeit fallen*" (Philos. d. Geist. I, 36). Nach TRENDELENBURG beruht die Möglichkeit auf einem „*Vorgreifen des Gedankens*" und auf einer Ergänzung der vorhandenen Bedingungen durch die gedachten (Log. Unters. II[2], 167). W. ROSENKRANTZ bestimmt: „*Logisch möglich ist alles Denkbare, was sich nicht widerspricht, physisch möglich dagegen nur dasjenige, zu dessen Wirklichkeit die Bedingungen außer dem Denken gegeben sind*" (Wissensch. d. Wiss. I, 134). Möglichkeit ist eine Kategorie (l. c. II, 224 ff.), eine Nebenkategorie von Grund und Folge (l. c. S. 232), eine Kategorie nur des endlichen Denkens (l. c. S. 234). Der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit besteht nur in der Beziehung des Denkens auf die äußere Natur, nicht im Denken oder in der Natur allein (l. c. S. 231). Nach CHALYBAEUS ist die Möglichkeit weder nur subjectiv, noch ontologisch, sondern ein Verhältnis beider Seinsweisen. Das Mögliche ist „*das Wißbare oder Erkennbare*" (Wissenschaftslehre S. 233, 237; vgl. BRANISS, Syst. d. Met. S. 282 f.). Nach PLANCK sagt

„Möglichkeit" aus, *„daß jedes Object bedingt sei durch die Zusammenstimmung mit dem Vorausgehenden in ihm, so daß auch das im freien Vorstellen Vorausgesetzte zugelassen sein muß"* (Testam. ein. Deutsch. S. 320). E. v. HARTMANN unterscheidet *„logische (passive)"* und *„dynamische (active)"* Möglichkeit. *„Die erstere bedarf eines Anstoßes, um sich zu entfalten, eines Gegenstandes, um sich auf ihn anzuwenden, eines Gegensatzes, um mit logischer Betätigung zu reagieren; die letztere dagegen reagiert von selbst ohne jeden außer ihr belegenen Anstoß"* (Kategorienlehre S. 357). G. SPICKER definiert: *„Logisch möglich ist alles, was sich selbst nicht widerspricht; metaphysisch möglich, was in dem letzten Grund potentiell vorhanden ist"* (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 162). Nach HAGEMANN ist das Mögliche *„das Denkbare oder Widerspruchslose"*. *„Die Abwesenheit des Widerspruchs macht die innere oder absolute Möglichkeit aus."* Das Vorhandensein eines Grundes oder einer Ursache, welche das an sich Mögliche zu verwirklichen vermag, macht die äußere oder relative Möglichkeit aus. *„Das absolut Mögliche oder das Denkbare macht das metaphysisch Mögliche aus, und dieses umfaßt den Kreis dessen, was durch Gott, die unendliche Ursache, verwirklicht werden kann. Das relativ Mögliche teilt man ein in das physisch und das moralisch Mögliche. Ersteres ist dasjenige, was durch die Kräfte der Natur verwirklicht werden, letzteres dasjenige, was nach dem regelmäßigen Laufe der Weltereignisse geschehen kann"* (Met[2], S. 14 f.). Nach G. H. LEWES ist Möglichkeit *„the ideal admission as present of absent factors: it states what would be the fact, if the requisite factor were present"* (Probl. of Life and Mind I, 397). Nach FR. SCHULTZE ist für uns möglich *„das Erfahrbare, d. h. alles, was den Bedingungen der menschlichen Erfahrungsfähigkeit nicht widerspricht"* (Philos. d. Naturwissensch II, 345 f.). Unmöglich für uns ist alles Außerräumliche, Außerzeitliche, Außerursächliche, Außerempfindliche (l. c. S. 346). Nach SIGWART ist logisch möglich, *„was weder zu bejahen noch zu verneinen notwendig"* (Log. I[2], 231 ff., 244, 265 ff.). SCHUPPE erklärt: *„Möglichkeit (Können) hat nur den Sinn eines bestimmten Verhältnisses unter genannten Qualitäten als solchen, daß a allerdings weder gerade c noch d noch e fordert und auch keines durch sich selbst ausschließt, aber daß es doch um seiner Natur willen durchaus eines von ihnen fordert, daß sowohl c als auch d als auch e ein a fordern, in seiner Anwesenheit also eine Bedingung ihres Erscheinens haben"* (Log. S. 67). *„Behauptung von Möglichkeit meint also ein gesetzliches Verhältnis unter Qualitäten, nicht die Existenz einer Bedingung"* (l. c. S. 68). Das *„Mögliche"* bezeichnet nur bestimmte Relationen innerhalb des Notwendigen (l. c. S. 133; vgl. Erk. Log. X; Grdz. d. Eth. S. 63 ff.). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist reine Möglichkeit dies, *„daß erfahrungsgemäß nichts hindert, irgend eine Tatsache oder einen Complex von Daten mit andern Daten verbunden zu erwarten, ohne deswegen aber auch einen Grund für positive Erwartung dieser Verknüpfung angeben zu können"* (Gr. ein. Erk. S. 231 f.). Nach J. v. KRIES bedeutet in vielen Fällen die Möglichkeit eines Ereignisses nur dessen Ungewißheit. Objectiv möglich aber ist das Eintreten eines Ereignisses unter gewissen ungenau bestimmten Umständen, *„wenn Bestimmungen dieser Umstände denkbar sind, welche gemäß den factisch geltenden Gesetzen des Geschehens das Ereignis verwirklichen würden"* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 12. Bd., S. 180 f.). Nach B. ERDMANN ist Möglichkeit *„lediglich eine Bestimmung des Gedachtwerdens"* (Log. I, 382). Nach HÖFLER negieren wir durch die Behauptung der Möglichkeit *„das Bestehen einer*

Unverträglichkeits-Relation" (Grundl. d. Log. S. 76). R. AVENARIUS erklärt: „*Verlegt sich das ‚Können' auf das ‚denkbare Künftige' selbst, so erscheint dieses nicht mehr als etwas, das ‚gedacht' werden kann, sondern als etwas, welches sein kann, und d. h. in der Modification des ‚Möglichen'*" (Krit. d. r. Erfahr. II, 121). Nach G. SIMMEL ist „*Möglichkeit*" „*die gedankenmäßige Anticipation einer künftigen Entwicklung*" (Einl. in d. Mor. II, 220); sie drückt „*die Unvollständigkeit der Einsicht in die Gründe der Wirklichkeit*" aus, mit der sie sachlich zusammenfällt (l. c. I, 38). Vgl. Modalität, Notwendigkeit, Vermögen.

Moment (momentum, von moveo): 1) = der Moment, Augenblick, Zeitpunkt, 2) das dynamische und das statische Moment (= Product der Kraft in die Entfernung ihrer Richtungslinie vom Drehungspunkt), 3) psychologisch und metaphysisch: Durchgangspunkt, Phase, Bestandteil, Stufe eines Processes; z. B. ist das Gefühl ein Moment der Willenshandlung.

MICRAELIUS erklärt: „*Momenta metaphysicis sunt incomplexa principia, nempe essentia et existentia. Nam essentia dicitur momentum primum, existentia momentum secundum. Unde recte dicitur, quod ens ponatur in duobus momentis*" (Lex. philos. p. 669). — GALILEI versteht unter „*momento*" „*la propensione di andare al basso*", „*la propensione al moto*", die Kraft, mit welcher das Movens bewegt und der bewegte Körper widersteht (Della scienza mecan. Opp. I, p. 555; Discorsi III, 103; Opp. I, p. 191; vgl. NEWTON, Opuscul. I, p. 59 f.). Ein Moment ist nach LOCKE ein Zeitteil, in dem man keine Folge, nur eine Vorstellung bemerkt (Ess. II, ch. 14, § 10). — Nach KANT nennt man „*den Grad der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern Augenblick ist*" (Krit. d. r. Vern. S. 165). „*Alle Veränderung ist . . . nur durch eine continuierliche Handlung der Causalität möglich, welche, wenn sie gleichförmig ist, ein Moment heißt*" (l. c. S. 194 f.). „*Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Sollicitation desselben, die gewirkte Geschwindigkeit des letzteren durch die Sollicitation, sofern sie in gleichem Verhältnis mit der Zeit wachsen kann, ist das Moment der Acceleration*" (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 134). — HEGEL bezeichnet jeden Durchgangspunkt, jede Phase, jede Componente des dialektischen (s. d.) Entwicklungsprocesses des Alls als Moment (vgl. Encykl. § 145; Rechtsphilos. S. 66). — HUSSERL nennt Moment jeden zu einem Ganzen relativ unselbständigen Teil des Ganzen (Log. Unters. II, 260). — Moment des Willens (Willensmoment) ist das herrschende Motiv (s. d.). Man spricht auch vom „*dramatischen Moment*".

Monade (*μονάς*): Einheit (s. d.), metaphysische Einheit, selbständiges, individuelles Wirklichkeitselement (im weiteren Sinne auch das Atom, s. d., umfassend), im engeren Sinne seelenartiges, einfaches, substantielles Wesen; aus der Zusammensetzung solcher Monaden bestehen nach der Monadologie (s. d.) die Körper (s. d.) ihrem An-sich-sein nach, auch die Organismen, die aber (nach einigen) von besonderen Geistesmonaden beherrscht werden.

Der Begriff und Terminus *μονάς* als Einheit (s. d.) findet sich bei PYTHAGORAS, EKPHANTUS, ARISTOTELES, EUKLID, MODERATUS u. a. — PLATO nennt *μονάδες* die Ideen (s. d.). SYNESIUS nennt Gott die „*monas monadum*", so auch SABELLIUS, wie überhaupt Gott öfter als „*monas*" bezeichnet wird (vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 707).

NICOLAUS CUSANUS betrachtet die Einzeldinge als Einheiten, welche die Welt verkleinert abspiegeln. G. BRUNO versteht unter der „*monas*" das „*minimum*", das als „*rerum substantia*" angenommen werden muß. „*Monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus*" (De min. I, 2). Aus unzerstörbaren, ausgedehnten und zugleich beseelten Monaden bestehen alle Dinge. Die „*monas monadum*" ist Gott (l. c. I, 4). Die Monas ist „*substantia rei, individua rei substantia*" (De monade). F. M. VAN HELMONT erklärt: „*Divisio rerum numquam fit in minima mathematica, sed in minima physica; cumque materia concreta eo usque dividitur, ut in monades abeat physicas*" (Princ. philos. 3, 9). „*Atomus autem tam est exilis, ut nihil in se recipere queat*" (l. c. 7, 4). H. MORE nennt Monaden die homogenen (beseelten) Elemente der Dinge, der Materie, „*actu solutae monades, quamquam contiguae*" („*spiritus naturae*") (Enchir. met. I, 9; I, 28, § 3). F. GLISSON nimmt beseelte Substanzen an (Tract. de natura substantiae energetica 1672). R. CUDWORTH schreibt den Dingen eine „*vis plastica*" (s. Plastisch) zu. GASSENDI nimmt empfindungsfähige Atome (s. d.) an (später auch ROBINET, DIDEROT u. a.).

Der Begründer der Monadenlehre ist aber LEIBNIZ. Er stellt sie auf im Gegensatz: 1) zu Descartes, welcher die Körperelemente für rein passiv erklärt, 2) zum Atomismus, weil nach Leibniz alles Körperliche ins unendliche teilbar ist, 3) zum Pantheismus, der nur eine Substanz (s. d.) kennt. Dagegen nimmt Leibniz an, die Welt bestehe (an sich) aus unkörperlichen, unausgedehnten, punktuellen, einfachen, seelischen, vorstellenden und strebenden Krafteinheiten (Substanzen, s. d.), die er (seit 1697) Monaden („*monades*") nennt. Sie sind den substantialen Formen (s. d.) der Scholastiker, den „*Entelechien*" (s. d.) der Peripatetiker analog, sind im Grunde nichts als die vielfach gesetzte Ichheit. Die Monaden sind die Elemente der Dinge, die wahren Atome in der Natur (Monadol. 3). „*La monade . . . n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire, sans parties*" (Monadol. 1). Es muß Monaden geben, weil es zusammengesetzte Dinge, Aggregate, gibt und weil das Einfache nicht ausgedehnt sein kann (Monadol. 2—3). Sie können sich nicht auflösen, können nur (durch Schöpfung) mit einem Male anfangen oder enden (Monadol. 6). Sie sind gleichsam metaphysische Punkte („*points métaphysiques*"), substantielle Punkte („*points de substance*") (Gerh. IV, 398; Erd. p. 126). Sie können innerlich nicht verändert werden, weil nichts in sie hineinkommen kann; sie haben „*keine Fenster*" („*n'ont point de fenêtre*"), so daß sie keine directen Einwirkungen von außen erleiden, noch selbst auf andere Monaden direct einwirken können (Monadol. 7). Nur einer immanenten, rein innerlichen Entwicklung sind sie fähig (Monadol. 10 f.). Diese beruht auf einem inneren Princip, welches seelischer Art ist und eine Mehrheit von Zuständen bedingt, welche in Vorstellungen („*perceptions*", zugleich Empfindungen, Gefühlen) bestehen und infolge eines Strebens („*tendance*") wechseln (Monadol. 11, 13, 14, 15). Alle Monaden haben „*quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit*", sind „*Entelechien*", „*Seelen*" im weitesten Sinne (Monadol. 18—19). „*De la manière que je définis perceptions et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses.*" Es gibt „*autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivants de l'univers toujours subsistants ou d'univers*"

concentrés qu'il y a de monades" (Erdm. p. 720). Jede Monade folgt dem Gesetze ihrer inneren Entwicklung, der „*lex continuationis seriei suarum operationum*", conform den Entwicklungsphasen der anderen Monaden (Erdm. p. 107). „*Tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédant, tellement que le présent y est gros de l'avenir*" (Monadol. 22). Alle Monaden sind verschieden, denn es gibt in der Natur nicht zwei vollkommen gleiche Dinge (Monadol. 9, vgl. Identitatis indisc.). Es besteht eine Stufenfolge höherer und niederer Monaden, deren höchste Gott ist. „*Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, quum eius varios gradus non cognoscamus*" (Erdm. p. 678). Die Körpermonaden („*monades simples*", „*tout nues*") leben in einer Art dumpfen Schlafes dahin (Monadol. 24), während die höchste Monade, Gott (s. d.), alles mit höchster Klarheit vorstellt und die Beziehungen der Monaden untereinander durch die prästabilierte Harmonie (s. d.) regelt (Monadol. 51). Die Monaden sind „*fulgurations continuelles*" Gottes. Jede Monade spiegelt (stellt vor, stellt dar, „*représente*"), als „*miroir vivant*", das Universum, als eine Welt für sich („*monde à part*"), aber mit verschiedenem Grade der Klarheit, Bewußtheit (Monadol. 62, 83), jede von ihrem Standpunkte („*point de vue*"), so daß man in jeder Monade das All erkennen könnte (Erdm. p. 714 ff.; Principe de la nature 3, 4, 13, 14). Die Monaden sind auch dadurch voneinander unterschieden, daß sie mehr oder weniger über andere herrschen (l. c. 4), wie etwa die Seele (s. d.) die herrschende Monade des Organismus ist.

Chr. Wolf schreibt den Körpermonaden keine Perception, nur eine „*Kraft*" (s. d.) zu (Psychol. rational. § 644, 712). Nach Baumgarten sind die Monaden „*simplices vires, repraesentativae sui universi, mundi in compendio, suique mundi concentrationes*" (Met. § 400). Nach Crusius sind die Monaden mathematisch ausgedehnt, nehmen einen Raum ein (Met. § 107). So auch nach Darjes (Elem. met. 1753). Kant nimmt (in seiner vorkritischen Periode) „*monades physicae*" an, welche undurchdringlich sind und elastische (abstoßende) sowie anziehende Kräfte haben. „*Substantia simplex, monas dicta, est, quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim existere potest.*" „*Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam*" (Monadol. phys. I, prop. I—II). Verschiedene Arten von „*Monaden*" nimmt Goethe an; er nennt sie auch „*Entelechien*" (Goethes Gespräche, hrsg. von Biedermann, III, 63 f.). Monaden ohne Vorstellung nimmt Boscovich an (s. Materie).

Ein intelligibles „*Monadenreich*" als selbstbewußter göttlicher Gedanke in seinem gegliederten Inhalte nimmt Solger an (Erwin II, 126). — Herbart lehrt die Existenz von einfachen „*Realen*" (s. d.). Lotze lehrt die Existenz von Substanzen (s. d.) seelischer Art, die in Gott ihren Einheitsgrund haben. Monaden nehmen ferner an: J. H. Fichte (Psychol. I, 4), Ulrici, Kirchner, L. Busse, E. v. Hartmann (s. Wille, Seele), H. Wolff („*Bionten*", Kosm. I) (als Producte des Unbewußten, s. d.), Bahnsen, M. Wartenberg (Probl. d. Wirk. S. 134), Peters, Wundt (aber nicht als Substanzen, sondern als Willensactionen, s. d.), ferner Gioberti, J. Durdik, M. Petöcz, Ch. B. Upton

LACHELIER (Rev. philos. XIX, 1885), DELBOEUF (La mat. brute), J. C. S. SCHILLER (Riddles of the Sphinx[2], 1894), ASTAFJEW u. a. M. CARRIERE lehrt die Existenz von „*selbstlosen*" und „*selbstseienden*", sich selbst bestimmenden Monaden, die in Wechselwirkung miteinander stehen. Sie sind nicht absolut isoliert, sondern „*ganz Fenster, ganz Auge*" (Sittl. Weltordn. S. 137), sind in einer alldurchwaltenden Einheit enthalten (ib., vgl. S. 146 ff.). Den Mittelpunkt selbstseiender Wesen bildet je eine „*Centralmonade*" (l. c. S. 72). Eine Vielheit nicht sinnenfälliger Wesen nimmt TEICHMÜLLER an (Neue Grundleg. S. 65). R. HAMERLING nennt Monaden Gruppen, Einheiten von (Willens-) Atomen und auch einzelne Atome (Atom. d. Will. I, 180). G. SPICKER nimmt psychische Monaden an, die untereinander in Wechselwirkung stehen, activ und passiv zugleich und auch materiell sind (K., H. u. B. S. 193 ff.). Nach DROSSBACH bestehen die Dinge aus „*Kraftwesen*" (Genes. d. Bewußts.), so auch nach HELLENBACH (Der Individual. S. 185). RENOUVIER (mit L. PRAT) erklärt: „*La monade est la substance simple, dont la donnée est impliquée par l'existence des substances composées*" (Nouv. Monadol. p. 1). Sie ist „*sans parties*", „*n'a ni étendue ni figure*" (l. c. p. 2). Die Monaden haben „*le sentiment de soi, le rapport du sujet à l'objet, dans le sujet*" (l. c. p. 3), „*représentation*" (ib.). Jede Monade ist „*une unité dont la répétition forme des nombres*" (l. c. p. 4). Sie hat „*activité interne*" „*en tant qu'elle est un principe de son propre devenir*", hat „*une force suscitative de ses états*" (l. c. p. 5). Es gibt „*monades servantes*", „*centrales*", „*dominantes*" (l. c. p. 53). Monaden als psychische Kräfte nimmt DURAND DE GROOS an; sie constituieren das An-sich der Materie. Monaden gibt es nach E. BOIRAC (L'idée de phénomène 1894). Vgl. Atom, Hylozoismus, Körper, Kraft, Materie, Ding an sich, Wille, Substanz, Harmonie, Seele, Pluralismus.

Monaden s. Monade. — Monaden heißen auch die Teile, aus denen einige sich die Atome (s. d.) bestehend denken.

Monadologie: Monadenlehre, Theorie der Monaden (s. d.), Lehre vom Einfachen, von den einfachen Wesen. Vgl. LEIBNIZ, Monadologie; RENOUVIER ET L. PRAT, La nouvelle Monadologie; FROHSCHAMMER, Monaden und Weltphantasie 1879 u. a.

Monarchianismus: Lehre von der absoluten Einheit Gottes, Lehre von der Herrschaft von Gott-Vater als der einzigen selbständigen göttlichen Person (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II[8], 77). Vgl. Modalismus.

Monarchie s. Rechtsphilosophie.

Monarchomachen heißen ältere Anhänger der Lehre von der Volkssouveränität auch dem (das Recht verletzenden) Herrscher gegenüber (G. BUCHANAN, H. LANGUET, J. ALTHUSIUS.

Monergismus (*μόνος, ἔργον*), christlicher: Zurückführung alles Guten auf das Wirken Gottes in uns, während der Synergismus die Mitwirkung des Menschen anerkennt.

Monismus (*μόνος*, eins, einzig) (metaphysisch): 1) Einheitslehre, d. h. jene metaphysische Ansicht, nach welcher es nur eine Wirklichkeitsart, ein Seinsprincip gibt, sei dieses nun Geist (Spiritualismus, Idealismus, s. d.) Materie (Materialismus, s. d.), oder die Einheit, der gemeinsame Träger beider

(Identitätsphilosophie, s. d.). Der *„philosophische“* Monismus ist von dem *„naturalistischen“*, sich *„Monismus“* nennenden *„Pseudomonismus“*, der in Wahrheit verhüllter Dualismus und Hylozoismus (s. d.) ist, zu unterscheiden. Der metaphysische Monismus, der nur eine Wirklichkeitsweise als absolut real setzt, ist mit einem *„empirischen“*, *„methodischen“* Dualismus (s. d.) vereinbar. Monismus bedeutet 2) Einzigkeitslehre, d. h. die Ansicht, daß alle Dinge Modificationen einer Wesenheit (Natur, Materie, Weltseele, Gottheit) sind (= metaphysischer *„Henismus“*, bezw. Pantheismus, s. d.). Der psychologische Monismus lehrt die Einheit von Psychischem und Physischem, sei es in materialistischer, spiritualistischer oder identitätsphilosophischer Form. Der erkenntnistheoretische Monismus behauptet, die einzige Wirklichkeit sei die erfahrungsmäßig gegebene, erlebte, sinnenfällige, bewußtseinsimmanente Realität. Der ethische Monismus leitet das Sittliche (s. d.) aus einem einzigen Moralprincip ab. Der theologische (religiöse) Monismus ist entweder Theismus (s. d.) oder Pantheismus (s. d.); letzterer ist, als Extrem, *„Akosmismus“*, Gott hat alleinige wahre Realität. Der logische Monismus erkennt nur ein Erkenntnisprincip, keine Dualität von Form und Materie des Erkennens an (M. PALÁGYI). Zu ihm gehören auch der (extreme) Rationalismus und Empirismus (s. d.). Naturwissenschaftlicher (physikalischer) Monismus heißt (auch) die energetische (s. d.), die Materie eliminierende Lehre (OSTWALD u. a.).

Den Ausdruck *„Monist“* anbelangend, so erklärt CHR. WOLF: *„Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt“* (Psychol. rational. § 32). Bei J. G. FICHTE findet sich *„Unitismus“* (WW. II, 89). *„Monismus des Gedankens“* nennt GÖSCHEL (Monism. d. Gedank. 1832) den Hegelschen Panlogismus (s. d.). E. v. HARTMANN möchte den qualitativen Monismus lieber als *„Unitarismus“* bezeichnen (Mod. Psychol. S. 371).

Mehr oder weniger rein wird die Einheitslehre vertreten durch die ionischen Naturphilosophen (s. d. und *„Princip“*), die Atomistik (s. d.), die Stoiker (s. d.), Epikureer (s. d.), ferner durch G. BRUNO, SPINOZA, LEIBNIZ, BERKELEY, J. G. FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER, J. H. FICHTE, CARRIERE, WUNDT, H. SPENCER, CLIFFORD, RENOUVIER, F. MASCI, NIETZSCHE, FECHNER, K. LASSWITZ, PAULSEN u. a. Einen *„kritischen“* (philosophischen) Monismus lehrt RIEHL (Philos. Kritic. II², 206; s. Identitätslehre). Einen *„immanenten“*, *„empirischen“*, *„kritischen“*, *„transcendentalen“* Monismus vertritt F. SCHULTZE: Alles ist, als unsere Vorstellung, gleichartig, unsere Erfahrungswelt ist einheitlich. *„Die Vorstellungswelt ist . . . dualistisch, insofern sie der Erscheinungswelt eine hypothetisch notwendig gesetzte Welt der Dinge an sich unterstellt“* (= *„kritischer Dualismus“*; Philos. d. Naturwissenschaft II, 201 f.). P. CARUS versteht unter Monismus die höhere Einheit von Idealismus und Realismus. Die Welt ist *„das Resultat aus Subject und Object“*, Geist und Materie sind durcheinander bedingt; das An-sich beider *„congruiert“* im Metaphysischen (Met. S. 33 f.; Fundam. Probl. 1889). Der kritische Monismus ist Idealrealismus, Realidealismus (l. c. S. 226). Einen *„dynamischen“* Monismus lehrt L. FERRI, einen Monismus als Glauben HUXLEY (Sociale Essays S. XL), einen metaphysischen Monismus M. L. STERN (Philos. u. naturwiss. Monism. 1885), einen idealistischen, das Mechanische als Äußerung geistiger Kräfte bestimmenden Monismus A. FOUILLÉE (s. Voluntarismus). Den *„positiven Monismus“*, der hinter allen Erscheinungen eine Urkraft constatiert, vertritt G. RATZENHOFER (Pos. Eth. S. 33). *„Monismus“* heißt auch die Ansicht,

daß ein Wirkliches mit zwei Eigenschaften (Attributen), Empfindung und Bewegung, existiert: B. CARNERI, E. HAECKEL (Die Welträtsel), L. NOIRÉ (Der monist. Gedanke 1875), L. GEIGER (Urspr. d. Sprache), nach welchen den beiden Attributen Bewegung und Empfindung ein *„Monon"* zugrunde liegt (NOIRÉ, Einl. und Begr. e. monist. Erk. S. 183).

Die Einzigkeitslehre finden wir bei XENOPHANES, HERAKLIT, den Stoikern, G. BRUNO, SPINOZA, J. G. FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, H. SPENCER u. a. (s. Gott, Pantheismus). Einen Individualismus innerhalb des Monismus lehrt J. FRAUENSTÄDT, M. CARRIERE (Sittl. Weltordn. S. 384), so auch E. v. HARTMANN. Dessen *„concreter Monismus"* beschränkt die Identität der Dinge mit dem Absoluten, Unbewußten (s. d.) auf *„das dem Erscheinungsindividuum zugrunde liegende Wesen"* (Phänomenol. d. sittl. Bewußts. S. 860). Der concrete Monismus ist das System, nach welchem *„das Eine durch die Vielheit seiner dynamischen Functionen und Functionengruppen im Widerspiel dieser Dynamik zu vielen realen Individuen sich concresciert und als der denselben immanent substantielle Träger ihre reale Existenz in gesetzmäßiger, relativer Constanz aufrecht erhält"* (Philos. Frag. d. Gegenw. S. 69). O. CASPARI stellt dem *„spiritualistischen"* den *„empirischen"* Monismus gegenüber. *„Nach letzterem sind Weltschöpfer und Weltplan ausgeschlossen, der empirische Monismus ist causal-mechanische Weltanschauung. Der causale Mechanismus besteht aber aus einer Reihe relativ getrennter Einzelfactoren"* (Zusammenh. d. Dinge S. 442). Nach F. MACH existiert *„das eine und einzige, absolute, ewige Weltwesen — das Universum, das Allleben oder die Natur — als Complex materiell-geistiger Kräfte, das sich nach immanenten notwendigen Gesetzen betätigt und in einer Stufenreihe teleologischer Organisationen, deren irdischer Abschluß der Mensch ist, entwickelt"* (Religions- u. Weltprobl. S. 464). Einen theistischen Monismus vertritt A. L. KYM. — E. HAECKEL versteht unter Monismus die *„einheitliche Auffassung der Gesamtnatur"* (Der Monism. S. 9), die Ansicht, daß die Welt eine *„kosmische Einheit"* bildet (l. c. S. 10), daß Gott und Welt eins sind (l. c. S. 12; ähnliche Anschauung bei D. F. STRAUSS, auch bei L. BÜCHNER, C. VOGT, MOLESCHOTT, CZOLBE, NOACK u. a.).

Den erkenntnistheoretischen Monismus lehrt der (erkenntnistheoretische) Idealismus (s. d.), besonders bei BERKELEY, HUME, J. G. FICHTE, bei J. ST. MILL, REHMKE (Welt als Wahrn. u. Begriff S. 68), SCHUPPE, SCHUBERT-SOLDERN, M. KAUFFMANN, LECLAIR: *„Ablehnung eines transcendentalen Factors der Erkenntnis"* (Beitr. S. 9), ZIEHEN, M. VERWORN (= *„Psychomonismus"*, Allgem. Physiol.[2], S. 39), in anderer Weise (mehr realistisch) auch bei E. MACH, R. AVENARIUS. Ferner bei EBBINGHAUS, E. KÖNIG, G. HEYMANS u. a. (s. Parallelismus). — Vgl. die Zeitschrift *„The Monist"*, herausgegeb. von P. Carus 1890 ff. (auch die ältere Zeitschrift *„Kosmos"*). — Vgl. Seele, Pantheismus, Parallelismus (psychophysischer), Wirklichkeit.

Monistische Weltanschauung s. Monismus.

Monoideismus *(„monoidéisme"):* Aufgehen in einer einzigen Vorstellung, Bindung, Concentration des Bewußtseins nach einer Richtung (RIBOT). Gegensatz: Polyidéisme (CHARCOT). *„Monoidéisme"* zuerst bei BRAID. Vgl. Aufmerksamkeit.

Monolemmatisch heißt ein verkürzter Schluß, ein Enthymem (s. d.).

Monomanie s. Manie.

Monophyletische Theorie der Abstammung: die Ansicht, daß alle Organismen von einer einzigen Art abstammen (HAECKEL u. a.), während die polyphyletische Theorie eine Mehrheit ursprünglicher Arten annimmt. Beide Ausdrücke werden auch für die Abstammung des Menschen (aus einer, bezw. aus mehreren Menschenarten) gebraucht.

Monophysiten (*μόνη, φύσις*) heißen die Anhänger der Lehre, daß in Christus menschliche und göttliche Natur in eins vereinigt sind.

Monopneumatismus (*μόνος, πνεῦμα*): Annahme nur einer Ichheit in allen empirischen Ichs (J. G. FICHTE u. a.).

Monopsychismus (*μόνος, ψυχή*): Lehre, daß alle individuellen Seelen nur Modificationen einer einzigen, einer Weltseele, sind (AVERROËS u. a.). Vgl. Seele.

Monotheismus (*μόνος, θεός*): Ein-Gott-Lehre, Glaube an einen einzigen, alles beherrschenden, lenkenden Gott (s. d.). Vgl. Henotheismus, Theismus.

Moral (von „*mores*", Sitten) bedeutet: 1) Sittlichkeit (s. d.), besonders die historisch bedingte, sociale Sittlichkeit, 2) Sittenregel, 3) Ethik (s. d.), Sittenlehre (s. d.). Unterscheidungen von Moral und Sittlichkeit bei HEGEL (s. Moralität), LIPPS: Die Moral ist hier diese, dort jene, die Sittlichkeit dagegen nur eine (Eth. Grundfr. S. 1) u. a. Nach M. CARRIERE ist Moral „*eine bestimmte Zusammenfassung von Sittenregeln*" (Sittl. u. Darwin. S. 180). Nach KREIBIG ist Moral „*die in der praktischen Betätigung wirksam gewordene sittliche Gesinnung*" (Werttheor. S. 107). Die Franzosen stellen den „*sciences physiques*" die „*sciences morales*" (Geisteswissenschaften) gegenüber, „*qui ont pour objet des manifestations de la pensée et de la volonté humaines*" (RIBOT, Psychol. Angl.[2], p. 15). Vgl. Moralphilosophie, Moralisch, Moralität.

Moral: „*Herrenmoral*" und „*Sklavenmoral*" (Herdenmoral) unterscheidet NIETZSCHE. Vgl. Sittlichkeit.

Moral-Beweis (ethiko-theologischer Beweis), moralisches Argument für das Dasein Gottes. Aus der Existenz des Sittengesetzes wird auf einen Stifter der sittlichen Weltordnung, aus dem Verlangen nach Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit auf einen gerechten Weltenlenker geschlossen.

Von der Tatsache des Sittengesetzes schließen auf einen Urheber desselben, auf Gott, CALVIN, MELANCHTHON u. a. Den ethiko-theologischen „*Beweis*" hält KANT für den einzigen, der uns zwar nicht rein theoretisch, aber gestützt auf Postulate (s. d.) der praktischen Vernunft das göttliche Sein gewährleistet. Kant führt zusammenhängend aus: „*Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine*

Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang notwendig postuliert: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postuliert." „*Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrund des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. h. mit ihrer moralischen Gesinnung, enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen*" (Krit. d. prakt. Vern. I. T., 2. B., 2. Hptst., S. 149 f.). Gott muß aus moralischen Gründen allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, ewig u. s. w. sein. So ist der Begriff Gottes „*ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff*" (l. c. S. 167 f.). Die „*moralische Teleologie*" ergänzt die physische und hängt mit der „*Nomothetik der Freiheit*" zusammen (Krit. d. Urt. § 86 ff.). Indem das moralische Gesetz a priori uns einen Endzweck, das höchste Gut, bestimmt, und dieses nur unter der Bedingung der Glückseligkeit zu realisieren ist, so „*müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen*" (l. c. § 87). Aber zu betonen ist: „*Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist . . . bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen*" (ib.). Die Vernunft bedarf der Annahme eines Gottes „*nicht, um davon das verbindende Ansehn der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten . . ., sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet*" (Was heißt: sich im Denken orientieren², S. 130; vgl. Vorles. üb. d. philos. Religionslehre 1817, S. 29 ff.). — Fechner stellt für das Dasein Gottes ein „*argumentum a consensu*

boni et veri“ auf (Zend-Av. II, 90 ff.). A. DORNER formuliert das moralische Argument so: „*Daß die sittliche Forderung einen unbedingten Charakter hat, wird man anerkennen müssen. Aber sie ist inhaltlich jedesmal durch die gegebenen Verhältnisse bedingt*‘. . . *Diese Forderung gestaltet sich zu einem Ideale, das unter den gegebenen Verhältnissen mit Hülfe der Natur und des eigenen Naturorganismus realisiert werden soll Da dieses Ideal ein Handeln fordert, das über den Kreis des Ich übergreift und Zwecke setzt, die in der empirischen Welt realisiert werden sollen, so muß vorausgesetzt werden, daß die Natur außer uns und unser eigener Organismus so beschaffen sind, daß sie die Realisierung dieser Zwecke ermöglichen. Die objective Welt, auf die wir handeln, d. h. in der wir unser Ideal verwirklichen wollen, muß mit dem Ideal, mit den Zweckbegriffen, die wir bilden, zusammenstimmen können. Das ist aber nur dann der Fall, wenn wir eine höhere Macht annehmen, welche das Subject mit seiner Ideale bildenden Tätigkeit und die Natur, mittelst deren wir diese Ideale realisieren wollen, füreinander bestimmt hat*“ (Grundr. d. Religionsphilos. S. 219 f.). Der Endzweck ist die Realisierung des sittlichen Ideals. „*Wenn die Gottheit diesen Weltzweck gesetzt hat und beständig für diesen Zweck die Weltordnung begründet, so ist auf sie auch die Setzung dieses Zweckes in unserem Bewußtsein zurückzuführen, und die Erkenntnis des sittlichen Ideals ist durch die Gottheit bedingt, wie seine Realisierung. Die Welt wird dann ein Reich Gottes und Gott ist es, der die Welt dazu bestimmt hat, sein Reich zu sein*“ (l. c. S. 221).

Moral-Dynamic nennt S. ALEXANDER die Factoren der sittlichen Evolution (Moral order and Progress[2], 1891).

Moral insanity (PRICHARD): Moralisches Irresein, Mangel an Gefühl und Urteil für das Sittliche.

Moralisch („*moralis*“ zuerst bei CICERO als Übersetzung von ἠθικός): sittlich (s. d.), ethisch (s. d.), von guten Sitten, im Französischen = geistig (s. Moral).

„*Moralis*“ im Sinne von „*ethicus*“ bei THOMAS (z. B. Sum. th. I, 48, 1 ad 2). „*Actus moralis*“ ist „*actus qui est a ratione procedens voluntarius*“ (De malo, qu. 2, 6). MICRAELIUS bemerkt: „*Et sic morale opponitur naturali: sicuti contradistinguuntur bona moralia et bona naturalia*“ (Lex. philos. p. 675). „*Moralis causa est, quae aliquid praestat suadendo, docendo, instigando, contradistincta causae physicae*“ (l. c. p. 676). Es gibt „*morales actus probi*“ und „*turpes*“ (ib.). „*Moralisch*“ ist nach CRUSIUS, „*was vermittelst des Willens und vernünftigen und freien Geistes dergestalt bewerkstelliget wird, daß derselbe dabei nach wissentlichen Endzwecken strebet*“ (Vernunftwahrh. § 13). Von „*moralischen Gesetzen*“ spricht FERGUSON (Grunds. d. Moralphilos. S. 73 f.). HEGEL betont: „*Das Moralische muß in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das Moralisch-Gute bedeutet*“ (Encykl. § 503). Vgl. Moral, Sittengesetz.

Moralische Gefühle s. Moral Sense.

Moralische Gesetze s. Sittengesetz, Imperativ, Sittlichkeit.

Moralische Gewißheit ist die Gewißheit eines Satzes, „*dessen Gegenteil den allgemeinen Gewohnheiten der sittlichen Wesen widerspricht*“ (GUTBERLET, Log. u. Erk.[3], S. 164).

Moralische Notwendigkeit s. Notwendigkeit.

Moralische Ordnung s. Gott (J. G. Fichte).

Moralische Regeln s. Sittlichkeit.

Moralische Urteile s. Urteil, Ethik.

Moralische Welt ist, nach KANT, *„die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll)". „Diese wird sofern bloß als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben . . . abstrahiert wird. Sofern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen"* (Krit. d. r. Vern. S. 612).

Moralische Wesen sind, nach LESSING, *„Wesen, welche Vollkommenheit haben, sich ihrer Vollkommenheit bewußt sind und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handeln, das ist, welche einem Gesetze folgen können"* (Christent. d. Vern.).

Moralischer Beweis s. Moral-Beweis.

Moralisches Irresein s. Moral insanity.

Moralismus: Anerkennung eines (bindenden) Sittengesetzes (vgl. KRUG, Handb. d. Philos. II, 271). Vgl. Immoralismus.

Moralist: Moralphilosoph, Sittenlehrer, Sittenprediger. Vgl. Ethik.

Moralität *(„moralitas"):* Sittlichkeit (s. d.), sittlicher, sittlich guter Charakter einer Handlung. *„Moralitas"* schon bei MACROBIUS *(„moralitas stili")*. Bei AMBROSIUS schon im Sinne von *„morum probitas"* (vgl. WUNDT, Eth.[2], S. 21).

Zwischen Legalität (s. d.) und Moralität unterscheidet KANT. Moralität ist *„das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, d. i. zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben"* (WW. IV, 287). *„Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzlichkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben"* (WW. VII, 16). *„Das Wesentliche alles sittlichen Wertes der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimmt. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten"* (Krit. d. prakt. Vern. S. 87).

HEGEL unterscheidet Sittlichkeit (s. d.) und *„Moralität"*. Letztere ist das (subjective) *„moralische Bewußtsein"* (Phänomenol. S. 457), es ist *„das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln"* (l. c. S. 458). *„Der freie Wille ist — in sich reflectiert, so er sein Dasein innerhalb seiner hat und hierdurch zugleich als particulärer bestimmt ist, das Recht des subjectiven Willens — die Moralität"* (Encykl. § 487; vgl. § 502; Rechtsphilos. S. 148 ff.).

Moralphilosophie (*„philosophia moralis", philosophia de moribus"*;

GASSENDI, Phil. Epic. synt. III, p. 427) s. Ethik. Als *„moral science“* bei HUME: *„Moral philosophy, or the science of human nature“*, Geisteswissenschaft (Treat., Einl. S. 6; Inquir. sct. 1, p. 3). Nach FERGUSON: *„die Kenntnis dessen, was sein soll“* (Grunds. d. Moralphilos. S. 8). Nach MENDELSSOHN ist die Moralphilosophie *„die Wissenschaft der Beschaffenheiten eines freiwilligen Wesens, insoweit es einen freien Willen hat“* (Üb. d. Evid. S. 125). Nach KANT kann die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurteilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden, sie gehört zur reinen Philosophie (De mundi sensib. sct. II, § 9). CARNERI definiert die Ethik als *„Zusammenfassung der letzten Resultate der gesamten philosophischen Wissenschaften in ihrer Anwendung aufs praktische Leben, auf die Gesittung überhaupt“*. *„Während die Moralphilosophie bestimmte Sittengesetze aufstellt und zu halten befiehlt, damit der Mensch sei, was er sein soll, entwickelt die Ethik den Menschen, wie er ist, darauf sich beschränkend, ihm zu zeigen, was noch aus ihm werden kann“* (l. c. S. 1). Nach GIZYCKI ist die Aufgabe der Moralphilosophie, *„dem Menschen ein klares Bewußtsein über sein sittliches Leben zu verschaffen, ihm ein tieferes, auf die letzten Gründe zurückführendes Verständnis dieser für ihn bedeutungsvollen Seite der Wirklichkeit zu gewähren. Ihre praktische Aufgabe ist, die eine persönlichste, ernsteste Frage des Menschen zu beantworten: Was soll ich tun? Wie soll ich mein Leben einrichten?“* (Moralphilos. S. 1).

Moralprincip: Princip des sittlichen Handelns, Princip der Ethik (s. d.). Es werden formale (apriorische) und materiale, empirische, rationale, eudämonistische, hedonistische, aristokratische, sociale, rigoristische, altruistische, individuelle, universelle u. a. Moralprincipien aufgestellt. Vgl. Ethik, Sittlichkeit.

Moral sense: moralischer Sinn, Gefühl (der Billigung bezw. Mißbilligung) für das Gute und Schlechte, angeborenes oder social bedingtes und als Disposition ererbtes Sittlichkeitsgefühl, Sittlichkeitsbewußtsein, moralisches Urteilsvermögen.

Die Lehre vom *„moral sense“* begründet SHAFTESBURY. Er versteht unter ihm *„a real antipathy or aversion to injustice, a natural prevention or prepossession of the mind in favour of the moral distinction“* (Inquir. concern. virtue I, 2, sct. 3). Nach HUTCHESON ist der moralische Sinn (*„decori et honesti sensus“*, *„laudi et vituperii sensus“*, Philos. moral. I, 1—2) ein Teil des *„internal sense“*, eine Art Instinct der Billigung oder Mißbilligung (Inquir.[5], 1753, p. 43 ff., 125 ff., 159). Ein moralisches Billigungsvermögen nimmt FERGUSON an (History of civil Society I, sct. 6; Grunds. d. Moralphilos. S. 94 ff.). HUME spricht vom *„moral sentiment“* (Inquir. sct. 12; Ess. II, III), so auch A. SMITH (Theor. of moral Sentiment), JAMES MILL (*„moral sense, moral faculty, sense of right and wrong, moral affection“*, Anal. II, 18), MERIAN (Sur le sens moral 1758), ROBINET, der auch von moralischen Nervenfibern spricht. Nach CHR. WOLF gibt es einen *„instinctus moralis“* (Philos. pract. II, § 904). Nach CRUSIUS gibt es eine angeborene Neigung, über die Moralität unserer Handlungen zu urteilen (Moral § 132 ff.). Gegen die Annahme eines *„moral sense“* sind BERKELEY (Alcyphr. 3), R. PRICE (Review of the principal questions and difficult. in morals 1788), W. PALEY, BASEDOW (Philaleth. I, 43 ff.), FEDER (Üb. d. moral. Gef. 1792) u. a. Nach ROUSSEAU gibt es in

der Seele ein angeborenes Princip der Gerechtigkeit und Tugend, das Gewissen (Emil IV). PLATNER erklärt: „*Von der moralischen Vernunft ist unterschieden das moralische Gefühl. Jene ist die Erkenntnis von der Notwendigkeit und dem Werte der Tugend, in Beziehung auf Eigenschaften und Endzwecke des höchsten Wesens; dieses ist die Fähigkeit, zu unterscheiden Gutes und Böses, Recht und Unrecht, nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen, Natürlichen und Unnatürlichen, in eigenen und fremden Gesinnungen und Handlungen*“ (Philos. Aphor. II, § 189). „*Das moralische Gefühl bezieht sich mehr auf die Vermeidung des Bösen, als auf die Ausübung des Guten*“ (l. c. § 190). „*Die Wirksamkeit des moralischen Gefühls bezieht sich teils auf eigene, teils auf fremde Gesinnungen und Handlungen Jenes ist das Gewissen, dieses ist die moralische Billigung überhaupt*“ (l. c. § 192). „*Das moralische Gefühl hat nicht zum Gegenstand den Erfolg, sondern die Absicht von Gesinnungen und Handlungen*“ (l. c. § 202). „*Inwiefern das moralische Gefühl unterscheidet nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen, insofern ist es eine Äußerung angeborener moralischer Begriffe*“ (l. c. § 205) als angeborener Gesetze der Vernunft (l. c. § 206; angeborene moralische Begriffe gibt es nach PLATO, CUDWORTH, H. MORE; LOCKE bestreitet sie, s. Ethik). Das moralische Gefühl ist „*das Werk eines eigenen Sinnes*“ (l. c. § 209), eines „*moralischen Sinnes*“ (l. c. § 212). Es gibt ein „*ursprüngliches*“ und ein „*reflectiertes*“ moralisches Gefühl (l. c. § 218). KANT betrachtet das moralische Gefühl als Gefühl der Achtung (s. d.) vor dem Sittengesetz (Krit. d. prakt. Vern. S. 95 ff.), es entspringt der praktischen Vernunft (s. d.). MAASS erklärt: „*So wie ein Urteil des gemeinen Menschenverstandes auf der Angemessenheit des Objectes zu den Gesetzen der Erkenntnis beruht, so stützt sich ein Urteil des moralischen Gefühls auf die Angemessenheit des Gegenstandes zu den Sittengesetzen. Diese Angemessenheit aber wird wiederum nicht aus einem Begriffe von dem Gegenstande hergeleitet . . ., sondern aus einem Gefühle des innern Sinnes erkannt*“ (Vers. üb. d. Einbild. S. 205). — HERBARTS Lehre von den „*ästhetischen*“ (moralischen) Urteilen (s. d.) ist durch die englische Theorie der moralischen Gefühle beeinflußt. VOLKMANN versteht unter dem moralischen Gefühle „*das Wohlgefallen und Mißfallen an den Verhältnissen der Bilder des Wollens*“ (Lehrb. d. Psychol. II[4], 365). Die Quelle der moralischen Gefühle ist (wie nach HERBART) „*die Harmonie und Disharmonie des Wollens mit seinem ideellen Musterbilde*“ (LINDNER, Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 175; vgl. NAHLOWSKY, Das Gefühlsleb. S. 197 ff.). Nach E. LAAS ist das moralische Gefühl zum Teil ererbt (Ideal. u. Positivism. II, 146). Nach TH. ZIEGLER sind die sittlichen Gefühle zunächst Kraftgefühle, sie enthalten die Freude, causa werden zu können (z. B. im Mitleid). Das Gef.[2], S. 165 ff.). UNOLD unterscheidet individuell- und social-ethische Gefühle (Gr. d. Eth. S. 196 ff.). — Vgl. LEWES, Probl. III, p. 44 ff. — Vgl. Sittlichkeit, Sociale Gefühle.

Moralstatistik ist ein Teil der Statistik (s. d).

Moraltheologie („*Ethikotheologie*“) ist, nach KANT, „*der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache [Gott] und ihre Eigenschaften zu schließen*“ (Krit. d. Urt. II, § 85). Vgl. Moral-Beweis.

Mos geometricus s. Methode (SPINOZA).

Motakallimûn (Mutakallimun, Mutakallim, arab., Medabderim, hebr.): Lehrer des *„Kalam“*, des Wortes, des Dogmas; Dogmatiker, orthodoxe Philosophen, Dialektiker, bei den Arabern, auch bei den Juden des Mittelalters (SAADJA). (Vgl. STÖCKL II, 139; ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II[8], 226). Vgl. Atom, Occasionalismus.

Motaziliten: die arabischen Theologen und Philosophen, die eine freiere Auffassung gegenüber dem Dogma bezeugen.

Motiv (von moveo): Beweggrund, Bestimmungsgrund des Handelns, des Wollens. Jedes Motiv besteht in einer gefühlsbetonten Vorstellung oder in einem mit Vorstellung verbundenen Gefühle *(„Triebfeder“)*. Die Motive wirken mit psychischer Causalität (s. d.), nicht mechanisch-zwingend, sie stehen dem Ich, dem Willen nicht äußerlich, fremd gegenüber, sondern sind selbst schon Momente des Wollens. Was Motiv werden kann, hängt ab: 1) von der Umgebung des Ich, 2) von der momentanen Constellation des Bewußtseins, 3) von der Vergangenheit, vom Charakter (s. d.) des Ich, der Persönlichkeit. Bei den Triebhandlungen ist ein Motiv sofort wirksam, bei den Willkürhandlungen gibt es einen *„Kampf, Wettstreit der Motive“*, aus welchem, nach *„Überlegung“*, ein Motiv (oder ein Motivencomplex) als *„herrschend“* hervorgeht. Der Wille folgt dem stärkeren Motive *(„Gesetz der Motivation“)*, aber das *„stärkere“* Motiv ist schon durch die Natur des Wollenden bestimmt. — Motivation bedeutet Motivierung, Causalität des Motivs.

In verschiedener Weise wird die Motivation vom Determinismus (s. d.) und Indeterminismus (s. d.) aufgefaßt. —

THOMAS AQUINAS erklärt: *„Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem: voluntas vero omnes potentias movet quoad exercitium actus“* (Sum. th. II, 9, 1). Nach DUNS SCOTUS determinieren, *„necessitieren“* die Motive den Willen nicht, sie *„inclinieren“* ihn nur für bestimmte Entscheidungen (Op. Ox. I, 17, 2, 3; II, 7, 1; ähnlich später LEIBNIZ).

Nach LOCKE ist das, was den Willen bestimmt, die Seele selbst (Ess. II, ch. 21, § 29). Ein Unbehagen *(„uneasiness“)*, Unlust ist es, was den Willen zur Wirksamkeit veranlaßt (l. c. § 31 ff.). LEIBNIZ erörtert den Kampf der Motive als einen Gegensatz verschiedener Strebungen, welche aus verworrenen und aus deutlichen Gedanken hervorgehen (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 35). Als Motive wirken auch unmerkliche Gefühle und Begehrungen nach Befreiung von Hemmungen (l. c. § 36). Nach CHR. WOLF ist das Motiv *„ratio sufficiens volitionis ac nolitionis“* (Psychol. empir. § 887); es besteht in der Vorstellung des Objects als *„bonum ad nos“* (l. c. § 889 ff., ähnlich die Scholastiker). Motive sind *„die Gründe des Wollens und Nichtwollens“* (Vern. Ged. I, § 496). MENDELSSOHN erklärt: *„Wenn ... die wirksame Erkenntnis [bei einer Handlung] deutlich ist, so werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen Bewegungsgründe genannt. Diese Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht selten mit entgegengesetzten Bewegungsgründen, als mit dunklen Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennet haben, zu kämpfen“* (WW. II 2, 62 f.). G. E. SCHULZE definiert: *„Erkenntnisse und Vorstellungen aller Art, welche das Handeln bewirken, heißen Triebfedern (Beweggründe, Motive)“* (Psych. Anthropol.[2], S. 425). — Nach HOLBACH sind Motive *„les objets extérieurs ou les idées intérieures qui font naître cette disposition [de vouloir] dans notre cerveau“* (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 115). Nach J. BENTHAM ist Motiv im weiteren Sinne *„any

thing that can contribute to give birth to, or even to present, any kind of action", im engeren Sinne „*any thing whatsoever, which, by influencing, the will of a sensitive being, is supposed to serve as a mean of determining him to act, or voluntary to forbear to act, upon any occasion*" (Introd. ch. 10, § 1, p. 161 ff.).

SCHOPENHAUER sieht in der Motivation ein Art der Gestaltung des Satzes vom Grunde (s. d.). Der Wille der Lebewesen wird durch Instinct (s. d.) oder durch Motivation bewegt, ohne daß ein absoluter Gegensatz zwischen beiden Bestimmungsgründen besteht. „*Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines inneren Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt: diesem gibt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisiert ihn für den concreten Fall*" (W. als W. u. V. II. B., C. 27). „*Bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowohl anderer, als unser selbst halten wir uns berechtigt, zu fragen: Warum? d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß oder Zug.*" „*Die Einwirkung des Motivs . . . wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt. Hier stehen wir gleichsam hinter den Coulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz anderer Art. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: die Motivation ist die Causalität von innen gesehen*" (Vierfache Wurzel d. Satz. vom zur. Grunde C. 7, § 43).

Nach LOTZE ist das Trachten nach Festhaltung und Wiedergewinn der Lust und nach Vermeidung der Unlust die „*Triebfeder*" der praktisch-natürlichen Regsamkeit (Mikrok. II[3], 312). v. KIRCHMANN erklärt: „*In die Seele treten viele Vorstellungen ein, welche an sich zum Ziele einer Handlung genommen werden könnten; dennoch geschieht dies nicht bei allen. Dies zeigt, daß das bloße Vorstellen und Denken nicht zureicht, das Wollen zu erwecken; sondern daß noch ein anderes hinzutreten muß. Dies ist der Beweggrund. Der Beweggrund kommt nicht aus dem reinen Vorstellen, auch nicht aus dem Begehren, sondern er entspringt aus den Gefühlen*" (Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral S. 4). Die Motivgefühle sind entweder Gefühle der Lust oder Gefühle der Achtung (l. c. S. 5; vgl. S. 91 ff.). Nach H. HÖFFDING ist Motiv „*das durch die Vorstellung vom Zweck erregte Gefühl*" (Psychol.[2], S. 444). „*Die willenserregende Kraft sind in Wirklichkeit immer wir selbst in einer bestimmten Form oder von einer bestimmten Seite*" (l. c. S. 471). „*Es beruht auf der Beschaffenheit unseres Wesens, ob etwas für uns Motiv werden kann*" (ib.). „*Die Motive sind nicht nur durch unsere ursprüngliche Natur bestimmt, sondern auch durch unser eigenes früheres Wollen und Wirken*" (l. c. S. 472). Nach TH. ZIEGLER ist Motiv das Gefühl (Das Gef.[2], S. 277, 320 f.). R. GOLDSCHEID betont: „*Nur ein stark gefühlsbetontes Vorstellen vermag den Willen zu beeinflussen, denn nicht die Empfindungselemente in den Vorstellungen sind es, welche den Willen bestimmen, sondern die stets mit den Empfindungselementen verbundenen Gefühlsbetonungen*" (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 80 f.). — A. RIEHL betont: „*Ein Motiv wirkt gesetzlich, aber nicht unwiderstehlich, es kann durch Gegenmotive aufgehoben werden*" (Philos. Kritic. II 2, 232). SERGI versteht

unter Motiven *„les stimulants à la volition, quand ils sont passées dans la conscience de l'agent sous une forme psychique“* (Psychol. p. 419). Nach O. SCHNEIDER ist das Motiv *„der erste bewußte Beweggrund oder der unbewußte Anstoß zu unserem Handeln“* (Transcendentalpsychol. S. 200). Nach L. DUMONT sind Motive nicht Gefühle, sondern Instincte oder Vorstellungen (Vergnüg. u. Schmerz S. 307). Nach REHMKE ist Motiv des Willens *„der ihm vorausgehende praktische Gegensatz“* (Allgem. Psychol. S. 406), nach TH. KERRL *„der praktische Gegensatz, der besteht zwischen einer Lustvorstellung und jetzt vorhandener Unlust bezw. geringerer Lust“* (Lehre von d. Aufmerks. S. 63 f.). Nach R. STEINER sind die Motive des Sittlichen Vorstellungen und Begriffe (Philos. d. Freih. S. 144). Nach E. v. HARTMANN ist der Motivationsvorgang und sein Resultat unbewußt (Philos. d. Unbew. I[10], 125 ff.; Mod. Psychol. S. 197). *„Was als Motiv wirkt, ist eine Empfindung oder Vorstellung, und zwar ihrem qualitativen Inhalt nach, nicht ihrem Gefühlston nach Welche Vorstellung Motiv wird, welche nicht, hängt vom Charakter des Individuums ab, der allein ihnen ein bestimmtes Maß motivierender Kraft verleiht oder sie erst zu Motiven stempelt“* (Mod. Psychol. S. 197 f.; Neukant. S. 196 ff.). *„Was durch die motivierende Vorstellung eigentlich beeinflußt wird, ist nicht das Wollen seiner Form nach, welches als Form immer sich selbst gleich ist, sondern sein jeweilig wechselnder Inhalt einschließlich des bestimmten, augenblicklich aufzuwendenden Maßes von Intensität. Da nun der Willensinhalt Vorstellung ist, so ist letzten Endes der Motivationsvorgang eine Beeinflussung von Vorstellung durch Vorstellung, nämlich des jeweiligen Willenszieles durch die jeweilig motivierende Vorstellung“* (Mod. Psychol. S. 198; Arch. f. system. Philos. V, 21 ff.). *„Wenn Gefühle den Schein erwecken, als ob sie den Willen motivieren, so liegt dabei eine Verwechselung vor; nur die Vorstellung eines künftig zu erlangenden oder abzuwehrenden Gefühls kann Motiv werden“* (Mod. Psychol. S. 198). *„Reale Gefühle begleiten allerdings häufig den Motivationsvorgang und können dann als Symptom für seine Lebhaftigkeit dienen; aber sie sind dann nicht Ursache des erregten Willens, sondern Wirkung und Begleiterscheinung desselben, sein Widerschein im Bewußtsein. Sehr oft aber fehlt auch jede Vorstellung künftiger Lust oder Unlust, und es wirken Vorstellungen ganz andern Inhalts als Motive ohne jede bewußte Rücksichtnahme auf Lust und Unlust lediglich nach Maßgabe des Charakters“* (ib.; Eth. Stud. S. 155 ff.; Krit. Wander. S. 107 ff.). Nach NIETZSCHE ist das Gefühl kein Motiv, nur Symptom, Folge des Machtwillens. Die eudämonistische Motivation wird bestritten (WW. XV, 262, 302, 305, 307, 309). Die *„charakterologische Motivation“* (s. d.) lehrt auch R. WAHLE (Das Ganze der Philos. S. 338 ff.). — Motiv ist nach JODL die Vorstellung mit dem Gefühle zusammen (Lehrb. d. Psychol. S. 427). Nach GIZYCKI gehören Beweggrund und Triebfeder zusammen (Moralphilos. S. 173). KREIBIG versteht unter Motiv *„die lust- oder unlustbetonte Vorstellung, die vermöge dieser Wertqualität den Beweggrund für die Richtung eines Einzelwollens bildet“* (Werttheor. S. 72). Es gibt End- und Zwischenmotive (ib.). WUNDT sieht in den Gefühlen die *„unmittelbaren“* Motive des Willens (Eth.[2], S. 437). Motive sind *„die in unserer subjectiven Auffassung [des Willensvorganges] die Handlung unmittelbar vorbereitenden Vorstellungs- und Gefühlsverbindungen“*. *„Jedes Motiv läßt sich aber wieder in einen Vorstellungs- und in einen Gefühlsbestandteil sondern, von denen wir den ersten den Beweggrund, den zweiten die Triebfeder des Willens nennen könnten. Wenn ein Raubtier seine Beute ergreift, so*

besteht der Beweggrund in dem Anblick der Beute, die Triebfeder kann in dem Unlustgefühl des Hungers oder des durch den Anblick erregten Gattungshasses bestehen" (Gr. d. Psychol.[5], S. 221 f.). Eine Vorstellung wird Motiv, sobald sie durch das sie begleitende Gefühl den Willen sollicitiert; die Gefühlsstärke einer Vorstellung ist eins mit ihrer Motivationskraft (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 576; Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 247 f.; Ess. 11, S. 299 f.). „*Wir nennen alle diejenigen Motive, welche tatsächlich zur Wirksamkeit im Wollen gelangen, die actuellen, diejenigen dagegen, die als gefühlsärmere Elemente des Bewußtseins unwirksam bleiben, die potentiellen*" (Eth.[2], S. 440). „*Insofern ein actuelles Motiv mit der Vorstellung des Effectes der entsprechenden Handlung verbunden ist, heißt es ein Zweckmotiv. Ein solches Zweckmotiv endlich, welches den Endeffect der Handlung in der Vorstellung anticipiert, heißt Hauptmotiv, im Unterschiede von den Nebenmotiven*" (l. c. S. 440). Die sittlichen Motive zerfallen in Wahrnehmungs-, Verstandes-, Vernunftmotive (l. c. S. 510). Die imperativen Motive sind impulsiv wie alle Motive, aber „*sie verbinden sich mit der Vorstellung, daß sie allen andern bloß impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen*" (l. c. S. 484 f.). Die Quellen dieser Motive sind: äußerer, innerer Zwang, dauernde Befriedigung, Vorstellung eines sittlichen Lebens (l. c. S. 486). Es sind Imperative des Zwangs und der Freiheit zu unterscheiden (l. c. S. 487 ff.). — Nach LIPPS ist (ähnlich wie nach GREEN) das Motiv „*nichts anderes als der Gedanke an den Endzweck*" (Eth. Grundfr. S. 8). Nach UNOLD ist Motiv nicht allein das Gefühl, sondern auch die Vorstellung (Gr. d. Eth. S. 186). Nach WENTSCHER sind Motive frühere, unter Zuhülfenahme von uns vollzogene Willensentscheidungen, wenn sie im Augenblick der Reflexion über das gegenwärtig einzuschlagende Verhalten wiederkehren und unsere Entscheidung beeinflussen (Eth. I, 253). Sie sind eigene Geschöpfe des Willens. Entscheidung ist die active Stellungnahme des Subjects gegenüber den Motiven, sie gibt ihnen die genügende Motivkraft (l. c. S. 256 f.). Nach H. SCHWARZ ist jeder Act des Gefallens und Mißfallens Motiv und hat ein Motiv (Psychol. d. Will. S. 240). Das Motiv ist 1) Willensregung, 2) Wertvorstellung. Kampf der Motive ist „*das Verhältnis, in das zwei gleichzeitige Willensregungen (Antriebe) eintreten, wenn das Handeln nach der einen das nach der andern ausschließt. Sie concurrieren, wenn sie uns umgekehrt zum gleichen Handeln bewegen*" (l. c. S. 240 f.). „*Es ist . . . falsch, daß zwei oder mehr Vorstellungen mechanisch wie Winde die Wetterfahne des Willens drehen*" (l. c. S. 244 f.). Das „*Motivgesetz*" ist das „*erste Naturgesetz des Willens*", daß nämlich „*gewisse Anstöße auf gewisse Seiten des wollenden Ich wirken müssen, damit Willensrichtungen entstehen*" (l. c. S. 78). „*Es schreibt uns vor, was wir wert und unwert halten müssen, was gefällt und mißfällt: daher könnte es auch Wertgesetz heißen*" (l. c. S. 78). Ein „*Motivwandel*" findet statt, „*wenn wir allmählich anfangen, Handlungen, die wir früher aus irgend einem älteren Motiv getan hatten, aus einem neuen zu tun, und darüber das alte hintanzusetzen oder zu vergessen*" (l. c. S. 203 ff.). Es gibt einen fortschreitenden und einen rückschreitenden Motivwandel (egoistisch-altruistisch, altruistisch-egoistisch) (l. c. S. 208 ff., 221). Nach EHRENFELS ist der Motivenkampf ein specieller Fall der gelungenen oder sistierten allmählichen Ausbildung des Wunsches zum Streben oder Wollen (Syst. d. Werttheor. I, 232). Motivationsgesetz ist das Gesetz der relativen „*Glücksförderung*" (s. d.). Vgl. Motivverschiebung, Heterogonie der Zwecke, Ethik, Willensfreiheit.

Motivation: Bestimmung des Willens durch Motive (s. d.). Nach der eudämonistischen (s. d.) Motivation besteht das Motiv in dem Gefühle der Lust oder Unlust, nach der charakterologischen im Charakter des Handelnden selbst. Vgl. Motiv.

Motivenkampf s. Motiv.

Motivgesetz s. Motiv.

Motivverschiebung nennt H. HÖFFDING die psychologische Tatsache, daß das anfangs aus einem Motive Ausgeübte später aus einem ganz andern Motive ausgeübt wird, indem das ursprüngliche Mittel zum Zweck geworden ist und das Interesse des Handelnden sich verschoben hat (Psychol. VI B, 2 d; C, 2, 5; E, 4–5; Eth.², S. 261). Das Gesetz der Motivverschiebung ist schon SPINOZA, HARTLEY, JAMES MILL u. a. bekannt. Motivverschmelzung ist die Verbindung mehrerer Motive zu einem neuen Motiv. Vgl. Heterogonie der Zwecke.

Motorisch: bewegend, auf Bewegung (s. d.) bezüglich. Motorische Nerven sind Nerven, welche den Reiz auf Bewegungsorgane übertragen. Nach RIBOT (wie nach M. DE BIRAN) enthalten alle psychischen Zustände *„des éléments moteurs“* (Les Mal. de la Volonté p. 107). So auch MÜNSTERBERG (Beitr. zur exp. Psychol. III, 27), N. LANGE, DESSOIR (Doppel-Ich S. 61) u. a. Vgl. Nervensystem, Empfindung, Wille, Ideomotorisch, Actionstheorie.

Müdigkeit: Zustand der Ermüdung (s. d.), Ermattung, des Nachlassens der Spannkräfte der Muskeln, der Nerven, Zeichen des Stoffverbrauchs in den Nervenzellen.

Multiponible höchster Ordnung nennt R. AVENARIUS die Endbeschaffenheit des *„System C“* (s. d.). Die von ihr abhängige Multiponible ist der *„Weltbegriff“* (s. d.), der sich auf die *„Allheit der Umgebungsbestandteile“* bezieht und sich allmählich dem *„reinen Universalbegriff“* als Lösung des *„Welträtsels“* nähert (Krit. d. rein. Erfahr. II, 375 ff.; I, 197 ff.).

Mundus archetypus: die urbildliche Ideal-Welt, die übersinnliche Welt der Ideen, die intelligible (s. d.) Welt. Vgl. Welt.

Muskelempfindungen (*„muscular feeling“*, *„sensations musculaires“*) sind die mit der Contraction und Expansion der Muskeln verknüpften Empfindungen, die einen Bestandteil der Bewegungsempfindungen (s. d.) ausmachen und für die Wahrnehmung des Widerstandes (s. d.) der Objecte sowie eigener Kraft (s. d.) von Bedeutung sind.

In verschiedener Weise erörtern die Muskelempfindungen REID (*„effort employed“*, Inquir. p. 336), JAMES MILL, TH. BROWN (Lectur. I, 513), J. ST. MILL, W. HAMILTON (Diss. on Reid p. 864), besonders A. BAIN, nach welchem das *„muscular feeling“* ein Bewußtsein des *„putting forth of energy“* ist (Sens. and Intell. p. 59, 187, 376; Ment. and mor. sc. p. 13 ff.), G. PAYNE, H. SPENCER, nach welchem ebenfalls die Muskelempfindungen zu den frühesten und allgemeinsten Erfahrungen gehören (Psychol. I, § 46; II, § 350), SULLY (Handb. d. Psychol. S. 88 f.), W. JAMES, BALDWIN, STOUT, LADD, RIBOT, RICHET u. a., ferner BENEKE (Lehrb. d. Psychol.³, § 67), HILLEBRAND (Philos. d. Geist. I, 162 f.), GEORGE (Lehrb. d. Psychol. S. 231), TRENDELENBURG (Log. Unt. I², 242), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 291), LOTZE (Med. Psychol. S. 305 ff.),

LINDEMANN, E. REINHOLD, L. KNAPP (Syst. d. Rechtsphilos., S. 61 f.), HELMHOLTZ (Phys. Opt. S. 599) u. a. E. H. WEBER betrachtet die Muskelempfindung als *„Bewußtsein der Lage unserer Glieder"* (Tasts. u. Gemeingef. S. 83). Durch den *„Drucksinn"* der Haut erkennen wir unmittelbar *„unsere eigene bewegende Kraft und die uns Widerstand leistenden Kräfte der Körper"* (l. c. S. 84). WUNDT rechnet die Muskelempfindungen zu den *„inneren Tastempfindungen"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 57). Vgl. A. GOLDSCHEIDER, Üb. d. Muskelsinn, Zeitschr. f. klin. Med. XV. Vgl. Object, Wille, Raum, Zeit, Widerstand.

Muskelsinn *(„muscular sense"):* Fähigkeit der Muskelempfindung (s. d.). Einen *„Muskelsinn"* gibt es nach CH BELL (Phys. u. pathol. Unters. d. Nervensyst. 1836, S. 185 ff.), E. H. WEBER *(= „Kraftsinn")* (Tasts. u. Gemeingef.: Phys. Handwörterb. S. 582).

Mut s. Seelenvermögen (PLATO).

Mutatio elenchi ist so viel wie Heterozetesis (s. d.).

Mutation: Veränderung. DE VRIES nennt *„Mutation"* die sprunghafte Entwicklung der Arten. Vgl. Selection, Evolution.

Mysterium: Geheimnis, Geheimlehre. Mysterium magnum nennt PARACELSUS die Urmaterie (Paramir. 1).

Mysticismus: mystisches Gebaren, Neigung zur Mystik, zum Mystischen. — Mysticismus der praktischen Vernunft nennt KANT diejenige Denkart, welche *„das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift"* (Krit. d. prakt. Vern. S. 86). Vgl. Mystik.

Mystik (von μύω, schließen, nämlich die Augen, um in die Innenwelt sich zu versenken) ist die (vermeintliche) Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen, Transcendenten (nicht durch die Sinne, nicht durch Vernunft, sondern) durch eigenartige innere Erfahrung, durch unmittelbare (intellectuelle) Intuition (s. d.), Contemplation (s. d.), gefühlsmäßiges Erleben, liebendes Erfassen im Zustande der Ekstase (s. d.); Streben nach Versenkung in die Tiefen des eigenen Gemüts, um so der Vereinigung mit dem göttlichen Sein *(„unio mystica")* auf unbegreifliche, geheimnisvolle Weise teilhaftig zu werden; die mystische Lehre, das mystische Verhalten.

Mystische Elemente finden sich bei verschiedenen Metaphysikern, wie PLATO; CARDANUS, PICO, CAMPANELLA, AGRIPPA, PARACELSUS, NICOLAUS CUSANUS; G. BRUNO, PASCAL, MALEBRANCHE, SPINOZA *(„amor Dei intellectualis")*; F. VON SCHLEGEL, NOVALIS, SCHELLING, CHR. KRAUSE, F. BAADER, SCHOPENHAUER, FECHNER, E. v. HARTMANN, NIETZSCHE, u. a. Mystiker sind insbesondere die indischen Theosophen, die Orphiker, die Neupythagoreer (s. d.), Neuplatoniker (s. d.); die Gnostiker (s. d.), die Kabbalâ, DIONYSIUS AREOPAGITA, BERNHARD VON CLAIRVAUX, BONAVENTURA, RICHARD und HUGO VON ST. VICTOR, RAYMUND VON SABUNDE, die Begharden, der Sûfismus; ferner ECKHART, TAULER, SUSO, RUYSBROEK, GERHART GROOT, THOMAS A KEMPIS, der Verfasser der *„deutschen Theologie"* (hrsg. von F. Pfeiffer 1858), VAL. WEIGEL, CASP. SCHWENKFELD, SEBAST. FRANK, J. BÖHME, ROB. FLUDD, ANGELUS SILESIUS, SWEDENBORG, ST. MARTIN, JACOBI, F. J. MOLITOR, PERTY,

WL. SSOLOWJOW u. a. Einige Mystiker nähern sich dem PANTHEISMUS (s. d.). — SCHELLING erklärt: *„Τὸ μυστικὸν heißt alles, was verborgen, geheim ist.“* Das *„vorzugsweise Mystische ist gerade die Natur“*. *„Mystiker ist . . . niemand durch das, was er behauptet, sondern durch die Art, wie er es behauptet. Mysticismus drückt nur den Gegensatz gegen formell wissenschaftliche Erkenntnis aus.“* *„Mysticismus kann nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche alle wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmäht, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum eingeschlossenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will“* (WW. I 10, 191 f.). SUABEDISSEN spricht von der *„Mystik, die uns im Schauen der Seele aufgeht“* (Psychol. S. 117). *„Dem Mystiker gilt der Begriff nicht mehr viel, aber sein Gemüt und seine Phantasie sind vom Überirdischen erfüllt“* (l. c. S. 118). Nach ULRICI besteht das Mystische darin, *„daß wir uns bewußt sind, einen Gedanken haben, ein Sein annehmen zu müssen, und doch mit unsern Versuchen, es in einen Begriff zu fassen, ihn auszudenken, immer wieder scheitern“*. Das Mystische ist *„ein unaustilgbares Moment unseres Denkens, Erkennens und Wissens“* (Gott u. d. Nat. S. 639). V. COUSIN bemerkt: *„Le mysticisme contient un scepticisme pusillanime à l'endroit de la raison, et en même temps une foi aveugle et portée jusqu' à l'oubli de toutes les conditions imposées à la nature humaine“* (Du vrai p. 105). Gegen die Mystik betont er: *„Le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de connaissance. La seule faculté de connaître, c'est la raison“* (l. c. p. 114). *„La vraie union de l'âme avec Dieu se fait par la vérité et par la vertu. Tout autre union est une chimère, un péril, quelquefois un crime“* (l. c. p. 115). *„L'extase, loin d'élever l'homme jusqu' à Dieu, l'abaisse au-dessous de l'homme; car elle efface en lui la pensée en ôtant sa condition, qui est la conscience“* (l. c. p. 126). Für die Mystik spricht R. STEINER. Gott ruht in den Dingen, da er sich allem hingegeben. Der Mensch muß ihn schaffend erlösen. *„Der Mensch blickt nun in sich. Als verborgene Schöpferkraft, noch daseinlos, pocht das Göttliche in seiner Seele. In dieser Seele ist eine Stätte, in der der verzauberte Gott wieder aufleben kann. Die Seele ist die Mutter, die den Gott aus der Natur empfangen kann. Lasse die Seele sich von der Natur befruchten, so wird sie ein Göttliches gebären. Aus der Ehe der Seele mit der Natur wird Gott geboren. Das ist nun kein ‚verborgener‘ Gott mehr, das ist ein offenbarer Gott.“* *„Die mystische Erkenntnis ist damit ein wirklicher Vorgang im Weltprocesse. Sie ist eine Geburt Gottes“* (Das Christent. als myst. Tatsache S. 23 f.; vgl. Die Mystik im Anfange neuzeitl. Geistesleb.). Auch DU PREL schätzt die Mystik hoch (Philos. d. Myst.; Monist. Seelenlehre S. 11). Vgl. W. JERUSALEM, Einf. in d. Philos.[3]; NOACK, Die christl. Mystik 1853; F. PFEIFFER, Deutsche Mystiker d. 14. Jahrhund. 1845/1857; J. H. TH. SCHMID, Gesch. d. Mysticism. im Mittelalter; GODFERNAUX, Sur la psychologie du mysticisme, Rev. philos. 53, 1902, p. 158 ff. — Vgl. Theosophie, Emanation, Gott.

Mystisch: unbegreiflich-geheimnisvoll, übervernünftig, zur Mystik (s. d.) gehörig. — E. v. HARTMANN erblickt das Wesen des *„Mystischen“* in der *„Erfüllung des Bewußtseins mit einem Inhalte durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewußten“* (Philos. d. Unbew.[3], S. 323).

Mythus (*μῦθος*, Rede, Erzählung) heißt die primitive, die bildlich-phan-

tasievolle Naturauffassung als Bestandteil der Religion (s. d.). Der Mythus ist ein social-geistiges Gebilde, ein Product des Gesamtgeistes, aber modificiert durch Persönlichkeit (Dichter, Priester u. s. w.). Im Mythus ist zugleich die primitive Metaphysik gegeben, aus dem Mythus differenzieren sich später Religion, Philosophie, Wissenschaft. Der Mythus faßt alles das, was die Philosophie abstract-begrifflich bestimmt, persönlich, anthropomorph, concret-sinnlich auf. Formal ist der Mythus das Werk der „*mythenbildenden Phantasie*". Die Lehre von den Mythen der Völker heißt (vergleichende) Mythologie (vgl. besonders die Werke von AD. BASTIAN, TAYLOR, LUBBOCK, H. SPENCERS Sociologie u. a.). Das Wesen des Mythus ist Object der Völkerspychologie (s. d.), Sociologie (s. d.), der Culturgeschichte und Ethnologie. Mythische Elemente finden sich noch bei Philosophen (z. B. PLATO, Neuplatoniker, Gnostiker, SCHELLING u. a.). — W. BENDER versteht unter Mythus „*die Lehre von den Göttern als den Begründern, Leitern und Schutzherren der Welt*". Mythische Welterklärung ist „*die geschichtlich vorliegende Form der Erkenntnis, in welcher der Mensch ursprünglich die gesamte ihn umgebende Wirklichkeit nach seinem Bild und nach seinen Bedürfnissen und Wünschen sich zurechtgelegt hat*" (Mythol. u. Metaphys. I, 20). WUNDT betrachtet als Grundfunction, welche den mythischen Vorstellungen zugrunde liegt, die personificierende Apperception (s. d.). Beim primitiven Culturmenschen führt die Umgebung dem Einzelbewußtsein eine Fülle mythischer Vorstellungen zu, „*die, auf übereinstimmende Weise ursprünglich individuell entstanden, allmählich sich in einer bestimmten Gemeinschaft befestigt haben und mittelst der Sprache von Generation zu Generation übertragen werden, wobei sie sich allmählich mit den Veränderungen der Natur- und Culturbedingungen selber verändern*". „*Für die Richtung, in der diese Veränderungen erfolgen, ist im allgemeinen die Tatsache bestimmend, daß der jeweilige Gemütszustand die besondere Art der mythologischen Apperception wesentlich beeinflußt*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 367 f.). Die frühesten mythischen Gedankenbildungen beziehen sich auf das eigene Schicksal in der nächsten Zukunft. Erst später entsteht der Naturmythus mit persönlichen Göttervorstellungen (l. c. S. 370). Der Mythus ist das Product des Gesamtgeistes, der gemeinsamen Vorstellungen der socialen Gruppe (l. c. S. 361; vgl. Eth. I[2], C. 2). Vgl. L. GEORGE, Mythus u. Sage 1836; SCHELLING, Philos. d. Mythologie, WW. II, 1—2; STEINTHAL, Myth. u. Relig. 1870; FR. SCHULTZE, Psychol. d. Naturvölk. 1900. Vgl. Wissenschaft, Religion.

N.

Nachahmung (μίμησις, imitatio): Darstellung eines Objectes, einer Handlung durch ein möglichst ähnliches Eigen-Product. Der Nachahmungstrieb ist dem Menschen (auch Tieren) als Disposition angeboren. Die Vorstellung eines Vorganges löst durch das mit ihr verbundene Interesse (Gefühl) eine imitative Bewegung als Nachahmungsvorgang, wenigstens die Tendenz dazu, aus. Es gibt unwillkürliche und willkürliche Nachahmung. Letztere spielt, als Naturnachahmung, eine Rolle in der Kunst, die aber mehr als bloße Wiedergabe des Naturobjects ist (Composition, Idealisierung, Typisierung). Die Nachahmung hat auch hohe pädagogische und sociale Bedeutung.

PYTHAGORAS nennt die Dinge μιμήσεις der Zahlen (s. d.). PLATO nennt

die Dinge *μιμήσεις* der Ideen (s. d.). Bei ihm und bei ARISTOTELES hat die Nachahmung auch ästhetische Bedeutung (s. Tragödie). Aristoteles nennt den Menschen das *ζῷον μιμητικώτατον* und sagt, das *μιμεῖσθαι* sei *σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις* (Poët. 2). Als ästhetisches Princip stellt die Nachahmung auf CH. BATTEUX (Les beaux arts réduit à un même principe 1746). Nach SULZER hingegen (Theor. d. Schön.) hat die Kunst nur die schöne Natur nachzuahmen. ERASMUS DARWIN betont die größere Leichtigkeit, die aus der Nachahmung von Bewegungen entspringt (Zoonom. XV, sct. 7). Die Nachahmung hat individuelle und sociale Bedeutung (l. c. XXII, sct. 2). — Einen Nachahmungstrieb nimmt auch FRIES an (Psychol. Anthropol. I, § 52, 80). Nach BENEKE beruht der *„Nachahmungstrieb"* auf dem *„Anschließen der unerfüllten Urvermögen an das stärkste gleichartige Gebilde"*. *„Die Nachahmung erfolgt, indem die freien Urvermögen, von den Vorstellungen (des bei andern Wahrgenommenen) aus, auf die Angelegenheiten für das entsprechende Tun übertragen werden"* (Lehrb. d. Psychol.[3]. § 169; vgl. Psychol. Skizz. II, 629 ff.). Nach TEICHMÜLLER ist die Nachahmung eine durch das Gefühl vermittelte Reflexbewegung, *„diejenige Bewegung, welche sich durch Reflexverknüpfung in Gleichung mit einer von seiten der äußern Welt in uns ausgelösten Bewegung zu setzen sucht"* (Neue Grundleg. S. 103). Die Kunst ist *„diejenige Nachahmung, welche die Gleichung mit dem geistigen Urbilde sucht"* (ib.). Eine gründliche (genetische) Untersuchung der Nachahmung beim Individuum und bei der Gesellschaft findet sich bei BALDWIN (Mental Developm.). Die Anpassung der Organismen ist eine Erscheinung *„organischer Imitation"*, auf welcher die *„organische Selection"* (s. d.) beruht. WUNDT führt den Nachahmungstrieb darauf zurück, *„daß eine aus psychischen Motiven hervorgegangene Handlung im allgemeinen in gleich gearteten Wesen einen ähnlichen Affect erweckt, wie er in dem Handelnden selbst existiert. Damit ist aber auch eine ähnliche Wirkung nach außen bedingt"* (Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 434). G. TARDE erblickt in der Nachahmung, die, von den *„inventeurs"* ausgehend, die Massen ergreift und geistig formt, die sociale Grundtatsache (*„phénomène social élémentaire"*). *„La société c'est l'imitation et l'imitation c'est une espèce de somnambulisme"* (Les lois de l'imitation 1890; La logique sociale 1894). VIERKANDT unterscheidet unbewußte, unwillkürliche, bewußte, willkürliche Nachahmung (als Mittel, als Selbstzweck) (Zeitschr. f. Socialwissensch. II, 1899, S. 575 f.). Nach K. GROOS ist uns die Lust zum Nachahmen als ein besonderer Trieb eingepflanzt (Spiele d. Mensch. S. 360). Die Nachahmung hat den Zweck, *„andere Instincte, die zugunsten der Intelligenzentwicklung abgeschwächt sind oder doch für die Lebensaufgaben des Individuums nicht genügen, zu ergänzen"* (l. c. S. 368). Das Nachahmen selbst ist kein Instinct (l. c. S. 370). Innere Nachahmung ist der ästhetische Proceß, *„wobei wir uns in das betrachtete Object hineinversetzen und dadurch in einen Zustand innerlichen Miterlebens geraten"* (l. c. S. 416). Das ist die *„ästhetische Einfühlung"* (l. c. S. 417; vgl. JOUFFROY, Cours d'esthétique 1845, p. 256). Vgl. Ästhetik, Spiel.

Nachbild ist die Nachdauer einer Gesichtsempfindung, (physiologisch) beruhend auf der Nachwirkung des chemischen Processes in der Netzhaut. Es gibt positive und negative Nachbilder. So erklärt WUNDT: *„Aus der Annahme, daß die Lichtreizung auf chemischen Vorgängen in der Netzhaut beruhe, läßt sich nun auch das relativ langsame Ansteigen der Empfindung und ihre*

relativ lange N a c h d a u e r *nach vorausgegangener Reizung erklären.*" Diese Nachdauer, indem man sie auf das als Reiz benützte Object bezieht, nennt man Nachbild des Eindrucks. *„Zunächst erscheint das Nachbild in einer dem Reiz gleichen Helligkeits- oder Farbenbeschaffenheit: also weiß bei weißen, schwarz bei schwarzen und gleichfarbig bei farbigen Objecten (positives oder gleichfarbiges Nachbild); nach kurzer Zeit geht es dann aber bei farblosen Eindrücken in die entgegengesetzte Helligkeit, Weiß in Schwarz, und Schwarz in Weiß, bei Farben in die Gegen- oder Complementärfarbe über (negatives und complementäres Nachbild). Bei der Einwirkung kurz dauernder Lichtreize im Dunkeln kann sich dieser Übergang mehrmals wiederholen, indem dem negativen abermals ein positives Nachbild folgt u. s. w., so daß ein Oscillieren der Empfindung zwischen beiden Nachbildphasen stattfindet. Das positive Nachbild läßt sich nun einfach darauf zurückführen, daß die durch irgend eine Lichtart bewirkte photochemische Zersetzung nach der Einwirkung des Lichtes noch eine kurze Zeit andauert; das negative und complementäre kann man dagegen daraus ableiten, daß jede in einer bestimmten Richtung eingetretene Zersetzung eine teilweise Consumtion der zunächst an ihr beteiligten lichtempfindlichen Stoffe zurückläßt, wodurch sich bei der Fortdauer der Netzhautreizung die photochemischen Vorgänge in entsprechendem Sinne verändern müssen. Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, daß sich in einem gegebenen Stadium des Abklingens eines Nachbildes die Netzhaut irgend einem plötzlich einwirkenden andern Lichtreize gegenüber genau so verhält, wie die unermüdete Netzhaut dem um den Betrag der Nachbildhelligkeit oder Nachbildfarbe veränderten Reize gegenüber (Fechner-Helmholtzsches Gesetz der negativen und complementären Nachbilder)*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 84 f.). *„Mit den positiven und negativen Nachbildern hängen wahrscheinlich die Erscheinungen der* L i c h t - *und* F a r b e n i n d u c t i o n *nahe zusammen. Sie bestehen darin, daß in der Umgebung irgend welcher Lichteindrücke gleichzeitig Erregungen von gleicher oder entgegengesetzter Beschaffenheit entstehen*" (l. c. S. 85 f.). Vgl. FECHNER, Poggendorffs Annal. d. Phys. Bd. 44, 50; HERING, Pflügers Arch. f. Physiol. Bd. 43; WIRTH, Philos. Stud. XVI—XVII. Vgl. Gedanke.

Nachdenken s. Meditation, Reflexion.

Nacheinander s. Succession.

Nachempfindungen knüpfen sich bei kurzer Berührung an eine Druckempfindung (vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 93).

Nachgedanke heißt bei R. AVENARIUS der schwache, ganz unanschauliche Rest eines Gedankens, im Unterschiede vom anschaulichen *„Nachbild"* einer Vorstellung.

Nachsatz s. Hypothetisches Urteil.

Nachschluß s. Episyllogismus.

Nachtwandeln s. Somnambulismus.

Nächstenliebe s. Liebe, Altruismus.

Nahrungsinstinct s. Instinct.

Naiv (*„naïf"* von nativus, durch GELLERT aus dem Französischen ins Deutsche eingeführt): angeboren — natürlich, harmlos — unbefangen, kindlich — vertrauensvoll, unbewußt — unschuldsvoll; unreflectiert, *„naives Bewußtsein"* (*„naiver Realismus"*). Nach KANT ist die Naivität *„der Ausbruch der der*

Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst" (Krit. d. Urt. I, § 54). SCHILLER definiert: „*Das Naive ist eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird.*" Das „*Naive der Denkart*" verbindet „*die kindliche Einfalt mit der kindischen*". Das „*Naive der Gesinnung*" wird auch poetisch auf die Natur übertragen. Naivität gehört zu jedem wahren Genie. Es gibt eine naive und eine sentimentalische Dichtung; erstere ist mehr objectiv, aus der Natur heraus geschaffen, „*klassisch*", letztere mehr subjectiv, „*romantisch*" (Üb. naive u. sentimental. Dicht. WW. XII, 115 ff., 121 ff.). — Naiv ist nach KÜLPE, wer „*triebartig, d. h. in der Form des unmittelbaren Erlebens, handelt, denkt und empfindet*" (Philos. Stud. VII, 394).

Naiver Realismus s. Realismus, Object.

Name (*ὄνομα*, nomen) ist ein Wort (s. d.), sofern es etwas nennt, benennt, bezeichnet. Es sagt aus, was das (zur Zeit der Namenbildung oder aber objectiv-allgemeine) Kennzeichen einer Gruppe von Objecten, Vorstellungen bildet; in diesem „*Meinen*" seitens des Namens, in dem mit ihm verknüpften Bewußtsein liegt die Bedeutung (s. d.) des Namens.

PLATO unterscheidet *ὄνομα* und *ῥῆμα* (s. Urteil). — Die Scholastiker unterscheiden „*nomina primae et secundae intentionis, impositionis*", Namen von Objecten, Namen von Redeteilen, „*nomina absoluta, substantiva*" und „*adiectiva, connotativa*", d. h. Namen von Selbständigem, von Dingen, Namen z. B. von Eigenschaften, Beziehungen. Nach ALBERTUS MAGNUS bezeichnet der Name „*substantiam cum qualitate*" (Sum. th. I, 51). Nach WILH. VON OCCAM sind „*nomina absoluta*" „*illa, quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quicquid significatur per tale nomen atque primo significatur*" (bei PRANTL, G. d. L. III, 364). „*Connotativum*" ist ein Name, „*quod significat aliquid primario et aliquid secundario*" (ib.; vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 446). — Die scholastische Unterscheidung von „*nomina primae et secundae intentionis*" findet sich auch bei F. BACON (Nov. Organ. I, 63). Ebenso unterscheidet die Logik von Port-Royal „*nomina substantiva seu absoluta*" und „*nomina adiectiva et connotativa*" (l. c. I, 2). HOBBES definiert: „*A name or appellation . . . is the voice of a man arbitrary imposed for a mark to bring into his mind some conception concerning the thing on which it is imposed*" (Hum. Nat. ch. 5, p. 20). „*Nomen est vox humana arbitratu hominis adhibita, ut sit nota, qua cogitationi praeteritae cogitatio similis in animo excitari possit, quaeque in oratione disposita et ad alios prolata signum iis sit, qualis cogitatio in ipso proferente praecessit vel non praecessit*" (Comput. p. 9). CHR. WOLF bestimmt: „*Wir haben aber anfangs Wörter, dadurch wir die Arten und Geschlechter sowohl der vor sich als durch andere bestehenden Dinge andeuten, und diese pflegen wir die Namen der Dinge zu nennen*" (Vern. Ged. I, § 300). JAMES MILL unterscheidet „*notation*" und „*connotation*" (Analys. C. 14, 2).

Nach HEGEL ist der Name „*die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat*", die „*Existenz des Inhalts in der Intelligenz*" (Encykl. § 462). Bei dem Namen bedürfen wir keiner Anschauung, „*sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist im Namen, daß wir denken*" (ib.). J. ST. MILL definiert: „*A name is a word taken at pleasure to serve for a mark which may raise in our mind a thought we had before and which being pronounced to others, may be*

to them a sign of what thought the speaker had before in his mind" (Log. I. ch. 20, § 1). Die Namen beziehen sich auf die Objecte, nicht auf Vorstellungen von ihnen (ib.; vgl. Examin. p. 393). Es gibt absolute und connotative, „*mitbezeichnende*" Namen. Nach J. H. FICHTE ist der Name „*der Begriff der Sache in seiner Unmittelbarkeit*" (Psychol. I, 497). Das Benennen ist ein Act des begriffebildenden Denkens (l. c. S. 499). Nach HÖFFDING steht der Name als „*Stellvertreter einer ganzen Reihe von Ähnlichkeitsassociationen*" (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 14. Bd.). Nach ROMANES bezeichnen die Namen generische Ideen (Geist. Entwickl. S. 80). SULLY erklärt: „*Die Namen sind ein Kunstgriff, durch welchen wir die Resultate unserer analytischen Tätigkeit künstlich isolieren und auseinanderhalten können*" (Handb. d. Psychol. S. 242). E. MACH sieht im Namen eines Begriffs einen „*Impuls zu einer genau bestimmten, oft complicierten, prüfenden, vergleichenden oder construierenden Tätigkeit, deren meist sinnliches Ergebnis ein Glied des Begriffsanfangs ist*" (Populärwissensch. Vorles. S. 267). Ähnlich wie BRENTANO (Psychol. Bd. II, C. 6, § 3) und A. MARTY (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 8. Bd., S. 293, 300) erklärt K. TWARDOWSKY: „*Unter einem Namen hat man alles, was die alten Logiker ein kategorematisches Zeichen nannten, zu verstehen. Kategorematische Zeichen sind aber alle sprachlichen Bezeichnungsmittel, die nicht bloß mitbedeutend sind (wie ‚des Vaters‘, ‚um‘, ‚nichtsdestoweniger‘ u. dgl.), aber auch für sich nicht den vollständigen Ausdruck eines Urteils . . . oder eines Gefühls und Willensentschlusses u. dergl. . . ., sondern bloß den Ausdruck einer Vorstellung bilden*" (Zur Lehre von Inhalt u. Gegenstand d. Vorstell. S. 11). „*Die drei Functionen des Namens sind . . .: erstens die Kundgabe eines Vorstellungsactes, der sich im Redenden abspielt; zweitens die Erweckung eines psychischen Inhaltes, der Bedeutung des Namens, im Angesprochenen; drittens die Nennung eines Gegenstandes, der durch die von dem Namen bedeutete Vorstellung vorgestellt wird*" (l. c. S. 12). WUNDT erklärt: „*In nahem Zusammenhange mit der Abstraction steht . . . die Benennung der Erscheinungen. Sie ist eine Erzeugung der Isolation. Denn der Name eines Gegenstandes . . . bezeichnet stets ein einzelnes Merkmal. Hieran schließt sich aber sofort eine Generalisation an, indem der bei einem bestimmten Gegenstande geschaffene Name auf andere ähnliche Gegenstände übertragen wird, die er in eine Gattung zusammenfaßt*" (Log. II, 14). Vgl. SIGWART, Log. I², 59, 341, 351. — Vgl. Wort, Terminus, Synkategorematisch, Sprache, Begriff, Allgemeinheit, Nominalismus.

Nativismus bedeutet, allgemein, die Lehre von den angeborenen (s. d.) Ideen. Psychologischer Nativismus ist die Ansicht, daß uns gewisse Vorstellungen oder Vorstellungsdispositionen bestimmter Art, besonders die Raum- und Zeitanschauungen (s. d.) angeboren, ursprünglich zu eigen sind. Den Gegensatz dazu bildet der Empirismus (s. d.), bezw. die genetische Theorie von Raum und Zeit. Den Ausdruck „*Nativismus*" (von nativus) hat HELMHOLTZ eingeführt. Vgl. Raum, Zeit, Rationalismus, Anlagen.

Natur (natura, von nasci, φύσις) bedeutet: 1) im Gegensatz zur Cultur (s. d.), zum Künstlichen, das durch die fremde Tätigkeit des Menschen Unberührte, den „*Urstand*" der Dinge und deren Ordnung und Wirken; 2) im Gegensatz zum Geist das sinnlich Wahrnehmbare, Objective, Materielle, noch nicht Vernünftig-Freie, unter dem Zwange der Causalnotwendigkeit Stehende,

physikalisch-gesetzlich Geordnete, Wirksame; 3) das innere Princip, Wesen, Constituierende, den Seinscharakter eines Dinges (*„Natur der Dinge“*), das, woraus seine Tätigkeit entspringt und zunächst zu begreifen ist; 4) die Allheit, Totalität, das Ganze, den Zusammenhang der Dinge, insbesondere der Körper (oft als Einheit gedacht, hypostasiert, personificiert, *„Mutter Natur“*). Wissenschaftlich genommen ist Natur der gesetzmäßig verknüpfte Zusammenhang von Erscheinungen, von begrifflich fixierten Bestimmtheiten. Was zur Natur gehört, aus der Natur (direct) entspringt, ist natürlich (s. d.). — Die Natur gilt bald als Schöpfung (s. d.) Gottes, bald als selbständige, ewige Realität; bald als das Reich der Dinge an sich, bald als Inbegriff von Phänomenen oder gesetzmäßig verknüpften Vorstellungen (vgl. Idealismus, Phänomenalismus, Realismus, Pantheismus).

Nach der Sankhya-Philosophie ist die Natur (*„prakriti“*) der Urgrund aller Dinge, unerschaffen, ewig, blind wirkend, im Bunde mit der Vernunft. PLATO spricht von der *φύσις* im Sinne der *δύναμις τοῦ ποιεῖν ἢ πάσχειν* (Phaedr. 270 D u. ö.), auch in der Bedeutung von *οὐσία* (Gorg. 465 A u. ö.). ARISTOTELES versteht unter der *φύσις* das (innere) Princip der Veränderung (Phys. III 1, 200b 12), auch den Inbegriff des Seienden, insbesondere aber bald die *ὕλη* (Materie, s. d.), bald die *μορφή* (Form, s. d.), so daß es eine zwiefache Natur (*φύσις διττή*) gibt (l. c. II 8, 199a 30). *Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις . . . ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει . . . ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν μὴ φύσει ὄντων . . . ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία . . . μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν· ἐκ δὴ τῶν εἰρομένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά* (Met. V 4, 1014b 16 squ.). — *Ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον* (Phys. II 1, 193a 28 squ.); *ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή* (l. c. II 8, 199a 30). Als *ὕλη* ist die Natur die Quelle der mechanisch-blinden Notwendigkeit (*ἐν γὰρ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον*, l. c. II 9, 200a 14). Die Natur ist auch die Totalität der körperlichen, bewegten Objecte (vgl. De coel. I, 1). — STRATO erhebt die Natur zum göttlichen Allwesen: *„Strato . . . qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habet, sed careat omni sensu et figura“* (Cicero, De nat. deor. I, 35). Identisch sind Natur und Gottheit (wie bei HERAKLIT) bei den Stoikern. Die Natur ist das Pneuma (s. d.), der causal-zweckmäßig wirkende Kraftstoff in allem, als Einheit gedacht. *Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές* (Diog. L. VII 1, 156). *Φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς· ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη* (l. c. VII 1, 148). *„Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progrediente via“* (CICERO, De nat. deor. II, 57). *„Natura est igitur, quae contineat mundum omnem cumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione“* (l. c. II, 29). SENECA sieht in der Natur die wahre Gottheit (Ep. 31). Die Epikureer lösen die Natur in eine Summe von Atomen (s. d.)

auf (vgl. LUCREZ, De rer. nat.). — Einen geringen Wert hat die Natur für die Neuplatoniker (s. d.), sie ist bloß eine Emanation (s. d.) des göttlichen Einen (s. d.), nur ein *αὔτοπον ἄγαλμα*, ein sich selbst sehendes Bild, aber ohne Wissen (*οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ*: PLOTIN, Enn. IV, 4, 13). Die Natur ist nach PLOTIN das, was von der Weltseele (s. d.) in die Materie einstrahlt, die *„zweite Seele"*, *γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης* (Enn. III, 8, 3). JAMBLICH nennt Natur *τὴν ἀχώριστον τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς* (Stob. Ecl. I 5, 186). Nach PROKLUS ist die Natur alogisch (*ἄλογα*). PSEUDO-HERMES (*„Trismegistos"*) bestimmt: *ἡ γὰρ φύσις τοῦ παντὸς τῷ παντὶ παρέχει κινήσεις, μίαν μὲν τὴν κατὰ δύναμιν αὐτῆς, ἑτέραν δὲ τὴν κατ' ἐνέργειαν· καὶ ἣ μὲν διήκει διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ἐντὸς συνέχει, ἣ δὲ παρήκει καὶ ἐκτὸς περιέχει, καὶ διὰ πάντων πεφοιτήκασι κοινῇ· καὶ ἡ φύσις πάντων φύουσα τὰ γιγνόμενα φυὴν παρέχει τοῖς φυομένοις, σπείρουσα μὲν τὰ ἑαυτῆς σπέρματα, γενέσεις ἔχουσα δι' ὕλην κινητήν* (Stob. Ecl. I 35, 740 squ.). — Nach PHILOPONUS, SIMPLICIUS u. a. ist die Natur ein *„πρᾶγμα ἄλογον"*. — BOËTHIUS definiert: *„Natura est earum rerum quae cum sint quoquo modo intellectu capi possunt"* (De duab. natur. C. 1).

AUGUSTINUS unterscheidet *„causa, quae facit, nec fit"* (Deus) und *„causae"*, welche *„faciunt et fiunt"* (De civit. Dei V, 9). JOH. SCOTUS ERIUGENA nennt *„natura"* sowohl das Geschaffene, als auch die schöpferische, alleinige Gottheit, das Urprincip, *„quod est natura non solum creata universitas, rerum etiam ipsium creatrix solet significari"* (De divis. nat. III, 1). Vierfach ist die Natur. *„Prima — quae creat et non creatur; secunda — quae creatur et creat; tertia — quae creatur et non creat; quarta — quae nec creat nec creatur"* (De divis. nat. I, 1). *„Est enim generalissima quaedam et communis omnium natura ab uno omnium principio creata, ex qua velut amplissimo fonte per poros occultos corporales creaturae velut quidam rivuli derivantur, et in diversas formas singularum rerum eructant"* (l. c. I, 47; vgl. IV, 5).

HEIRIC VON AUXERRE erklärt: *„Quicquid est, sive visibile sive invisibile, sensibile seu intelligibile, creans seu creatum, natura dicitur"* (bei HAURÉAU I, p. 189). GILBERTUS PORRETANUS definiert: *„Natura est unamquamque rem informans specifica differentia"* (bei STÖCKL I, 279; PRANTL, G. d. L. II, 217). Als *„summa natura"* bezeichnet ANSELM Gott.

Die Unterscheidung von *„natura naturans"* (schöpferische, active Natur) und *„natura naturata"* (Inbegriff der Geschöpfe) kommt bei AVERROËS (Comm. ad De coelo I, 1) auf und dringt von da in die christliche Scholastik ein. — ALBERTUS MAGNUS definiert: *„Natura dicitur duplex, sc. ut lex naturae vel ut consuetus naturae nobis motus, et hic duplex, sc. intrinsecus et extrinsecus"* (Sum. th. II, 31, 2). Zu unterscheiden sind: *„natura divina, humana, spiritualis, corporalis"*. THOMAS versteht unter Natur das innere Princip einer Erzeugung oder einer Tätigkeit *„principium intrinsecum motus"* (Sum. th. III, 2, 1c), auch die *„essentia"* eines Dinges, ferner das Ding selbst und die Totalität der Dinge, insbesondere der vernunftlosen. *„Natura absoluta"* ist die reine Wesenheit des Dinges (l. c. I, 75, 5c). Es gibt ferner *„natura condita, creata, increata, corporalis, spiritualis"* (Sum. th. I, 69, 1c), ferner *„natura naturans"*: Gott (Sum. th. II, 85, 6c); *„est autem Deus universalis causa omnium, quae naturaliter fiunt, unde et quidam ipsum nominant naturantem"* (De nom. 4, 21). *„Natura in sua operatione Dei operationem imitatur"* (Sum. th. I, 66, 1 ob. 2).

ECKHART unterscheidet „*naturierende*“ (Gott) und „*genaturte*“ Natur (Deutsche Myst. II).

Nach G. BIEL ist die Natur „*res aliqua positiva habens esse reale*“, und nach ZABARELLA: „*principium motus in eo, quo ipsa est*“ (De reb. nat. p. 223). Nach GOCLEN ist die „*universalis natura*“ „*principium motus et quietis a Deo naturalibus communiter inditum*“, die „*particularis natura*“ ist jene, „*quae in rebus singularibus . . . inest, secundum quam seu ex qua natura nomen causae vel effectus tribuitur individuo*“ (Lex. philos. p. 741).

Die Naturphilosophie der Renaissance wertet die Natur höher als die christliche Philosophie, im Gegensatze zu dieser ist sie teilweise geneigt, in der Natur selbst das Göttliche, die Gottheit zu erblicken. Nach PATRITIUS ist die Natur eine unkörperliche Kraft, welche ohne Bewußtsein zweckmäßig wirkt (Panarch. XVIII, p. 39). Nach CAMPANELLA wirkt die „*natura communis*“ in allem. „*Natura participatio est legis aeternae*“ (De sensu rer. I, 6). So besonders G. BRUNO (s. Gott), der die Allnatur religiös verehrt. Die Natur ist „*mens insita omnibus*“ (De tripl. min. I, 1). Sie ist „*obiectum amabile*“ (ib.), eine ewige Wesenheit, die instinctiv-vernünftig wirkt (Acrotism. contra Peripat. 1586). LAURENT. VALLA bemerkt: „*Idem est natura, quod Deus, aut fere idem*“ (De volupt. I, 13). Nach VANINI ist die Natur die göttliche Kraft, Gott; sie ist ein ewiges Gebären (De admir. natur. 1616).

NICOLAUS CUSANUS definiert hingegen: „*Natura est quasi complicatio omnium quae per motum fiunt*“ (De doct. ignor. II, 10). Ähnlich fassen die Natur (als Mechanismus) auf GALILEI, DESCARTES, GASSENDI (Natur = „*summa rerum*“, Phil. Ep. Synt. II, sct. I, 1), HOBBES, R. BOYLE, NEWTON u. a. — F. BACON spricht von der „*natura naturans*“ als dem „*fons emanationis*“ (Nov. Organ. II, 1). LA FORGE erklärt: „*Quid enim est natura . . . nisi iste ordo, secundum quem deus suas creaturas regit*“ (Tract. XIII, 10). Und MALEBRANCHE: „*Il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles, que les volontés efficaces du tout-puissant*“ (Entret. sur la métaphys. IV, 11). — MICRAELIUS definiert: „*Natura est internum operationum principium.*“ Metaphysisch ist sie „*quodvis ens, prout respectum habet ad operationes et proprietates*“, physisch „*essentia composita ex materia et forma seu quidditas speciei*“ (Lex. philos. p. 700). „*Natura*“, für Gott gebraucht, ist „*natura naturans*“, für die „*universitas creaturarum*“ aber „*natura naturata*“ (l. c. p. 701). „*Natura activa*“ ist die Form, „*natura passiva*“ die Materie (ib.).

SPINOZA unterscheidet zwischen „*natura naturans*“ (Gott als Einheit) und „*natura naturata*“, dem Inbegriff der Modi (s. d.), der Dinge als Modificationen der Gottheit. „*Deus sive natura*“ ist Gott als „*natura naturans*“ (Eth. I, prop. XXI). Durch Gottes „*absoluta natura*“ ist alles notwendig bestimmt (l. c. prop. XXIX). „*Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt*“ (Eth. I, prop. XXIX, schol.). „*Ex absoluta Dei natura sive infinita potentia*“ (ib. app.). Die geschaffene Natur besteht aus der allgemeinen und der besondern (De Deo I, 8—9; vgl. II, praef.).

Nach J. BÖHME ist die Natur die Emanation eines in Gott (s. d.) seienden

Gegensatzes. Nach LEIBNIZ ist sie die Erscheinung von Monaden (s. d.), die von Gott ausstrahlen. CHR. WOLF versteht unter Natur „*die wirkende Kraft, insoweit sie durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determinieret wird*“ (Vern. Ged. I, § 628). „*Natura est principium actionum et passionum corporis*“ (Cosmol. § 145). BAUMGARTEN erklärt: „*Natura entis est complexus earum eius determinationum internarum, quae mutationem eius, aut in genere accidentium ipsi inhaerentium sunt principia*“ (Met. § 430). „*Natura corporum*“ ist der „*modus compositionis eorum*“ (l. c. § 431). PLATNER versteht (wie CRUSIUS) unter Natur den „*Inbegriff der gesamten endlichen Substanzen, ihrer ursprünglichen und erworbenen Eigenschaften, und die ursächliche Verknüpfung, in welcher sie miteinander stehen*“ (Philos. Aphor. I, § 1027). — BERKELEY sieht in der Natur die gesetzmäßig verknüpfte Ordnung von Ideen (s. d.), die Gott in den Erkennenden bewirkt. — HOLBACH hält die Natur für ewig, in sich seiend. Die Natur im weitern Sinne ist „*le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers*“. Im engern Sinne bedeutet Natur „*le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons ou façons d'agir*“ (Syst. de la nat. I, ch. 1, p. 10 f.). Nach DIDEROT ist die Natur „*le résultat général actuel ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments*“ (Mél. philos. 58, p. 64). — Nach GOETHE ist die Natur „*der Gottheit lebendiges Kleid*“ (Faust I). „*Gott in der Natur, die Natur in Gott*“ (WW. XXXIV, 99). „*Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillstehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt*“ (l. c. S. 72). „*Auch das Unnatürlichste ist Natur*“ (ib.). Die Natur „*freut sich an der Illusion*“ (ib.). Sie „*scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen*“ (l. c. S. 71). Nach SCHILLER ist die Natur „*das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen*“ (Üb. naive u. sentimental. Dicht. WW. XII, 111).

Eine phänomenalistische Theorie der Natur begründet KANT. Die Natur ist ihm nichts als die durch das (der Anschauung bedürfende) Denken gesetzmäßig verknüpfte Ordnung von Erscheinungen (s. d.), Vorstellungen, denen allerdings ein „*Ding an sich*“ (s. d.) zugrunde liegt. Die Natur als solche ist gleichsam ein geistiges Gewebe, ein durch die apriorischen Formen (s. d.) des Intellects bestimmtes Ganzes. Natur im formalen Sinne ist „*das erste innere Princip alles dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört*“, im materialen Sinne der „*Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird*“ (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. III). Natur ist die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen (Grundleg. zur Met. d. Sitt., 2. Abschn.). „*Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist*“ (Prolegom. § 14). Sie ist der „*Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns*“ (l. c. § 36). „*Die Ordnung und Regelmäßigkeit . . . an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts, ursprünglich hineingelegt.*“ Der Verstand ist selbst „*die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur,*

d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln, geben" (Krit. d. rein. Vern. S. 134 f.). „*Natur, adiective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese, vermöge eines innern Princips der Causalität, durchgängig zusammenhängen*" (l. c. S. 348). — Natur ist „*die Existenz der Dinge unter Gesetzen*". „*Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anderes als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnlichkeit, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der erstern, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen*" (l. c. S. 52 f.). — Nach KRUG ist die Natur „*ein Inbegriff von Erscheinungen oder von Gegenständen möglicher Erfahrung in gesetzlicher Verknüpfung*" (Handb. d. Philos. I, 314 f.). Nach FRIES ist die Natur der Dinge des Ganze der Sinnenwelt (Syst. d. Met. 1824). Nach BOUTERWEK ist sie „*das allgemeine Werden der Dinge und die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung aufeinander eins aus dem andern entsteht und nach einer gewissen Dauer vergeht*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 145).

J. G. FICHTE betrachtet die Natur (das „*Nicht-Ich*") als ein durch das Ich (s. d.) Gesetztes, Unselbständiges, Unreales, Minderwertiges. SCHELLING huldigt erst einer ähnlichen Ansicht, später wird ihm aber die Natur zu einer Seinsweise des Realen, Absoluten selbst. Natur ist der „*Inbegriff alles Objectiven in unserem Wissen*" (Syst. d. tr. Ideal.). Die „*tote*" Natur ist eine „*unreife Intelligenz*" (l. c. S. 4). Sie ist der „*sichtbare Geist*" (Naturphilos. S. 64). Natur und Geist, die beiden „*Pole*" des Absoluten, Identischen sind, in verschiedenen „*Potenzen*" (s. d.), in allem (l. c. S. 78). Natura naturans ist das Absolute als solches *(„natura naturans absoluta")*. Sie spaltet sich in die ideale Natur (System der Ideen) und in die reale Natur (Allorganismus). Die „*natura naturata idealis*" ist die geistige Monadenwelt, die „*natura naturata realis*" ist die materielle Welt (vgl. v. HARTMANN, Gesch. d. Met. II, 118). „*Die Natur an sich oder die ewige Natur ist . . . der in das Objective geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, das heißt als diese besondere Einheit, erscheint, ist demnach als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnisact selbst (‚natura naturans'), sondern die Natur als der bloße Leib oder das*

Symbol desselben (‚natura naturata'). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als eine Einheit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als eine Welt" (Naturphilos. S. 79). „*Die Gesamtheit der Dinge, inwiefern sie bloß in Gott sind, kein Sein an sich haben und in ihrem Nichtsein nur Widerschein des Alls sind, ist die reflectierte oder abgebildete Welt (natura naturata), das All aber, als die unendliche Affirmation Gottes, oder als das, in dem alles ist, was ist, ist absolutes All oder die schaffende Natur (natura naturans)*" (WW. I 6, 199). „*Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte*" (WW. I 10, 177). Die Natur ist die unbewußte Form der Vernunft, werdende Intelligenz; das Leben einer Urkraft (s. Weltseele). Nach NOVALIS ist die Natur ein „*encyklopädischer, systematischer Inbegriff oder Plan unseres Geistes*", eine „*versteinerte Zauberstadt*", die der Mensch erst erlösen muß. Nach L. OKEN ist die Natur der materiell gesetzte Gott (Naturphilos.). Nach J. E. VON BERGER ist sie die Erscheinungssphäre der Geister, eine Entfremdung des Geistes von sich (Philos. Darstell. d. Harmonie d. Weltalls 1808; Allgem. Grundz. zur Wissensch. 1817/27, I: die Natur ist eine Schöpfung des Geistes). Nach J. J. WAGNER ist die Natur die extensiv schaffende Welt (Syst. d. Idealphilos. S. XLIX). Nach H. STEFFENS ist sie „*der ewige Leib oder das körperliche Universum*", „*insofern das Wesen der Form auf ewige Weise eingepflanzt ist*" (Grdz. d. philos. Naturwissensch. S. 10), sie ist „*das Unendlich-Endliche*" (l. c. S. 13). „*Die wahre Natur ist im Einzelnen wie im Ganzen absolut organisiert*" (l. c. S. 27). Nach ESCHENMAYER ist die Natur ein „*Abbild eines in uns liegenden Urbildes*" (Psychol. S. 12). Die Natur entspringt dem göttlichen Ursein. Sie ist bestimmt durch das Gesetz der Notwendigkeit (l. c. S. 2 f.). OERSTEDT betrachtet die Natur als ein „*unaufhörliches Werk*", als Kräfteproduct; Vernunftgesetze walten in ihr (Der Geist in d. Natur). Nach C. G. CARUS ist Natur „*das Bildende, das aus sich hervor Wachsende, das sich ewig Umgestaltende oder Umbildende*" (Vorles. üb. Psychol. S. 10). Nach F. BAADER ist die „*Natur in Gott*" die schaffende göttliche Kraft (WW. XIII, 78). Nach CHR. KRAUSE stellen Natur und Vernunft dasselbe Wesen der Gottheit dar (Urb. d. Menschheit[3], S. 15). „*Die Natur ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen im vollendet Endlichen*" (Vorles. üb. d. Syst. S. 401, 409, 438 ff.). HILLEBRAND erklärt als das Wesen der Natur das Sein in seiner reinen Objectivität und Unmittelbarkeit, „*das Sein mit der Bestimmung, bloß Object zu sein*" (Philos. d. Geist. I, 41). Sie ist das „*stumme Zeugnis*" des Göttlichen und des Geistes (l. c. S. 42 ff.).

Nach HEGEL ist die Natur die Äußerlichkeit der Idee (s. d.), eine Durchgangsstufe in der dialektischen Selbstentwicklung des Geistes, die Vorstufe des (bewußten) Geistes. Sie ist „*die Idee in der Form des Andersseins*", die „*Äußerlichkeit*", das „*Aus-sich-heraustreten der Idee; daher zeigt sie in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit*" (Encykl. § 247 f.). „*Die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein, — die göttliche Idee als außerhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und faßt; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs.*" „*Von der Idee entfremdet,*

ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes" (Naturphilos. S. 24). In ihrem Dasein zeigt die Natur „*keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit*". „*Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich: aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative,*" „*der Abfall der Idee von sich selbst*" (l. c. § 248, S. 28). „*Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert: aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist*" (l. c. § 249, S. 32). „*Die Zufälligkeit und Bestimmtheit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht.*" „*Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten*" (l. c. § 250, S. 36 f.). „*Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes: die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit, der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist*" (l. c. § 251, S. 38 f.). Die „*Natur eines Gegenstandes*" ist sein Begriff (Philos. d. Gesch. I, S. 41). „*Was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur*" (Philos. d. Gesch. III, 684). Nach K. ROSENKRANZ ist die Natur das System, „*worin sich das Denken als Sein setzt*" (Syst. d. Wissensch. § 284, S 152). In der Wirklichkeit ist der Geist die „*reale Causalität*", das Prius der Natur (l. c. § 285, S. 153). — Nach SCHLEIERMACHER ist die Natur „*das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Dingliches, d. h. Gewußtes*" (Philos. Sittenl. § 47). W. ROSENKRANTZ erklärt „*Natur*" als „*allgemeine Productivität samt ihren Producten*" (Wissensch. d. Wiss. I, 423). A. DÖRING betrachtet die Natur als eine „*durch mannigfache Stufen sich realisierende Einheit der realen und der idealen Potenz unter dem Übergewicht der realen Potenz*" (Grundr. d. Religionsphilos. S. 41). Gott schafft die Natur aus in ihm vorhandenen Potenzen (l. c. S. 34 ff.). — Nach SCHOPENHAUER ist die Natur „*der Wille, sofern er sich selbst außer sich erblickt*" (Parerg. II, C. 6, § 71). Jedes Wesen in der Natur ist „*zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans*" (l. c. C. 4, § 64). FECHNER erblickt in der Natur „*die äußere Seite oder äußere Erscheinung oder Äußerung Gottes selbst*" (Zend-Av. I, 260). HERBART betrachtet die Natur als System von „*Realen*" (s. d.). Nach BENEKE ist sie ihrem An-sich-sein, dem Geistigen (s. d.), analog. — Nach H. SPENCER ist die Natur eine Manifestation des unbekannten Absoluten (First Princ.).

Nach RAVAISSON ist die Natur gleichsam eine Refraction des Geistes, eine Abschwächung des göttlichen Denkens. Gott ließ aus dem, was er von der unendlichen Fülle seines Wesens gewissermaßen vernichtete, durch eine Art Wiedererweckung alles Sein hervorgehen (Die französ. Philos. S. 275). E. v. HARTMANN bestimmt die Natur als „*objectiv-reale raumzeitliche Erscheinung*", als eine „*von jeder bewußten Perception unabhängige Manifestation des Weltwesens*", des Unbewußten (s. d.). Sie ist die „*teleologische Vorstufe und der Sockel des*

Geistes" (Philos. Frag. d. Gegenw. S. 29). Das bewußt Psychische gehört nicht zur Natur (Mod. Psychol. S. 441). Nach TEICHMÜLLER (Neue Grundleg. S. 65) ist die Natur die Erscheinung von nicht-sinnlichen Wesen in deren Wirkung auf unsere Sinnlichkeit. — Nach R. EUCKEN sind Natur und Geist *„die Hauptstufen einer großen Bewegung des Alls"*. Der Naturproceß *„zeigt die Wirklichkeit vereinzelt, zersplittert, auseinandergelegt, in einem Stande gegenseitiger Entfremdung der Dinge: er zeigt sie zugleich in einem Stande der Veräußerlichung"* (Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 28). Nach PLANCK ist die Natur *„zunächst nur das sinnlich Äußerliche und dem Geiste Entgegengesetzte"* (Testam. ein. Deutsch. S. 55). Sie entstammt aber einem innerlich universellen, lichten, zum Geiste hinführenden Grunde (l. c. S. 73). Nach G. SPICKER ist die Natur nicht Gott, aber göttlich, sie hat etwas von seinem Wesen (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 155 ff.). Nach STEINTHAL sind Natur und Geist doppelte Erscheinungsweisen und Namen einer Wesenheit, des Realen (Zeitschr. für Völkerpsychol. IX, 1876). GLOGAU nennt das Wesen des Geistes die natura naturans oder das An-sich-seiende (Abr. d. philos. Grundwiss. II, 26). — DU PREL betrachtet Natur und Geist als Ausstrahlungen eines Wesens (Monist. Seelenl. S. 77). — Nach WUNDT ist die Natur *„Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes"*, Objectivation des Geistes (Syst. d. Philos.², S. 568 ff., 619 f.). Natur als solche ist *„die Gesamtheit der in der Anschauung gegebenen Erscheinungen"* (Log. II², 1, 279), der *„Inbegriff reiner Objecte und ihrer äußeren Relationen"* (Philos. Stud. XIII, 406). — Als Gesetzgeber der Natur betrachtet die Gottheit F. BETTEX (Nat. u. Gesetz 1897). — Der Spiritualismus (s. d.) betrachtet die Natur als Erscheinung von geistigen Substanzen oder Kräften.

Nach ULRICI ist die Natur *„eine Mannigfaltigkeit körperlicher, unterschiedlich bestimmter Dinge, die im Zusammenwirken mit unserem Denken die unmittelbar notwendigen Gedanken ihrer selbst und damit die Gewißheit ihrer Realität in uns hervorrufen"* (Log. S. 56). J. ST. MILL versteht unter der Natur eines Dinges den *„Inbegriff seiner Fähigkeiten, Erscheinungen hervorzubringen"* (Natur S. 4). Natur ist ferner *„die Summe aller Erscheinungen zusammen mit den Ursachen, welche sie hervorbringen"* (l. c. S. 5), ferner *„das, was ohne die Mitwirkung, oder ohne die freiwillige und absichtliche Mitwirkung des Menschen geschieht"* (l. c. S. 7). — Nach LEWES ist die Natur *„the sum of things"* (Probl. II, 124). *„Nature is only that is felt"* (ib.). Nach HARMS hat die Natur keinen Willen. *„Sie begreift in sich alles Geschehen, sofern es allein durch bewegende Kräfte bedingt und begrifflich ist"* (Psychol. S. 78). Unter *„Natur"* wird nichts weiter gedacht als *„die Erhaltung dessen, was durch stets in gleicher Weise wirkende Kräfte entsteht"*, während Geschichte *„ein stets fortschreitendes, neue Gestaltungen der Wirklichkeit erzeugendes Geschehen"* ist (l. c. S. 81). Nach JANET ist Natur *„l'ensemble des êtres finis qui tombent sous l'expérience"* (Princ. de mét. II, 321). Nach HAGEMANN ist die Natur eines Dinges die Wesenheit als inneres Princip aller Tätigkeit des Dinges (Met.², S. 37; vgl. Psychol.³, S. 13 f., 15). — UPHUES versteht unter Natur *„das Transcendente (d. h. das, was nicht Bewußtseinsvorgang ist), das uns ursprünglich in Empfindungen zum Bewußtsein kommt und von uns in Vorstellungen und Gedanken, die auf Grund der Empfindungen gebildet werden, vorgestellt und gedacht wird"* (Psychol. d. Erk. I, 56).

Der Naturalismus (s. d.) und der Materialismus (s. d.) sowie der

Atheismus (s. d.) sehen in der Natur die absolute Wirklichkeit der Dinge, die blind-mechanisch in allem wirkt. Nach L. FEUERBACH ist die Natur „*der Inbegriff der Wirklichkeit*", die „*Basis des Geistes*" (WW. II, 231, 236). Gott ist ursprünglich nichts anderes als die Natur (WW. I; s. Religion). Ähnlich D. FR. STRAUSS (Der alte u. d. neue Glaube). Nach E. DÜHRING ist die Natur „*der universelle Zusammenhang des Materiellen*" (Curs. d. Philos. S. 62). Ähnlich MOLESCHOTT, C. VOGT, L. BÜCHNER u. a.

Der Kriticismus (s. d.) sieht in der Natur eine (durch das Denken) gesetzmäßig verknüpfte Ordnung von Erscheinungen oder von Vorstellungen (Begriffen). Nach O. LIEBMANN ist die Natur die „*Einheit in der Vielheit, allwaltende Gesetzlichkeit in der verwirrenden Überfülle der Einzelfälle, ordo ordinans, objective Weltlogik*" (Anal. d. Wirkl.[2], S. 267), „*Triebkraft, unerschöpfliche, ununterbrochene Productivität*" (l. c. S. 268), „*Fortschritt*" (l. c. S. 269). Nach K. LASSWITZ ist Natur „*dasjenige, was durch systematisches Denken als räumlich-zeitliche Erscheinung objectiviert, d. h. begrifflich fixiert und dadurch gesetzlich garantiert ist*" (Gesch. d. Atomist. I, 80). RICKERT bestimmt Natur als „*die Wirklichkeit mit Rücksicht auf ihren gesetzmäßigen Zusammenhang*" (Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild. S. 212). Nach FR. SCHULTZE ist die Natur „*durch und durch ein Product unseres Subjects; sie ist Empfindungsmaterial, welches durch unsere spontane, apriorische Geistestätigkeit ihre eigentliche Form als räumliche, zeitliche und causale Objecte erst erhält*". Sie ist durch unsere Causalsynthese produciert (Philos. d. Naturwiss. II, 269). Nach H. COHEN ist die Natur nichts Fertiges, sondern ein Product des wissenschaftlichen Denkens, welches das Chaos der Empfindungen erst ordnet, gestaltet (Princ. d. Infinitesimalmeth.; vgl. Syst. d. Philos. I). — Nach E. MACH u. a. ist die Natur nichts als ein Inbegriff von gesetzmäßig verknüpften „*Elementen*" oder „*Empfindungen*" (s. d.). Nach der Immanenzphilosophie (s. d.) ist sie die Totalität von Bewußt-Seiendem. Vgl. Physis. — Vgl. Naturalismus, Materie, Welt, Wirklichkeit, Geist, Vernunft.

Natur, plastische, s. Plastische Natur.

Natura archetypa s. Natur.

Natura naturans s. Natur.

Natura nihil facit frustra: In der Natur geschieht nichts zwecklos. Vgl. Teleologie.

Natura non facit saltum: Die Natur tut keinen Sprung; Grundsatz der Stetigkeit (s. d.) der Naturentwicklung.

Natural Realism s. Realismus.

Natural Selection s. Evolution, Selection.

Naturalia non sunt turpia: Nichts Natürliches ist schändlich, zu verabscheuen; ein Grundsatz des Cynismus (s. d.).

Naturalismus: Natur-Standpunkt, Auffassung, Wertung der Natur als das Ursprüngliche, allein Seiende, als die Mutter, die Urquelle alles Geschehens, auch des geistigen (metaphysischer Naturalismus). Die Natur (s. d.), hier als Inbegriff der raum-zeitlichen Objecte, gilt als die einzige, als die wahrhafte Realität, das Geistige als die secundäre, abgeleitete, abhängige Daseinsweise. Der ethische Naturalismus erklärt das Sittliche (s. d.) aus

natürlichen Bedingungen, nicht aus (idealen) Normen, und neigt zur ausschließlichen Wertung des aus den Naturtrieben Entspringenden, des *„Auslebens"* aller Naturanlagen ohne Hemmung durch den Socialwillen. Der sociologische (geschichtsphilosophische) Naturalismus faßt die Geschichte als Naturproceß, als streng causal (nicht teleologisch) bestimmten Ablauf von Ereignissen. Der ästhetische Naturalismus hält die peinliche Wiedergabe des *„Natürlichen"*, unmittelbar Vorgefundenen, ohne *„Idealisierung"* für die wahre Kunst. Der religiöse Naturalismus identificiert die Natur (bezw. Naturobjecte) mit der Gottheit (bezw. mit Göttern).

„Naturalist" bedeutet bei J. BODIN einen die natürliche Erkenntnis als primäre Erkenntnis setzenden Denker (EUCKEN, Terminol. S. 172). G. F. MEIER erklärt: *„Ein Naturalist leugnet überhaupt alle übernatürlichen Begebenheiten in der Welt"* (Met. IV, 487). Nach KANT ist Naturalismus die Ableitung alles Geschehens aus Naturtatsachen (WW. IV, 111). *„Naturalist der reinen Vernunft"* ist der, *„welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden"* (Prolegom. § 31). — KÜHNEMANN stellt Naturalismus und Idealismus einander gegenüber. *„Der Gegensatz ist schon im Theoretischen wichtig genug. Hier sieht der Naturalismus im Erkennen nichts als die aus der Erfahrungsschulung sich natürlich ergebende Gestaltung unserer Vorstellungen. Der Idealismus aber erweist die — ganz abgesehen von jeder subjectiven Entwicklung — objectiv und notwendig oder logisch gültigen Ideen. In der Lehre vom sittlichen Leben aber kommt der Gegensatz der Ansichten eigentlich zum Austrag. Der Naturalismus sieht auch in den sittlichen Gebilden nur eine irgendwie geartete Gestaltung des natürlichen Geschehens"* (Schill. philos. Schrift. S. 22).

Zum metaphysischen Naturalismus gehören die Lehren der ionischen Naturphilosophen, des STRATON aus Lampsacus, der alles aus Naturkräften erklärt und betont: *„Omnem vim divinam in natura sitam esse censet"* (Cicer., De nat. deor. I, 13, 35). Er leugnet, *„opera deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecunque sit, docet omnia esse effecta naturata"* (Cic., Acad. pr. II, 38, 121; s. Seele). Naturalisten sind die Stoiker, Epikureer, LUCREZ. Seine Renaissance erfährt der Naturalismus bei G. BRUNO und andern Naturphilosophen (s. d.), ferner bei VANINI (De admir. naturae regin. 1616), teilweise bei HOBBES, SPINOZA, GASSENDI u. a., ferner im Materialismus (s. d.), welcher eine extreme Form des Naturalismus ist. HOLBACH erklärt: *„L'homme est l'ouvrage de la nature"* (Syst. de la nat. I, ch. 1, p. 1). Einen naturalistischen Pantheismus lehrt TH. THORILD. Naturalistisch gefärbt ist auch HERDERS Beziehung der Geschichte auf die Naturentwicklung (Ideen zur Philos. d. Gesch.), ist ferner GOETHES Weltanschauung. — Consequenter Naturalist ist L. FEUERBACH, für den die Natur (s. d.) der *„Inbegriff des Wirklichen"* ist. *„Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils"* (WW. II, 231). Die Natur ist die *„Basis des Geistes"*, sie bringt den Menschen hervor (WW. II, 236; VIII, 26 ff.). Übernatürliches gibt es nicht. Zum Naturalismus sind ferner zu rechnen CZOLBE, E. DÜHRING, NIETZSCHE, E. HAECKEL, BÜCHNER, LOEWENTHAL (Syst. u. Gesch. d. Naturalism.[6], 1897) u. a. Einen *„naturalistischen Monismus"* vertritt F. MACH (Religions- u. Weltprobl. I, 464).

Den praktischen Naturalismus vertreten die Cyniker, die Stoiker mit ihrer Maxime: *„naturam sequi"* (s. Ethik, Sittlichkeit). Naturalist ist ROUSSEAU, der den *„Naturzustand"* vor jeder (Pseudo-) Cultur wertet. *„L'homme*

qui médite est un animal dépravé" (Disc. sur l'orig. et les fond. de l'inégal., Oeuvr. 1790, p. 63). „*Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégenère entre les mains de l'homme*" (Emile). Ähnlich lehrt TOLSTOI die Vorzüge des „*natürlichen Lebens*" gegenüber den Schäden der Cultur. Ethischer Naturalist ist NIETZSCHE, insofern er die natürliche Moral in der „*Herrenmoral*" erblickt, welche dem „*Starken*" das Ausleben der Persönlichkeit gewährt (s. Sittlichkeit).

Den Naturalismus bekämpfen die Kantianer, Idealisten, Spiritualisten (s. d.). Vgl. A. J. BALFOUR (The Foundations of Belief 1895), JOS. ROYCE (The Idea of Immortality 1900).

Naturalistische Begriffe nennt H. CORNELIUS, „*die in dem natürlichen Weltbilde, in dem vorwissenschaftlichen Erkenntnisbesitz des entwickelten Individuums jederzeit als scheinbar selbstverständliche Daten enthalten sind*" (z. B. der Ding-, der Raum-, der Ich-Begriff). Sie sind „*dogmatische*" Begriffe, solange wir nicht über ihren empirischen Ursprung Rechenschaft zu geben wissen (Einleit. in d. Philos. S. 46 f.). Jede auf sie gegründete Erklärung ist eine naturalistische Erklärung (l. c. S. 47). Vgl. Kategorien, Erfahrung.

Naturcausalität, Princip der geschlossenen: das Postulat, die Causalreihe der physischen Processe nirgends zu durchbrechen, die Ansicht, daß physische Processe wieder nur in physischen Processen ihre Ursachen haben, ohne Hereinspielen einer fremdartigen, geistigen Causalität. Dieses Princip ist eng mit der Theorie des psychophysischen Parallelismus (s. d.) verknüpft.

Naturell heißt die besondere, individuelle Disposition, gefühlsmäßig auf Eindrücke zu reagieren, bestimmte Triebe und Bedürfnisse zu haben. Nach J. H. FICHTE ist Naturell „*die eigentümliche, aber (noch) unwillkürliche Weise . . ., mit welcher das Subject die von außen kommenden Anregungen in Gefühle umsetzt und mit Willensregungen beantwortet*" (Psychol. II, 148), „*die Gesamtheit der im Bewußtsein wirkenden Triebe*" (l. c. II, 161). Vgl. Temperament.

Naturgeister vermitteln nach J. BÖHME die Emanation der Welt aus dem „*centrum naturae*" und zuletzt aus Gott.

Naturgesetz s. Gesetz.

Naturismus: die Lehre, daß der Ursprung der Religion die Naturvergötterung ist. Vgl. Religion.

Natürlich (naturalis, φυσικός): zur Natur (s. d.) gehörig, naturgemäß (Gegensatz: unnatürlich), naturgesetzlich, im Wesen der Dinge begründet (Gegensatz: übernatürlich), ursprünglich, unverarbeitet (Gegensatz: künstlich, cultiviert).

Bei PLATO hat κατὰ φύσιν die Bedeutung des Normalen (Phileb. 31 D). ARISTOTELES stellt das φυσικῶς teils dem λογικῶς (De gener. et corr. I 2, 316a 11), teils dem κατὰ τὴν τέχνην gegenüber (Phys. II 1, 193a 33 squ.). Natürlich ist, was den Grund seiner Veränderung in sich hat (Met. XI 7, 1064a 15). Ähnlich die Scholastiker. Nach THOMAS ist „*naturale*", „*quod habet naturam*" (De mal. 5, 5c), „*quod habet ens fixum in natura*" (gegenüber dem „*ens in anima*") (2 sent. 2, 2 ad 4), auch „*ad quod natura inclinat*" (4 sent. 26, 1, 1c; Sum th. I, 82, 1c). Das Übernatürliche, Supranaturale, auch

das Geistige, Vernünftige wird vom Gebiet des Natürlichen geschieden. — LEIBNIZ versteht unter *„natürlicherweise“* das *„per se“* ohne hinderndes Dazwischentreten eines Etwas (Theod. II B, § 383). Nach CHR. WOLF ist natürlich, was *„in dem Wesen und der Kraft der Körper, das ist in ihrer Natur, gegründet ist oder auch seinen Grund in dem Wesen und der Kraft der Welt, das ist in der ganzen Natur, hat“* (Vern. Ged. I, § 630). KANT stellt dem Natürlichen das Sittliche (s. d.) gegenüber. SCHOPENHAUER erklärt: *„Das Natürliche im Gegensatz des Übernatürlichen bedeutet das dem gesetzmäßigen Zusammenhange der Erfahrung überhaupt gemäß Eintretende.“* Das Übernatürliche, d. h. das den Erfahrungsgesetzen zuwider Erfolgende, ist *„Äußerung des Dinges an sich als solchen, welche in den Zusammenhang der Erfahrung gesetzwidrig einbricht“* (Neue Paralipom. § 155). HAGEMANN bestimmt, es sei *„einem Dinge jede Zuständlichkeit (Tätigkeit und Leiden) natürlich, welche in seiner Wesenheit begründet ist oder ihr zusagt; widernatürlich dasjenige, was seiner Wesenheit nicht nur nicht zusagt, sondern geradezu widerstreitet; übernatürlich endlich, was mit seiner Wesenheit zwar vereinbar ist, aber nicht in dieser, sondern nur in einem mit ihr in Verbindung tretenden höheren Princip seinen Grund haben kann“* (Met.[2], S. 37). Vgl. Supranaturalismus.

Natürliche Abstraction (UPHUES) s. Object.

Natürliche Auslese s. Selection, Evolution.

Natürliche Logik (*„logica, dialectica naturalis“*) ist das logischrichtige Denken, die normale Denkfähigkeit ohne Bewußtsein der logischen Regeln (vgl. H. S. REIMARUS, Vernunftlehre[5], § 7). Sie ist der *„Inbegriff logischer Ansichten, zu dessen Besitz jemand ohne ein der Erlernung solcher Wahrheiten eigens gewidmetes Nachdenken gelangt ist“* (BOLZANO, Wissensch. I, § 8, S. 34).

Natürliche Magie (*„magia naturalis“*) s. Magie. Vgl. J. B. VON PORTA (Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV, 1561). CAMPANELLA (De sensu rer. I, 1 ff.); F. BACON (*„magia naturalis“* = *„physica operativa maior“*, De dignit. III, 5).

Natürliche Religion (*„religio naturalis“*) s. Religion.

Natürliche Zuchtwahl s. Selection, Evolution.

Natürlicher Weltbegriff s. Weltbegriff.

Natürliches Licht s. Lumen naturale.

Natürliches Recht s. Recht.

Naturmythus s. Mythus.

Naturnotwendigkeit ist die naturgesetzliche Bestimmtheit im Unterschiede von der Willensfreiheit (vgl. KANT, Grundleg. zur Met. d. Sitt. III; Krit. d. prakt. Vern. I. T., 1. B., 3. Hptst.).

Naturordnung s. Ordnung.

Naturpantheismus s. Pantheismus.

Naturphilosophie (*„philosophia naturalis“* schon bei SENECA, *φυσική*, *„physica“*, *„cosmologia“*, *„natural philosophy“* = Naturwissenschaft) ist die Metaphysik (s. d.) der Natur, die letzte, einheitliche, die allgemeinen Ergebnisse der Naturwissenschaft (s. d.) nach allgemeinen, erkenntniskritischen Principien

bearbeitende, deutende, verbindende Theorie des Wesens der Naturobjecte und Naturprocesse.

Im Altertum ist die Naturphilosophie eins mit der Naturwissenschaft, so bei den ionischen Naturphilosophen (s. d.), bei den Atomistikern (s. d.), bei den Eleaten, bei PLATO, ARISTOTELES, THEOPHRAST, STRATO, bei den Stoikern (s. d.), Epikureern (s. d.), bei LUCREZ (De nat. rer.) u. a. Die Scholastik pflegt die Naturphilosophie im Sinne des Aristoteles. Zu neuem Leben erwacht sie von der Zeit der Renaissance an, bei PARACELSUS, CARDANUS, TELESIUS (De natur. rer. 1586), PATRITIUS, CAMPANELLA (De sens. rer.), G. BRUNO, VAN HELMONT, SIMON PORTA (De rer. natural. princ. 1698), als quantitative Naturauffassung bei NICOLAUS CUSANUS, KEPLER, KOPERNIKUS, GALILEI, LEONARDO DA VINCI (vgl. EDM. SOLMI, Studi sulla filosofia naturale di L. da Vinci 1898), F. BACON, HOBBES, DESCARTES, GASSENDI, LEIBNIZ, NEWTON, HOLBACH, ROBINET u. a. Nach F. BACON zerfällt die Naturphilosophie in „*speculative*“ (Physik, Metaphysik) und „*operative*“ Naturphilosophie (Mechanik, „*magia naturalis*“) (De dignit. III, 3). RÜDIGER stellt der mechanischen eine „*göttliche*“ Naturphilosophie gegenüber (Physica divina 1716).

Eine dynamische, phänomenalistische (s. d.) Naturphilosophie lehrt KANT. Er unterscheidet allgemein Natur- (theoretische) und Moral- (praktische) Philosophie (Krit. d. Urt. I, Einleit.). Die Naturphilosophie im engern Sinne besteht in der „*Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zur Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann*“ (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 104). Im Kantschen Sinne lehrt u. a. BENDAVID (Vorles. üb. d. met. Anf. d. Naturwiss. 1798).

Die Blütezeit der Naturphilosophie, als einer von der empirischen Naturwissenschaft unterschiedenen begrifflich-constructiven, aprioristischen, metaphysischen Speculation über die letzten Principien der Natur, ist das erste Drittel des neunzehnten Jahrhunderts, in der SCHELLINGschen Schule. SCHELLING erklärt: „*Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntnis der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur.*“ „*Das, wodurch sich die Naturphilosophie von allem, was man bisher Theorien der Naturerscheinungen genannt hat, unterscheidet, ist, daß diese von den Phänomenen auf die Gründe schlossen, die Ursachen nach den Wirkungen einrichteten, um diese nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem sich jene fruchtlosen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorien dieser Art doch, wenn sie das Höchste erreichten, nur eine Möglichkeit, daß es sich so verhalte, dartun, niemals aber die Notwendigkeit . . . In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik: sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung, ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als notwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt*“ (Naturphilos. I, 83 f.). Die Naturphilosophie geht den „*Potenzen*“ (s. d.) des Absoluten auf den verschiedenen Stufen der Naturentwicklung nach.

Sie betrachtet die Natur, wie sie in Gott ist (Philos. Schrift. 1809, I, S. 429). Nach L. OKEN ist die Naturphilosophie *„die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt“* (Lehrb. d. Naturphilos. I 1, S. VII). In der Schrift *„Übersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie“* (1803) wird die Begründung der Naturwissenschaft auf mathematischer Basis gefordert. STEFFENS bemerkt: *„Die Naturphilosophie hat für das Erkennen die Priorität, denn sie ist als das Erkennen des Erkennens oder als das potenzierte Erkennen zu betrachten“* (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 16). *„Das wissenschaftliche Bestreben aller Naturforschung geht dahin, in der Relativität der Form des Einzelnen die Absolutheit des Wesens zu erkennen.“ „Es ist der Zweck aller Naturwissenschaft, den trügerischen Schein der endlichen Anschauung, durch welchen ein jedes Einzelne von dem Ganzen verschlungen wird . . ., aufzuheben. Das wahre Sein des Ganzen ist nur dann, wenn die Ewigkeit des Einzelnen gesichert ist“* (l. c. S. 57). Zur Schellingschen Richtung gehören auch NEES VON ESENBECK (Naturphilos. 1841), ESCHENMAYER (Grundr. d. Naturphilos. 1832), BURDACH, SCHUBERT, CARUS, OERSTED, teilweise auch J. J. WAGNER (Von d. Natur d. Dinge 1803), TROXLER (Elem. d. Biosophie 1807; Blicke in d. Wes. d. Mensch. 1812). — Aprioristisch, constructiv (s. d.) ist auch die Naturphilosophie HEGELS, nur daß das Phantasiemäßige hinter dem Logischen, Begrifflichen mehr zurücktritt, da der Panlogismus (s. d.) die Naturprocesse als Momente (s. d.) der Selbstentwicklung der Idee (s. d.) dartun will. Die Naturphilosophie betrachtet als *„rationelle Physik“* (Naturphilos., Einl. S. 5) das Allgemeine der Natur *„für sich“ „in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffes“* (l. c. S. 11). *„Die Naturphilosophie nimmt den Stoff auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zugrunde zu legen; die Physik muß so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich selbst notwendiges Ganzes aus dem Begriff hervorgeht“* (l. c. S. 18). Die Naturphilosophie gewährt dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur (l. c. S. 23). *„Die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Proceß ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben, — und wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist“* (l. c. 24; Encykl. § 245 ff.). *„Der Geist, der sich erfaßt, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben. Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhafte Befreiung, worin er seine besondere Denk- und Anschauungsweise abtut. Diese Befreiung von der Natur und ihrer Notwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie“* (Naturphilos. S. 697). Ähnlich K. ROSENKRANZ, MICHELET, G. BIEDERMANN (Philos. als Begriffswiss. II, 1 ff.). u. a.

Eine Zeitlang lehnt die Naturwissenschaft jede Naturphilosophie ab und stellt höchstens eine materialistische (s. d.) Naturtheorie auf. Dann kommt es zu einer neuen Naturphilosophie auf Grundlage der Naturwissenschaften, die, anfangs noch stark speculativ, immer mehr den Charakter einer abschließenden Theorie der allgemeinen Naturwissenschaft annimmt. Der Darwinismus (s. d.) hat der Naturphilosophie einen neuen Impuls gegeben. — Das Speculative überwiegt noch bei HERBART (Allg. Metaphys.). Die Naturphilosophie, die in einen synthetischen und in einen analytischen Teil zerfällt (Lehrb. zur Einl.[5], S. 287), ist nicht auf idealistische Weise bloß aus den Gesetzen unseres Vorstellens ab-

zuleiten (l. c. S. 309), sondern beruht auf Bearbeitung der Begriffe der Naturwissenschaft. SCHOPENHAUER, ein Gegner der Schellingschen „*Hyperphysik*", meint, die durch Schelling eingeführte Naturansicht, „*das Nachspüren des nämlichen Typus, der durchgängigen Analogie und der inneren Verwandtschaft aller Naturerscheinungen*", werde „*eine ganz richtige Philosophie der Natur sein, sobald sie gereinigt wird von aller Schellingschen Hyperphysik*". „*Das einzig Brauchbare und Bleibende, was aus der Naturphilosophie unserer Tage hervorgehen wird, wird sein eine Philosophie der Naturwissenschaft: d. h. eine Anwendung philosophischer Wahrheiten auf Naturwissenschaft*" (Neue Paralipom. § 71). In mehr oder minder starker Anlehnung an die Naturwissenschaften lehren Naturphilosophie J. H. FICHTE, ULRICI, M. CARRIERE, E. v. HARTMANN, PLANCK (Testam. ein. Deutsch. 1881), FECHNER, WUNDT, E. HAECKEL (Natürl. Schöpfungsgesch., Welträtsel), H. SPENCER, RENOUVIER, MAGY, H. MARTIN, PESCH (Die groß. Welträtsel), SECCHI (Einf. d. Naturkräfte 1876), O. SCHMITZ-DUMONT (Naturphilos. als exacte Wissensch. 1895), P. CARUS, N. S. SHALER (The Interpretat. of Nature 1893) u. a. Vgl. HUMBOLDT, Kosmos 1845; SCHALLER, Gesch. d. Naturphilos. 1831/46; F. A. LANGE, Gesch. d. Materialism. 6. A., 1898; FR. SCHULTZE (Philos. d. Natur. I u. II), der unter „*Philosophie der Natur*" die „*Theorie des Wissens von der Natur oder eine natürliche Erkenntnistheorie*" versteht. Sie ermöglicht erst eine wahre Naturphilosophie (l. c. I, 12). Vgl. Natur, Naturwissenschaft, Hylozoismus, Atomistik, Körper, Materie, Energie, Kraft, Princip, Dynamismus, Quantitativ, Mechanistisch, Leben, Lebenskraft, Organismus, Evolution, Selection, Vitalismus, Welt, Teleologie u. s. w.

Naturrecht s. Recht.

Naturschönheit s. Ästhetik.

Naturtrieb s. Trieb.

Naturwissenschaften sind jene Disciplinen, die es mit Naturobjecten, d. h. mit den Gegenständen der äußern Erfahrung (s. d.), der mittelbaren Erkenntnis (s. d.) als solchen zu tun haben. Sie beschreiben die Eigenschaften der Objecte und erklären sie aus den gesetzmäßigen Verknüpfungen und Beziehungen der Dinge im Raume. Von der äußeren Wahrnehmung (s. d.) ausgehend und mit Hülfe der Grundbegriffe (Kategorien) des logischen Denkens bestimmen die Naturwissenschaften den Inhalt der äußeren Erfahrung in begrifflicher, nach Möglichkeit in mathematisch-quantitativer und causal-mechanischer Weise, dem Postulate nach Einheit und Geschlossenheit der Gedanken Rechnung tragend. Nicht das „*An-sich*" (s. d.), wohl aber die objectiv-allgemeinen, constanten Relationen der Dinge fallen in den Bereich der Naturwissenschaften. Den Ausdruck dieser Relationen bilden feste, eindeutige Gesetze (s. d.). Von den Naturwissenschaften sind die Geisteswissenschaften (s. d.) durch den Standpunkt der Betrachtung des Erfahrungsinhaltes zu unterscheiden. Die Naturphilosophie (s. d.) ergänzt die Ergebnisse der Naturwissenschaften.

Während die Naturwissenschaft des Altertums, des Mittelalters und eines Teiles der neueren Zeit, abgesehen von einzelnen empirischen und mathematischen Ergebnissen, vorwiegend speculativ und metaphysisch ist, kommt im 16. Jahrhundert die empirische, experimentelle (s. d.), mathematisch-quantitative

(s. d.) Methode auf, um immer mehr Boden zu gewinnen. Daß die Naturwissenschaft quantitativ und zugleich empirisch (nicht metaphysisch-transcendent) sein muß, betont energisch KANT, der auch die apriorischen (s. d.) Grundlagen der Naturwissenschaft (in synthetischen Urteilen a priori, s. d.) aufdeckt. *„Ich behaupte aber, daß in jeder besondern Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist"* (Met. Anf. d. Naturwiss. S. VIII; vgl. Üb. d. Fortschr. d. Metaphys. S. 128). *„Eine rationale Naturlehre verdient . . . den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntnis von der ersteren Art rein; die von der zweiten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntnis genannt"* (Met. Anf. d. Naturwiss. S. VI). *„Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist . . ., entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen"* (Prolegom. § 57). SCHELLING dagegen weist der Naturforschung die Aufgabe zu, das Wesen der Dinge an sich selbst zu erkennen. *„Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Producte zur Idee dessen, worin sie eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen"* (Vorl. üb. d. Meth. d. akad. Stud.[3], 11, S. 254; vgl. Syst. d. tr. Ideal. S. 3 f.). Eine systematische Einteilung und Anordnung der Naturwissenschaften findet sich bei A. COMTE (s. Wissenschaft).

Von manchen wird zwischen Natur- und Geisteswissenschaften kein Unterschied gemacht, andere hingegen sehen nur in ersteren eigentliche Gesetzeswissenschaften. Während der Materialismus alle Geisteswissenschaften auf Naturwissenschaft zurückführen will, sehen einige Idealisten (s. d.) in den Naturwissenschaften nur einen Ausschnitt aus der allgemeinen Lehre vom Sein (Sein = Bewußt-Sein), oder auch der Psychologie (*„Psychomonismus"*). Nach anderen ist es die eine Gesamterfahrung, die, je nach dem Standpunkt, Object der Natur- oder der Geisteswissenschaften wird.

Nach FECHNER abstrahiert die naturwissenschaftliche Betrachtung von aller qualitativen Bestimmtheit der Dinge, sie *„objectiviert bloß quantitativ auffaßbare Bestimmungen unserer äußeren Wahrnehmungen als der Natur außer uns zukommend"* (Tagesans. S. 234). HARMS unterscheidet scharf zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft. *„Natur und Geschichte sind . . . zwei Gebiete der Causalität der Dinge, ihrer Wirksamkeiten. Der Unterschied liegt in der Beurteilungsweise dessen, was geschieht."* Die Natur ist das Reich der Bewegungsvorgänge, die Geschichte und Ethik das Reich der Willenskräfte (Psychol. S. 53 ff., 76 ff., 79). Den Unterschied der Natur- von den Geisteswissenschaften betont besonders WINDELBAND. Während die Naturwissenschaft es mit Abstractionen zu tun hat, hat die Geisteswissenschaft die volle Wirklichkeit zum Gegenstande, gegeben in einer Fülle von einzelnem, das nicht auf eine Naturgesetzmäßigkeit zurückzuführen ist (Gesch. u. Naturwiss. 1894, 2. A. 1900). Ähnlich RICKERT. Während die Geisteswissenschaften *„Ereigniswissenschaften"* sind, haben die Naturwissenschaften den Charakter von *„Gesetzeswissenschaften"*. Die naturwissenschaftliche Betrachtung will die Unendlichkeit der Dinge und ihrer Merkmale überwinden durch allgemeine Begriffe und Gesetze, mit Abstraction von allem Individuellen; dieses fällt dagegen der geschichtlichen Betrachtung zu (Grenz. d. naturwissensch. Begriffs-

bild. 1896). Früher betont schon DILTHEY, daß die Geisteswissenschaften ein *„eigenes Reich von Erfahrungen"* haben, welches im innern Erlebnis seinen selbständigen Ursprung und sein Material hat (Einl. in d. Geisteswiss. I, 10). Das Material der Geisteswissenschaften bildet die *„geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit"* (l. c. S. 30). Tatsachen, Theoreme, Werturteile constituieren diese Wissenschaften. *„Die Auffassung des Singularen, Individuellen bildet in ihnen so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung abstracter Gleichförmigkeiten"* (l. c. S. 33). Die Subjecte der Naturwissenschaften sind *„Elemente, welche durch eine Zerteilung der äußeren Wirklichkeit, ein Zerschlagen, Zersplittern der Dinge nur hypothetisch gewonnen sind; in den Geisteswissenschaften sind es reale, in der innern Erfahrung als Tatsachen gegebene Einheiten"* (l. c. S. 36; ähnlich MÜNSTERBERG, s. Geisteswissenschaften). — WUNDT erklärt: *„Alle Naturforschung geht aus von der Sinneswahrnehmung."* Da aber die Vorstellungen der einzelnen Sinnesgebiete sich einer durchgängigen Verbindung der Erscheinungen widersetzen, so ordnen wir sie unter allgemeine Begriffe (Log. II[2] 1, S. 272 ff.). *„Die Naturwissenschaft abstrahiert geflissentlich von allen den Bestandteilen der Erfahrung, die dem erfahrenden Subject und der Art und Weise angehören, wie dieses sich zur Außenwelt und zu anderen Subjecten unmittelbar verhält. Sie betrachtet demnach die Natur als einen Inbegriff reiner Objecte und ihrer äußern Relationen"* (Philos. Stud. XIII, 406). Die Naturwissenschaft *„betrachtet die Objecte der Erfahrung in ihrer von dem Subject unabhängig gedachten Beschaffenheit"*, vom Standpunkt der mittelbaren Erfahrung (Gr. d. Psychol.[5], S. 3). Sie abstrahiert nicht vom erkennenden Subject überhaupt, sondern von denjenigen Bestimmungen, die untrennbar vom Subject sind (l. c. S. 5). Der Grund für die Scheidung der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften kann nur darin gesucht werden, *„daß jede Erfahrung einen objectiv gegebenen Erfahrungsinhalt und ein erfahrendes Subject als Factoren enthält"* (ib.). Zwei Betrachtungsweisen haben hier statt. Die eine ist die der Psychologie (s. d.), die zweite die der Naturwissenschaft. *„Indem die Naturwissenschaft zu ermitteln sucht, wie die Objecte ohne Rücksicht auf das Subject beschaffen sind, ist die Erkenntnis, die sie zustande bringt, eine mittelbare oder begriffliche: an Stelle der unmittelbaren Erfahrungsobjecte bleiben ihr die aus diesen Objecten mittelst der Abstraction von den subjectiven Bestandteilen unserer Vorstellungen gewonnenen Begriffsinhalte. Diese Abstraction macht aber stets zugleich hypothetische Ergänzumgen der Wirklichkeit erforderlich"* (l. c. S. 6). Nach G. GLOGAU gehen Natur- und Geisteswissenschaften einander als verschiedene *„Betrachtungsweisen"* gleicher Objecte parallel. Die eine Betrachtungsweise *„faßt den Inhalt der in der sinnlichen Anschauung gegebenen Welt (in bewußter oder unbewußter Abstraction) als ein äußeres Geschehen, während die andere jeden sinnlichen Vorgang als Zeichen und Ausdruck eines an sich verborgenen, inneren Erlebens zu deuten sucht"* (Abr. d. philos. Grundwiss. I, 34 ff.). — Der Positivismus (s. d.), die Philosophie der reinen Erfahrung (s. d.), will nur exacte *„Beschreibung"* (s. d.), nicht hypothetische Naturbegriffe. So COMTE, E. MACH, OSTWALD u. a. — O. CASPARI betont: *„Die Naturwissenschaft soll in ihren Specialgebieten descriptiv und nur insoweit erklärend verfahren, als es das oberste Princip der jedesmaligen Specialwissenschaft erfordert. Ein Übergehen dieser Restriction führt in das Gebiet der Naturphilosophie, von der sich naturwissenschaftliche Fachleute als solche fernhalten sollen"* (Grund- u. Lebensfrag. S. 13). DU PREL bemerkt ähnlich: *„Es ist . . . gar nicht Aufgabe der*

Naturwissenschaft, das Wesen der Naturkräfte zu entdecken; ihre Aufgabe ist erfüllt, wenn das Gesetz des Eintritts erkannt ist. Das übrige ist Sache der Metaphysik" (Mon. Seelenl. S. 4). Im gleichen Sinne lehren schon Schopenhauer, Helmholtz, die Kantianer u. a. Vgl. Psychologie.

Naturwissenschaftlicher Monismus: die Ansicht der energetischen (s. d.), die Materie (s. d.) eliminierenden Naturauffassung.

Naturzüchtung s. Selection, Evolution.

Naturzustand heißt: 1) der primitive, unentwickelte, wenig cultivierte Zustand der Lebensverhältnisse bei Naturvölkern; 2) der sociale Zustand vor dem (Gesetzes-) Recht, der Zustand der Gewalt (zwischen Stamm und Stamm), der bloß durch Brauch und Sitte (s. d.) geregelte Zustand (im Stamme). Vgl. Sociologie, Rechtsphilosophie.

Naturzwang s. Zwang.

Naturzweck: objectiver, in den Dingen liegender Zweck (s. d.).

Nebeneinteilung s. Einteilung.

Nebularhypothese s. Welt.

Necessitieren (necessitas, Notwendigkeit): nötigen, zwingen, determinieren. Vgl. Willensfreiheit.

Negation („*negatio*", *ἀπόφασις*): Verneinung, Zurückweisung, Ablehnung einer Behauptung als ungültig, unwahr seitens des Denkwillens, Ausschließung von Merkmalen aus dem Inhalt eines Begriffs im (negativen) Urteil, entweder um gerade auf das Fehlen dieser Merkmale aufmerksam zu machen, oder um einem positiven Urteile entgegenzutreten. — Von der „*negatio*" ist die „*privatio*" (Beraubung, s. d.) zu unterscheiden.

Nach Aristoteles steht die Verneinung (*ἀπόφασις*) der Bejahung gegenüber (De interpret. 5—6). Nach den Scholastikern bedeutet die ontologische, metaphysische Negation die „*carentia rei*". „*Negatio*" und „*privatio*" sind verschieden, „*quia negatio dicitur carentiam praecise sine aptitudine subiecti et vocatur Nihil negativum, item Negatio pura: Privatio autem praeter carentiam seu essentiam realitatis dicit simul aptitudinem subiecti ad recipiendum habitum*" (Micraelius, Lex. philos. p. 706 f.). „*Negationis via in cognoscendo Deo dicitur, cum removetur a Deo imperfecta omnia*" (l. c. p. 707). — Nach J. Böhme ist in Gott (s. d.) als „*Gegenwurf*" zum Ja, zum Positiven ein „*Nein*", ein Negatives, das „*Zornfeuer*".

Locke bezweifelt die Existenz negativer Vorstellungen. Das „*Nichts*" bedeutet nur den Mangel an Vorstellungen (Ess. III, ch. 1, § 4). H. S. Reimarus erklärt: „*Die Erkenntnis oder die Einsicht von der Nichteinstimmung zweier Begriffe kann ein unterscheidendes oder unbestimmt verneinendes Urteil genannt werden.*" „*Die Erkenntnis oder die Einsicht von dem Widerspruche zwischen zwei Begriffen heißt ein grade verneinendes Urteil*" (Vernunftlehre[5], § 115). Nach Kant wird im verneinenden Urteile das Subject „*außer der Sphäre*" des Prädicats gesetzt (Log. S. 160). Die Negation afficiert immer die Copula (l. c. S. 162). So auch nach andern, z. B. nach Fries (Syst. d. Log. S. 131); ein Begriff wird als Negation gedacht, wiefern er unter den Merkmalen einer Vorstellung als aufgehoben gedacht wird (l. c. S. 121; vgl. Kiesewetter, Log. § 88; Krug, Log. § 38; Calker, Denklehre § 68). Nach

BACHMANN wird durch das negative Urteil behauptet, daß etwas nicht sei (Syst. d. Log. S. 124). — J. G. FICHTE leitet die Kategorie der Negation aus dem Acte des *„Gegensetzen"* des Ich ab (Gr. d. g. Wiss. S. 20 f.). HEGEL setzt die Negation, Negativität als *„Widerspruch"* (s. d.) in das Sein selbst. Die Natur (s. d.) ist ihm, der Idee (s. d.) gegenüber, ein bloß *„Negatives"*, nicht an und für sich Seiendes, absolut Wahres, Ewiges. SCHOPENHAUER lehrt die Notwendigkeit der *„Verneinung"* des *„Willen zum Leben"* (s. Pessimismus).

Nach CHR. KRAUSE setzt der Gedanke der *„Neinheit"* die Bejahung voraus (Vorles. üb. d. Syst. S. 175, 267). BOLZANO spricht von *„verneinenden Vorstellungen"* von zweierlei Art: a. *„Nicht-A"* — Verneinung ohne Forderung des Denkens einer andern Vorstellung *(„rein oder durchaus verneinend");* b. A, das nicht B ist (Wissensch. I, 415 ff., § 89). Nach W. ROSENKRANTZ besteht die negative Bestimmung des Seienden *„immer in der Ausschließung von bestimmten Prädicaten, von welchen ein Seiendes nur durch ein anderes Seiendes ausgeschlossen werden kann. Auf einer solchen Ausschließung beruhen alle Verschiedenheiten der endlichen Dinge"* (Wissensch. d. Wiss. I, 135; II, 211 f.). *„Die reine Verneinung . . . findet sich nur im Denken und auch hier nie selbständig, sondern immer nur als contradictorisches Gegenteil einer Bejahung"* (ib.). Letzteres behauptet auch W. HAMILTON (Lect. on Met. III, 253). HAGEMANN erklärt: *„Alle Negation ist . . . ursprünglich Affirmation eines Andersseins"* (Met.[2], S. 13). FORTLAGE bestimmt die Negation, wie die Bejahung (s. d.), als *„Triebkategorie"*, als einen Begriff, *„welcher bezeichnet, daß mit einem gegebenen bestimmten Vorstellungsinhalte irgend ein anderer nicht übereinstimme, ohne daß damit über die Natur des Widerstreitenden irgend etwas ausgesprochen würde"* (Psychol. I, § 10, S. 91). VOLKMANN leitet das Bewußtsein einer Verneinung aus der Hemmung einer Vorstellung durch andere ab (Lehrb. d. Psychol. II[4], 338). TENDELENBURG betont: *„Jede Verneinung muß sich . . . in ihrem Grunde als die ausschließende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen"* (Log. Unt. II, 147 f.). Nach SIGWART richtet sich die Negation gegen den Versuch einer Synthese im Urteil (Log. I[4], S. 150); sie ist *„ein Urteil über ein Urteil"*, das nicht vollzogen werden darf (l. c. S. 123), ist *„unbestimmte Disjunction"* (l. c. S. 191). Nach W. JERUSALEM ist die Negation *„nichts anderes als der sprachliche Ausdruck für die Zurückweisung eines Urteils"*. *„Jede Verneinung setzt ein bejahendes Urteil voraus. Nur ein Urteil kann verworfen werden, nicht aber, wie Brentano will, eine Vorstellung"* (Urteilsfunct. S. 183). Nach H. COHEN ist die Negation nicht ein Urteil über ein Urteil, sondern *„ein Urteil vor dem Urteil"* (Log. S. 88). Die selbständige Leistung der Verneinung als *„abdicatio"* ist zu betonen. Das *„Nicht"* spricht die *„Vernichtungs-Instanz"* des Urteils aus. *„Sicherung der Identität gegen die Gefahr des Non-A, das ist der Sinn der Verneinung"* (l. c. S. 89 f.). Nach WUNDT ist die Verneinung keine selbständige Urteilsform, sondern *„es betätigt sich in ihr lediglich die aus der willkürlichen und selbstbewußten Natur des Denkens entspringende Fähigkeit, irgendwie äußerlich dargebotene Urteile nicht zu wollen"* (Syst. d. Philos.[2], S. 59). *„Die Verneinung ist erst eine secundäre Function des Denkens, welche die Existenz positiver Urteile voraussetzt"* (Log. I, 187). Aber das negative Urteil hat *„nicht die Function, einen Irrtum abzuwehren, sondern es verfolgt den positiven Zweck, einen Begriff, wenn von ihm ein bestimmtes Verhältnis zu einem andern Begriff nicht ausgesagt werden kann, so weit zu bestimmen, als dies auf dem Wege der Ausschließung möglich ist"* (l. c. I, 190).

„Wohl gibt es auch solche negierende Urteile, bei denen die Verneinung nur den Zweck der Abwehr eines Irrtums hat, aber gerade diese Fälle der Verneinung sind von untergeordneter Wichtigkeit“ (l. c. S. 191). Es gibt ein *„negativ prädicierendes“* Urteil und ein *„verneinendes Trennungsurteil“*. Ersteres dient der Unterscheidung und Begrenzung der Begriffe; die Negation haftet hier dem Prädicate an. Das Trennungsurteil will hervorheben, daß die Begriffe disparat sind; die Negation bezieht sich hier auf die Copula (l. c. S. 192 ff.). Nach B. ERDMANN wird im negativen Urteil *„das Fehlen der Immanenz des Verneinten“* ausgesagt, behauptet (Log. I, 354). Die Verneinung ist Leistung des beziehenden Denkens (l. c. S. 360). SCHUPPE erklärt: *„Die Unterscheidung ist Negation . . . Die Negation ist so undefinierbar wie die Position; sie sind die Voraussetzung jeder Definition“* (Log. S. 39). *„Reine Negation, d. h. solche, welche nicht Unterscheidung eines Positiven von einem andern wäre, gibt es nicht“* (l. c. S. 41 f.). *„Beim negativen Urteil wird ein gemeinter Teileindruck von der Prädicatsvorstellung unterschieden“* (l. c. S. 41). E. v. HARTMANN bestimmt: *„Das Nicht ist die explicite Beziehung der Verschiedenheit ohne Rücksicht auf die positive Bestimmtheit, die dem als verschieden Constatierten zukommt“* (Kategorienl. S. 211). *„Die Negation im Urteil ist . . . nur eine Tätigkeit des discursiven Denkens, die dazu dienen soll, eine etwaige verkehrte Denktätigkeit zu berichtigen, oder ihr vorzubeugen. Diejenige Negation, welche eine Realopposition, einen dynamischen Widerstreit und sein Ergebnis, die gegenseitige Aufhebung der intendierten Action im Bewußtsein widerspiegelt, ist keine bloße Abwehr eines falschen Denkens, sondern der Vorstellungsrepräsentant einer realen Collision und Paralysierung der Action“* (l. c. S. 212 f.). — F. BRENTANO erblickt im Verneinen *(„Verwerfen“)* eine *„ebenso besondere Function des Urteilens . . . wie das Annehmen oder Zusprechen“* (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 74). — Vgl. J. G. TITIUS, Ars cogitandi 1702, S. 97, CHALYBAEUS Wissenschaftslehre S. 100 ff., sowie andere Lehrbücher der Logik (s. d.). Vgl. Negativ, Dialektik, Determination (SPINOZA), Limitation, Widerspruch, Gegensatz, Position.

Negative (unbewußte) Empfindungen nennt FECHNER die Correlate zu den unterschwelligen Reizen. Der Grad ihrer Unbewußtheit hängt ab von der Entfernung der ihnen entsprechenden Reize von der Schwelle (Elem. d. Psychophys. II, 416 f., 439). Gegen die Annahme der negativen Empfindungen erklären sich HORWICZ (Psychol. Analys. II 2, 20 ff.), E. v. HARTMANN (Mod. Psychol. S. 75; Philos. d. Unbew. I[10], 16, 32, 106) u. a. Für die Annahme ist u. a. WUNDT (Grdz. d. phys. Psychol. I[3], 384).

Negative Größe ist, nach KANT, jede Größe in Ansehung einer andern, *„insofern sie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegensetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, soviel ihr gleich ist, aufhebt“* (Vers., den Begr. d. negat. Größ. in d. Weltweish. einzuf., 1. Abschn., S. 28). Hier ist die reale Opposition enthalten (l. c. S. 29).

Negative Merkmale: Merkmale die im Mangel von Eigenschaften bestehen. Vgl. SIGWART, Log. I[2], 359, 365; II[2], 224.

Negative Philosophie s. Philosophie (SCHELLING).

Negative Theologie s. Theologie.

Negativismus: der Zustand des Hypnotisierten, in welchem er jeder

Aufforderung, eine Bewegung auszuführen, zuwider, regungslos bleibt. Bewegungsnegativismus besteht in Ausführung der der befohlenen entgegengesetzten Bewegung (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psych. S. 337, 340).

Negativität: das Moment der Negation (s. d.).

Neigung (inclinatio, impulsus) ist ein bestimmter Grad der Disposition zu Willenshandlungen, zu Begehrungen; ein noch höherer Grad ist der Hang (propensio, penchant).

THOMAS AQUINAS erklärt: „*Omnis inclinatio est ad simile et conveniens*" (Sum. th. II, 8, 1). CHR. WOLF definiert: „*Determinatio generalis appetitus ad aliquid appetendum dicitur inclinatio*" (Philos. pract. II, § 985). Über die Bildung der Neigungen handelt COCHIUS (Unters. üb. d. Neigungen 1769). Nach GARVE besteht die Neigung in einer Fähigkeit, Begierden zu bekommen (Üb. d. Neigungen S. 98). Die „*natürlichen*" Neigungen haben ihren Grund in der Beschaffenheit der Seele (l. c. S. 101). Nach FEDER ist Neigung „*eine innere Bestimmung zu einer gewissen Art des Wollens*" (Log. u. Met. S. 324). PLATNER bestimmt die Neigung als „*Richtung des Willensvermögens auf Gattungen des Vergnügens*" (Philos. Aphor. II, 461). KANT definiert: „*Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt Neigung*" (Anthropol. § 78). „*Die subjective Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der Hang*" (ib.). „*Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt*" (Relig. S. 28). Der Mensch hat einen (angeborenen) „*Hang zum Bösen*" (l. c. S. 27 ff.). Nach E. SCHMID ist die Neigung „*das Verhältnis des Begehrungsvermögens zu einer wirklichen Begierde*" (Empir. Psychol. S. 351). Nach KRUG ist die Neigung eine Richtung des Triebes. Eine herrschende Neigung ist ein Hang, eine Sucht (Handb. d. Philos. I, 60). Auf Gewohnheit führt Neigung und Hang FRIES zurück (Handb. d. psych. Anthropol. § 64). Ähnlich J. SALAT (Lehrb. d. höh. Seelenk. S. 241). G. E. SCHULZE bestimmt: „*Das durch öftere Befriedigung einer Begierde zur Gewohnheit gewordene Begehren macht eine Neigung aus, wovon der Hang ein stärkerer Grad ist*" (Psych. Anthropol. S. 426). Vgl. BIUNDE, Emp. Psychol. II, 340 ff.

Nach der HEGELschen Psychologie ist die Neigung eine auf Erhaltung des Objectes hingehende, constante „*Willensrichtung*" (vgl. DAUB, Anthropol. 325 ff., 358; J. E. ERDMANN, Grundr. § 141). Nach K. ROSENKRANZ ist der Hang „*eine bleibende Tendenz des Triebes*". Die Neigung ist „*die concrete Bestimmtheit des Hanges*" (Psychol.[3], S. 429 ff.). HERBART versteht unter Neigungen „*diejenigen dauernden Gemütslagen, welche der Entstehung gewisser Arten von Begierden günstig sind*". Sie sind „*großenteils Folgen der Gewohnheit, die aus dem Vorstellungsvermögen hierher ins Begehrungsvermögen herüberzureichen scheint*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 81). Nach VOLKMANN ist die Neigung eine „*ruhende Disposition zu Begehrungen einer bestimmten Art, soweit sie in erworbenen Vorstellungsverhältnissen begründet ist*". Sie wird zum Hang, „*wo sie zu einem besonders hohen Grade angewachsen ist*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 415 f.). Nach G. A. LINDNER ist die Neigung „*eine Disposition zu einem bestimmten Begehren oder Verabscheuen und äußert sich deshalb in häufig wiederkehrenden Begehrungen derselben Art*". Die Neigungen haben etwas Wandelbares in sich. „*Wenn eine Begierde öfter im Bewußtsein da war, wird sie zur*

Gewohnheit und erzeugt die Neigung." „*Wo die Naturanlage einer Neigung günstig oder wo sie durch lang gepflogene Gewohnheiten mit uns gleichsam aufgewachsen ist, da wird sie zum Hange. Dieser ist ein so starker Grad der Neigung, daß er wie ein Trieb wirkt*" (Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 203 f.). Nach G. SCHILLING liegt, wo uns Tätigkeiten leicht fallen, ein gewisser Anreiz sich ihnen hinzugeben, den man Neigung, Hang, Sucht nennt (Lehrb. d. Psychol. S. 85). — Nach CHR. KRAUSE ist die Neigung eine „*bestimmte Richtung der Tätigkeit auf das Ersehnte, wozu ich mich getrieben fühle*". „*Neigung des Gemütes*" ist „*ein bestimmtes bejahiges Gefühl für das, welches der Gegenstand der Betrachtung ist*" (Vorles. üb. d. Syst. d. Philos. 304).

BENEKE erklärt die Neigung als „*ein mehr oder weniger vielfaches Aggregat von Schätzungs-(Steigerungs-, Herabstimmungs-) und Begehrungsanlagen*" (Sittenl. I, 134). Es gibt keine angeborenen Neigungen, wohl aber unmittelbare und mittelbare Neigungen (l. c. S. 140). „*Neigungen zu psychischer Erregung*" sind besonders wichtig (l. c. S. 165 ff.). Neigung, Hang ist ein „*Gesamtgebilde (Aggregat) von Angelegtheiten für Lustempfindungen (Schätzungen) und für Begehrungen*" (Lehrb. d. Psychol.[3], § 175 ff; vgl. Psychol. Skizz. II, 213 ff., 312 ff.; Pragm. Psychol. I, 63 ff., 206 ff.). Nach v. KIRCHMANN sind die Neigungen „*eine gesteigerte Empfänglichkeit für bestimmte Ursachen der Lust*" (Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral S. 41). Nach SULLY sind Neigungen dauernde Gemütsdispositionen (Handb. d. Psychol. S. 323; Hum. Mind II, C. 13—14; vgl. STOUT, Anal. Psychol. II, C. 12; JAMES, Princ. of Psychol. C. 24; TITCHENER, Outl. of Psychol. C. 9). LIPPS nennt Neigung „*das subjectiv bedingte Wollen*" (Eth. Grundfr. S. 129). Nach HAGEMANN ist Neigung „*das auf besondere sinnliche oder geistige Gebiete gerichtete Streben*" (Psychol.[3], S. 114). Nach P. JANET sind die Neigungen und Hänge („*inclinations et penchants*") „*des tendances qui poussent à l'action*" (Princ. de mét. I, 472 ff., 479). Die Neigung ist eine Manifestation „*de force et d'activité*" (l. c. p. 480). Die Neigungen inhärieren der Seele, „*ils sont antérieurs et postérieurs au plaisir et à la douleur*" (l. c. p. 479; vgl. RIBOT, Psychol. des sentim.).

Neofichteanismus: Erneuerung des J. G. Fichteschen (besonders des ethischen) Idealismus (J. BERGMANN, SCHUPPE, REHMKE, R. EUCKEN, auch WINDELBAND, RICKERT, MÜNSTERBERG).

Neohegelianismus: Erneuerung des Hegelschen Panlogismus (s. d.) in modificierter Form: MONRAD, J. L. HEIBERG, P. M. MÖLLER, R. NIELSEN, BORELIUS, VERA, SPAVENTA, C. S. EVERETT (Science of Thought 1869), B. STERRETT (The Ethics of Hegel 1893), J. WATSON (An Outline of Philosophy 1898); J. ROYCE (The World and the Individual 1900), STRACHOW, GOGOZKIJ, B. CZICZERIN u. a.

Neohumismus: die Erneuerung des empirischen Idealismus und Positivismus (s. d.) Humes. J. ST. MILL, E. LAAS, ein Teil der Immanenzphilosophie (s. d.), E. MACH u. a.

Neokantianismus u. Neokriticismus s. Kantianismus, Kriticismus.

Neoscholastik s. Scholastik.

Neospinozismus s. Spinozismus.

Neothomismus s. Thomismus.

Neovitalismus s. Vitalismus.

Nervengeister s. Lebensgeister, Spiritus.

Nervensystem ist die Einheit von Neuronen (s. d.), Nervenzellen, Nervenfasern. Das Centralnervensystem ist, empirisch, der „*Sitz*", das Correlat der psychischen Vorgänge. Das Nervensystem dient dem Verkehre des Organismus mit der Außenwelt; es hat sich in Anpassung an die Reize der Objecte entwickelt, aus der äußeren Schicht (dem „*Ectoderm*") des primitiven Metazoon differenziert. Das Nervengewebe besteht aus den Nervenzellen (Ganglien), welche Empfangs-, Sammel- und Verarbeitungsstätten für die ankommenden Reize sind, und aus den Nervenfasern, welche die Reize (isoliert) leiten. Zum centralen Nervensystem gehört das Gehirn, das verlängerte Mark (medulla oblongata) und das Rückenmark; zum peripherischen Nervensystem gehören die Nerven; das „*sympathische*" System hat seinen Sitz im Unterleibe. Es gibt centripetal und centrifugal leitende, sensorische (Empfindungs-) und motorische (auch vasomotorische, secretorische) Nerven, die sich nicht qualitativ-anatomisch, sondern nur functionell, durch die verschiedene Endung (Sinneswerkzeuge, Muskeln) unterscheiden. Das Gehirn besteht aus dem Großhirn, dem Zwischenhirn, Mittelhirn, Hinterhirn, Nachhirn, dem Kleinhirn, der Brücke, dem Hirnschenkel. Das in zwei Hemisphären gegliederte Großhirn besteht aus der grauen und der weißen Substanz; erstere, besonders die Großhirnrinde bildend, besteht aus Ganglien, letztere aus Nervenfasern. Zahlreiche Windungen und Furchen durchziehen die Hirnrinde; ihre Zahl steht zur Höhe der geistigen Entwicklung in Beziehung. Sensorische und motorische Rindenfelder sind zu unterscheiden (s. Localisation). Das Kleinhirn scheint vorwiegend ein Lenkungsapparat für Bewegungen zu sein. Das Rückenmark besteht aus dem „*Körper*" und den Nervenwurzeln (s. BELLsches Gesetz). Das Nervengewebe ist der Sitz complicierter chemischer Processe; die Nerven sind elektrisch durchströmt (DU BOIS-REYMOND; vgl. schon CABANIS). Vgl. Localisation, Reiz, Empfindung, Energie (specifische).

Nervus probandi: der eigentliche, überzeugendste Beweisgrund.

Neukantianismus s. Kantianismus.

Neumaterialismus heißt der psychophysische Materialismus (s. d.).

Neuplatoniker sind diejenigen Philosophen, welche Lehren PLATOS und anderer griechischer Philosophen (Pythagoreer, Stoiker u. a.) mit orientalischen Ideen verbinden. Ihre Lehre ist Mystik (s. d.), Emanationslehre (s. d.), Theosophie (s. d.). Zu ihnen gehören: AMMONIUS SAKKAS, PLOTIN, PORPHYR, JAMBLICH, PROKLUS, SYNESIUS, NEMESIUS, AENEAS VON GAZA, JOH. PHILOPONUS, DIONYSIUS AREOPAGITA. Vom Neuplatonismus beeinflußt sind verschiedene andere Philosophen, wie JOH. SCOTUS ERIUGENA, die Mystiker (s. d.), die Kabbalâ, jüdische und arabische Philosophen des Mittelalters u. a. Vgl. Einheit, Emanation, Gott, Geist, Intelligibel u. s. w.

Neupythagoreer sind die Erneuerer und (unter dem Einflusse orientalischer Ideen) Umbilder der pythagoreischen (s. d.) Zahlen-Mystik: NIGIDIUS FIGULUS, MODERATUS, APOLLONIUS VON TYANA, NICOMACHUS, NUMENIUS. Vgl. Zahl.

Neurodynamisch ist die directe Wechselbeziehung verschiedener Gehirnteile, welche vermutlich darauf beruht, „*daß die durch die Functions-*

hemmung angehäufte Energie durch die nervösen Verbindungen nach andern Centralgebieten abfließt", während die vasomotorische, indirecte Wechselbeziehung darauf beruht, „*daß eine Functionshemmung von Verengerung der kleinsten Blutgefäße und diese von compensatorischer Erweiterung der Gefäße anderer Gebiete, der erhöhte Blutzufluß aber wieder von Functionssteigerung begleitet ist*" (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 333).

Neuronentheorie besteht, nach HELLPACH, in folgendem: „*Jede Nervenzelle entsendet zweierlei Fortsätze: einmal eine größere oder geringere Anzahl von kurzen, dicken Ausläufern, die an ihrem Ende sich baumartig verästeln: die Dendriten; dann aber einen dünnen Faden von zumeist längerem Verlaufe, der ebenfalls mit einer Aufsplitterung endet: den Neurit oder Nervenfortsatz*"; „*niemals kommt es vor, daß der Neurit oder Dendrit einer Zelle direct mit dem Neuriten oder mit Dendriten einer andern verschmilzt. Jede Nervenzelle bildet vielmehr mit ihrem Neuriten und ihren Dendriten eine in sich abgeschlossene Einheit.*" Diese ist das Neuron. „*Unser ganzes Nervensystem baut sich aus zahlreichen Neuronen auf, die miteinander nur durch Berührung, durch Contact, in Verbindung stehen, ohne jemals ineinander überzugehen*" (Grenzwiss. d. Psychol. S. 31). Der Neurit heißt, soweit er sich aus „*Primitivfibrillen*" aufbaut, „*Achsencylinder*". Nach dem Austritt aus der Zelle hat er meist eine Hülle, die „*Markscheide*" (ib.).

Nexus s. Verknüpfung.

Njaja s. Nyaya.

Nicht-Ich: so nennt J. G. FICHTE die Außenwelt. Vgl. Object.

Nichts (nihil, *μὴ ὄν*, non ens) ist das contradictorische Gegenteil des Etwas, das Nicht-Etwas, der Ausdruck der Verneinung, Negation (s. d.) aller Merkmale, event. auch des Merkmals des Seins (absolutes Nichts). „*Aus nichts wird nichts*": Grundsatz der Causalität (s. d.). Die „*Schöpfung (s. d.) aus nichts*" bedeutet die Unabhängigkeit des göttlichen Schaffens von einer außer Gott vorhandenen Wesenheit.

Der theoretische Nihilismus (s. d.) des GORGIAS erklärt: *οὐκ ἔστιν*, es ist nichts (in Wahrheit). Ein relatives Nichts (*μὴ ὄν*) ist nach PLATO (und PLOTIN) die Materie (s. d.). Das Nichtsein (*μὴ εἶναι, μὴ ὄν*) bedeutet das Anderssein als das Sein (Sophist. 257 B, 258 B). — Das Nichts, aus dem nach der Lehre der Heiligen Schrift Gott die Welt geschaffen (vgl. AUGUSTINUS, De civ. Dei XII, 2), ist nach SCOTUS ERIUGENA das eigene Wesen Gottes (De div. nat. III, 19; 21). „*Ex igitur nomine q. e. nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum, quae in natura creata sunt, insinuatur*" (l. c. III, 5). FREDEGISUS erklärt, das „*Nichts*" sei, da jeder Name etwas bezeichne, ein Etwas (Migne, Patrol. T. 105, p. 752). Ähnlich lehren die Motaziliten. Absolutes und relatives Nichts unterscheidet DUNS SCOTUS. Als das Nichts wird Gott (s. d.) von der Kabbalá bezeichnet (s. Ensoph). Nach ECKHART war das Nichts eher als das „*Ichts*", sich selber unbekannt (Deutsche Myst. II); im Verhältnisse zu Gott sind die Einzeldinge nichts. — Nach CAMPANELLA besteht jedes endliche Wesen aus Sein und Nichtsein; Gott ist Überseiendes, nichts von allem Endlichen. Jedes Ding ist „*compositio entis et non-entis*" (Univ. philos. II, 6). R. FLUDD nennt die formlose Materie ein Nichts (Philos. Mos. I, 3, 2). — ERH. WEIGEL erklärt das Nichts als „*id, quod*

cogitamus, quando plane non cogitamus“ (Philos. math. sct. I, def. 2). CHR. WOLF definiert: „*Was weder ist, noch möglich ist, nennet man nichts*“ (Vern. Ged. I, § 28). „*Nihilum dicimus, cui nulla respondet notio*“ (Philos. rat.). Nach BOUTERWEK erzeugt das Denken das „*reine Nichts*“, wenn es von allen Gegenständen der Sinne abstrahiert (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 101).

Nach SCHELLING wird das Absolute zuerst als nichts, als ohne gegenständliches Sein, als reine Wesenheit gedacht (WW. I 10, 100). HEGEL behauptet die inhaltliche Einerleiheit des reinen Seins (s. d.) und seines Gegensatzes, des Nichts; beide sind „*reine Abstraction, damit das Absolut-Negative*“. Das reine Sein ist das Nichts wegen seiner „*reinen Unbestimmtheit*“ (Encykl. § 87). Aus diesem Nichts des reinen Seins geht dialektisch (s. d.) die Welt hervor. L. FEUERBACH erklärt: „*Das Nichts ist das absolut Gedanken- und Vernunftlose. Das Nichts kann gar nicht gedacht werden*“ (WW. II, 223). „*Der Gegensatz des (allgemeinen) Seins . . . ist nicht das Nichts, sondern das sinnliche, concrete Sein*“ (l. c. S. 206). HAGEMANN erklärt: „*Der Begriff des Nichts setzt . . . den des Seins voraus und ist nur als Gegensatz zu diesem denkbar. Beide Begriffe kommen aber darin überein, daß sie ohne alle Bestimmtheit sind*“ (Met.², S. 13). „*Nichtdasein*“ ist „*ein bestimmtes Sein, welches unabhängig vom Denken nicht wirklich ist, aber als solches gedacht und erkannt wird, das existieren kann*“ (l. c. S. 14). Nach TWARDOWSKY ist das „*Nichts*“ ein synkategorematischer (s. d.) Ausdruck, es bedeutet keine Vorstellung (Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 35). Nach H. COHEN ist der Begriff des Nichts nicht ein Correlatbegriff zum Sein, sondern nur ein Durchgang zum Sein (Log. S. 77). Vgl. Sein.

Nicht zu unterscheidenden, Satz des, s. Identitatis principium.

Nihil est in intellectu s. Sensualismus.

Nihil ex nihilo s. Causalität. Vgl. THOMAS (Sum. th. I, 45, 2 ad 1; der Satz gilt nicht für die transcendente Ursache: Contr. gent. II, 10; 16; 37). Den Satz, daß aus nichts nichts wird, bestreitet HEGEL (Log. I, 89, 104). Vgl. Nichts.

Nihili nulla sunt praedicata: das Nichts hat keine Merkmale, vom Nichts kann nichts ausgesagt werden (CHR. WOLF, Ontolog. § 67).

Nihilismus: Verneinungs-Standpunkt. Der theoretische Nihilismus leugnet jede Erkenntnismöglichkeit, jede allgemeine, feste Wahrheit (erkenntnistheoretischer Nihil.), jede Realität der Außenwelt als solcher, der Vielheit der Dinge (metaphysischer Nihil.). Der ethische Nihilismus erkennt keine absoluten Werte und Normen des Handelns an. Das Wort „*Nihilismus*“ kommt schon bei JACOBI (für Solipsismus, s. d.) vor; im praktischen Sinne „*Nihilist*“ bei TURGENJEW (Väter u. Söhne).

Nach dem Sophisten GORGIAS ist nichts (*οὐκ ἔστιν*), ist kein Sein. Wäre aber selbst ein Sein, so wäre es nicht erkennbar (*ἄγνωστον καὶ ἀνεπινόητον*), wenn selbst erkennbar, so nicht mitteilbar, wegen der Subjectivität der Sprache (Sext. Empir. adv. Math. VII, 65, 77 squ.). — Einen erkenntnistheoretischen Nihilismus, für den die Welt ein Chaos ohne festes Sein, unsere Erkenntnis rein subjectiv-anthropomorph ist, lehrt (als Durchgangstheorie) NIETZSCHE (s. Erkenntnis, Wahrheit; vgl. WW. XV). Einen „*transcendenten Nihilismus*“ lehrt P. MONGRÉ, der keine „*wahre*“ Welt als Urbild der „*scheinbaren*“ annimmt (Das Chaos S. 188), das „*schrankenlose Chaos*“ ist die Wirklichkeit (l. c. S. 188 ff.).

Nirvana: nach buddhistischer Ansicht der Zustand der Erlösung von der Individualität, vom eigenen Wollen und der Ichheit, vom Leiden des Lebens, von der Wiedergeburt *(„Parinirvana")*.

Noëma (*νόημα*, notio): Gedanke, Begriff.

Noëra (*νοερά*): intelligible (s. d.) Objecte, übersinnliche Gegenstände des Denkens.

Noëta (*νοητά*): Gedachtes, Denkobjecte. Vgl. Object.

Noëtik: Begriffslehre (bei K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss. S. 98 ff.); Denkgesetz-Lehre („*Noetic*", bei W. HAMILTON, Lect. on Met. III, 5, p. 72); Erkenntnislehre (materiale Logik) (GUTBERLET, Log. u. Erk.[3], S. 3; HAGEMANN, Log. u. Noet.[6], S. 115 ff. u. a.). Vgl. Erkenntnistheorie.

Noëtisch: zum Denken, Erkennen gehörig, denk-, erkennbar. Vgl. Synthesis (STOUT).

Nolitio: „*Nichtwollen*", im Gegensatz zur „*volitio*". Das Nicht-Wollen als nolitio ist nicht das absolute Fehlen des Willens, sondern der positive Act des Ablehnens seitens des Willens.

Nach THOMAS AQUINAS ist „*nolle fieri*" so viel wie „*velle non fieri*" (1 sent. 46, 1, 4 ad 2; „*noluntas*": Sum. th. I. II, 8, 1 ad 1). MICRAELIUS bemerkt: „*Voluntatis functiones sunt velle et nolle. Aliqui tamen distinguunt inter nolle et non velle: quasi id nolimus, quod impedimus, id autem non velimus, quod permittimus cum detestatione*" (Lex. philos. p. 1112). CHR. WOLF betont gleichfalls: „*Nolitio et aversio sensitiva non sunt actiones privativae, sed positivae*" (Philos. pract. I, § 38). — Nach PREYER ist die Noluntas (Nolentia) ein eigentümlicher positiver Erregungszustand (Seele d. Kind. S. 126). RENOUVIER erklärt, die „*nolonté*" (das „*vouloir ne pas*") sei „*le pouvoir d'opposer un veto à l'acte suggéré, à l'acte réflexe de l'imagination ou du désir*" (Monadol. p. 231). Nach SIGWART heißt „*nolle*" „*einen möglichen Zweckgedanken verneinen*" (Kl. Schrift. II[2], 125). Vgl. Wille.

Noluntas s. Nolitio, Wille.

Nominaldefinition ist die Angabe der Bedeutung eines Wortes durch Ausdruck desselben in bekannten Worten, im Unterschiede von der Realdefinition, welche den Begriff inhaltlich bestimmt (s. Definition). — Nach HERBART erklären die Nominaldefinitionen den Sinn eines Wortes, „*sie lassen aber zweifelhaft, ob ein solches Wort mit solchem Sinn überall einen wissenschaftlichen Wert habe*". Die Realdefinitionen „*entwickeln die Merkmale eines gültigen Begriffs*" (Lehrb. zur Einl.[5], S. 83 f.).

Nominalismus (nomen, Name) heißt diejenige Richtung in der Theorie des Allgemeinen (s. d.), der Universalien (s. d.), nach welcher die Allgemeinbegriffe (die Begriffe überhaupt) keine Existenz außer dem Denken besitzen, auch nicht als besondere Inhalte des Denkens bestehen (s. Conceptualismus), sondern nur Namen, Worte *(„flatus vocis")* sind. — „*The only generality possessing separate existence is the Name*" (BAIN, Ment. Scienc. p. 179; vgl. App. p. 1 ff.). Vgl. F. EXNER, Nominal. u. Realism. 1842; H. SPITZER, Nominal. u. Realism.; K. GRUBE, Üb. d. Nominal. in d. neuern engl. u. französ. Philos. 1890. Vgl. Allgemein.

Nomologie (*νόμος*): Gesetzeslehre, Lehre von den Gesetzen der Erscheinungen, der psychischen Vorgänge (W. HAMILTON). Nomologisch nennt

J. v. KRIES *„Urteilsinhalte, die den gesetzmäßigen Zusammenhang des Geschehens betreffen“* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 12. Bd., S. 181). Nomologische Wissenschaften sind die abstracten, theoretischen Wissenschaften (l. c. 16. Bd., S. 255), im Unterschiede von den ontologischen (concreten) Disciplinen. *„Arithmetische Nomologie“* nennt HUSSERL die allgemeine Mathematik (Log. Unt. I, 172).

Non-A s. Widerspruch (Satz des).

Non causa ut causa: Annahme eines falschen Grundes.

Non-ens: Nichtseiendes. Non entis nulla sunt praedicata: das Nichtseiende hat keine Merkmale. Non entis nulla est scientia: das Nichtseiende ist nicht Gegenstand des Wissens. Vgl. Nichts.

Noologie (*νοῦς, λόγος*): Geisteslehre (bei CRUSIUS = Psychologie). Jetzt wird das Noologische vom Psychologischen unterschieden; jenes bezieht sich auf den concreten, lebendigen, activ-synthetischen Geist, auf das Geistige als Seinsprincip. So scheidet besonders R. EUCKEN das schaffende Geistesleben vom empirischen Seelenleben, in jenem *„erfolgt ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer innern Einheit und zu voller Selbständigkeit“* (Gesamm. Aufs. S. 116). Das *„noologische Verfahren“* muß in den Geisteswissenschaften angewandt werden, es geht nicht auf die Psyche, sondern auf das Geistesleben als solches (Einh. d. Geistesleb. 1888).

Noologisten (*νοῦς, λόγος*) nennt KANT die rationalistischen Metaphysiker, insofern diese aus bloßen Begriffen, durch reines Denken die Wirklichkeit erkennen wollen (Krit. d. r. Vern. S. 643).

Norm (norma) ist eine Regel, die für eine Sphäre von Geschehnissen, Handlungen Gültigkeit, Befolgung verlangt, ein Maßstab, den wir an die Beurteilung, Wertung von Gegebenem heranbringen. Die logischen, ethischen, ästhetischen Normen sind im Wesen, in der Gesetzmäßigkeit unseres Geistes, unseres Denkens, Wollens, Fühlens gegründet. Die Normen stammen daher nicht aus der Erfahrung, sondern sind a priori (s. d.), als subjective Bedingungen von Urteilen, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, für jeden Geist, für jede Vernunft gelten wollen; durch innere Erfahrung werden sie uns bewußt.

MICRAELIUS definiert: *„Norma est regula, ad quam aliquid constituitur seu efficitur“* (Lex. philos. p. 716). — BENEKE leitet die Allgemeingültigkeit der praktischen Normen aus den bei allen gleichartigen psychologischen Processen ihrer Bildung ab (Lehrb. d. Psychol.[3], § 257 ff.). Nach WINDELBAND ist die Norm *„eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung“*. Eigentümlich ist ihr *„die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingültigkeit“* (Prälud. S. 224 f.). *„Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingültigkeit gebilligt werden sollen“* (l. c. S. 226). Das normative Bewußtsein verhält sich auswählend (ib.). *„Mit unmittelbarer Evidenz knüpft sich an das Bewußtwerden der Norm eine Art von psychologischer Nötigung, sie zu befolgen“* (l. c. S. 237). Der Ablauf der Vorstellungen selbst führt zum Bewußtsein der Normen, und dann *„wird die Norm zu einer ordnenden und bestimmenden Macht in dem mechanischen Ablauf selbst und führt in vollkommen naturgesetzlicher Weise ihre eigene Realisierung herbei“*. Darin besteht ihre Freiheit. Diese ist *„Herrschaft des Gewissens“*,

„die Bestimmung des empirischen Bewußtseins durch das Normalbewußtsein“ (l. c. S. 238 f.). Nach WUNDT sind Normen *„Regeln, welche für bestimmte Erscheinungen gültig sein sollen, ohne daß diese ihnen in allen Fällen wirklich folgen“* (Log. II, 513). *„Den drei . . . einfachen Willenstätigkeiten, dem logischen Denkact, der willkürlichen Phantasievorstellung und der willkürlichen Handlung, entsprechen dreierlei Normen, welche das logische, künstlerische und sittliche Denken in allen ihren Gestaltungen beherrschen.“* Diese Normen machen sich in Gefühlen geltend, bevor sie begrifflich formuliert werden. Die Einheitlichkeit des Willens bedingt den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Normen (l. c. S. 513 f.). In der Forderung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Seins überträgt unser logisches Denken seinen eigenen normativen Charakter auf seine Gegenstände (Eth.[2], S. 8). Im weiteren Sinne ist Norm jeder *„Satz, den wir irgend einem Gebiet von Tatsachen als eine Forderung entgegenbringen“*. Im engeren Sinne ist sie eine *„Willensvorschrift“*, *„sie bezeichnet unter verschiedenen Arten möglicher Handlungen diejenige, die bevorzugt werden soll“* (Eth.[2], S. 539 f.). Es gibt *„Grundnormen“* und *„abgeleitete Normen“*, *„gebietende“* und *„verbietende“* Normen (l. c. S. 541). Die sittlichen Normen zerfallen (nach den Zwecken) in individuale, sociale, humane Normen (subjectiv und objectiv) (l. c. S. 557). *„Sobald Normen verschiedener Gattung in Widerstreit treten, ist der Vorzug jener zu geben, die dem umfassenderen Zwecke dient: dem individuellen geht der sociale, dem socialen der humane Zweck vor“* (l. c. S. 548). Nach SIMMEL sind die (logischen) Normen *„nichts als die Arten und Formen der Relativitäten selbst, die sich zwischen den Einzelheiten der Wirklichkeit, sie gestaltend, entwickeln. Eben deshalb können sie als das Absolute auftreten, da sie freilich selbst nicht relativ, sondern die Relativität selbst sind“* (Philos. d. Geld. S. 77). Nach C. STANGE entstehen ethische Normen dadurch, daß wir *„Musterbilder der ethischen Verhältnisse entwerfen“* (Einl. in d. Eth. II, 140). H. CORNELIUS erklärt: *„Da die Bestimmung unseres Strebens durch höhere Werte ihrerseits als die wertvollere gegenüber jeder Bestimmung durch minderwertige Ziele charakterisiert ist, so ist die erstere Bestimmung stets diejenige, nach welcher wir unser Verhalten richten sollen. Jede allgemeine Bestimmung eines Rangunterschiedes höherer und geringerer Werte ist daher zugleich eine normative Bestimmung für unser praktisches Verhalten, d. h. für unser Streben und Handeln“* (Einl. in d. Philos. S. 345). Nach HUSSERL setzt jeder normative Satz eine Werthaltung voraus (Log. Unt. I, 43). Jeder Satz ist normativ, der *„irgend welche notwendige oder hinreichende, oder notwendige und hinreichende Bedingungen für den Besitz eines solchen Prädicats ausspricht“* (l. c. S. 44). Vgl. SCHUPPE, Die Normen des Denkens, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 7. Bd., S. 385 ff.; SIGWART, Log. II[2], 730. — Vgl. Sittlichkeit, Denkgesetze, Imperativ, Idee, Normativ.

Normal: der Norm (s. d.) gemäß, regulär (vgl. SIGWART, Log. II[2], 670).

Normalidee, ästhetische, ist nach KANT das zwischen den einzelnen individuellen Anschauungen schwebende Gattungsbild (Krit. d. Urt. § 17). Vgl. Idee.

Normalreiz s. Reiz.

Normalzeit und Schätzungszeit werden bei experimentellen Versuchen über die Zeitvorstellung, das Zeitgedächtnis, den *„Zeitsinn“* (s. d.) verglichen.

Normativ: normgebend, auf Normen (s. d.) bezüglich. Normative Wissenschaften (Normwissenschaften) sind Logik, Ethik, Ästhetik, weil sie es nicht bloß mit einem (psychischen) Tatbestande, sondern auch mit (natürlichen, nicht künstlich-willkürlichen) Normen für das Denken, Wollen, Kunstschaffen zu tun haben. — Nach WUNDT haben die Gegenstände der Normwissenschaften den Charakter, *„daß bei ihnen gewisse Tatbestände von andern durch das Moment einer besondern Wertschätzung unterschieden werden“* (Eth.², S. 3). Logik und Ethik sind die eigentlichen Normwissenschaften (l. c. S. 6), so aber, daß die Ethik (s. d.) die ursprüngliche Normwissenschaft ist (ib.). Nach SIMMEL ist die normative Wissenschaft *„nur Wissenschaft vom Normativen. Sie selbst normiert nichts, sondern sie erklärt nur Normen und ihre Zusammenhänge, denn Wissenschaft fragt stets nur causal, nicht teleologisch“* (Einleit. in d. Moralwiss. I, 321). Nach HUSSERL besteht das Wesen der normativen Wissenschaft darin, *„daß sie allgemeine Sätze begründet, in welchen mit Bezug auf ein normierendes Grundmaß — z. B. eine Idee oder einen obersten Zweck — bestimmte Merkmale angegeben sind, deren Besitz die Angemessenheit an das Maß verbürgt oder umgekehrt eine unerläßliche Bedingung für diese Angemessenheit beistellt“* (Log. Unt. I, 27). Vgl. Ethik Logik.

Normzwang s. Zwang.

Nota: Merkmal (s. d.). Nota notae est etiam nota rei s. Dictum de omni.

Notal heißt nach R. AVENARIUS der *„Charakter“* (s. d.) der Bekanntheit (Krit. d. rein. Erfahr. II, 41).

Notion (notio): Gedanke, Begriff (s. d.). Zuerst bei CICERO (Top. 6, 30) als Übersetzung von *ἔννοια*. — Nach GOCLEN bedeutet *„notio“* sowohl die *„species apprehensa“* als die *„apprehensio rei per speciem“* seitens des Denkens (Lex. philos. p. 767). Nach MICRAELIUS ist *„notio“* so viel wie *„conceptus animi de re certa“* (Lex. philos. p. 713). BONNET definiert: *„Les idées auxquelles les abstractions intellectuelles donnent naissance, portent le nom général de notions.“* *„La notion n'est donc pas une perception: elle ne résulte pas simplement de l'action de l'objet sur les sens; elle suppose encore une opération de l'esprit sur cette action“* (Ess. anal. XV, 230). *„Toute notion renferme . . . un jugement“* (l. c. XVI, 284). Als Gedanke, Begriff bezw. als Gesamtvorstellung von einer Sache kommt *„notion“* bei BERKELEY bezw. bei HUME vor. KANT nennt Notionen alle *„a priori gegebenen Begriffe“* (Log. S. 143).

Notiones communes: Allgemeinbegriffe (s. d.).

Notwendigkeit (necessitas, *ἀνάγκη*) ist ein modaler (s. d.) Begriff. Er entspringt ursprünglich aus der Reflexion auf das unter dem Einflusse bestimmter Motive, Gründe, Bedingungen Nicht-anders-wollen- und handelnkönnen des Willens (des praktischen und des Denkwillens); dieses Bestimmtsein, Müssen wird in die äußere Erfahrung introjiciert, hineingelegt. Notwendig ist, was nicht anders, als es ist, gedacht werden, geschehen, sein kann, was gesetzmäßig auftritt, was so ist, weil ein anderes es fordert, es dazu nötigt, bestimmt, determiniert, veranlaßt. Es bilden sich verschiedene Notwendigkeitsbegriffe aus: 1) Subjective Notwendigkeit: a. psychologische N., die Bestimmtheit der Bewußtseinsvorgänge durch andere (Notwendigkeit der Asso-

ciation); b. logische N., Bestimmtheit des Denkens (Urteilens, Schließens) durch logische Motive, durch Gründe, durch bestimmte Denkacte und Denkinhalte, durch apriorische Gesetze (formal- und materiallogische, mathematische, erkenntnistheoretische Notwendigkeit); c. praktische N., Bestimmtheit der Handlungen durch den Willen überhaupt, der Willensacte durch die Motive, durch den Grundwillen; d. moralische N., Bestimmtheit der Handlungen durch den „*Willen zum Guten*“, der Willensintentionen durch den allgemeinen Sittlichkeitswillen. 2) Objective (Natur-) Notwendigkeit (die den Außendingen, Außenvorgängen auf Grund der Erfahrung zugeschriebene Notwendigkeit, das Folgen und Erfolgenmüssen): a. physisch-empirische N., Bestimmtheit eines Vorganges durch andere; b. metaphysische N., Bestimmtheit der Tätigkeiten durch das Wesen der Dinge, der transcendenten Factoren. — Zu unterscheiden sind ferner begrifflich: causale N., die Bestimmtheit der Wirkung durch die Ursache; teleologische N., Bestimmtheit, Bedingtheit der Mittel durch den Zweck. Ferner: relative N., die Notwendigkeit als Bedingtheit; absolute N., die unbedingte Notwendigkeit im und aus dem Absoluten. — Gegensatz zur Notwendigkeit ist die Zufälligkeit (Contingenz, s. d.), zum Zwang (s. d.) die Freiheit. Notwendigkeit und Freiheit schließen einander nicht aus (s. Willensfreiheit).

Die alten (Dramatiker und) Naturphilosophen hypostasieren die reale, objective Notwendigkeit zum Schicksal (s. d.), zur *εἱμαρμένη*. SOPHOKLES: *πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται.* EURIPIDES: *πρὸς τὴν ἀνάγκην πάντα τἄλλ' ἔστ' ἀσθενῆ* (vgl. Stob. Ecl., I 3, 154, 156). PYTHAGORAS erklärt, *ἀνάγκην περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ* (ib.). Nach HERAKLIT ist die *εἱμαρμένη* der Logos (s. d.), eine vernünftige Notwendigkeit waltet in den Dingen (Diog. L. IX, 1, 7). Nach LEUKIPP und DEMOKRIT geschieht alles *κατ' ἀνάγκην* (Diog. L. IX, 7, 45; Stob. Ecl. I, 5, 160), streng causal-mechanisch. DIODOR hält alles Mögliche für wirklich, alles Wirkliche für notwendig (s. Möglichkeit). „*Nihil fieri, quod non necesse fuerit*“ (Cic., De fato 17). — PLATO bestimmt die (blind-causale) Notwendigkeit als ein neben der teleologischen (s. d.) Ideen-Wirksamkeit herrschendes Naturprincip, das sich aber dem *λόγος*, der Vernünftigkeit, unterordnen muß: *Δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι· μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταὐτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν* (Tim. 47 E, 48 A). ARISTOTELES definiert das Notwendige als das Nicht-anders-sein-könnende (*τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν*, Met. V 5, 1015 a 34). Objective und logische Notwendigkeit werden unterschieden (l. c. V, 5). Das *ἀναγκαῖον, τὸ ἐξ ἀνάγκης* steht dem *συμβεβηκός* (s. Accidens) gegenüber (Met. VI 2, 1026 b 28 squ.). Das Notwendige ist das *ἀεί* im Gegensatz zum *ἐπὶ τὸ πολύ* (Met. XI 8, 1064 b 33 squ.). Es gibt ein *ἀναγκαῖον ἁπλῶς, ἐξ ὑποθέσεως* (bedingte Notwendigkeit), *βίᾳ* (Zwang). Was ist, ist, insofern es ist, notwendig: *τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη* (De interpret. 9). Die logische Notwendigkeit bestimmen die Stoiker als das widerspruchslos Wahre: *ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὅπερ ἀληθὲς ὂν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι* (Diog. L. VII, 75). Die physische Notwendigkeit beherrscht alle Dinge (s. Schicksal). Nach PLOTIN ist die *φύσις κόσμου*

gemischt (*μεμιγμένη*) ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης (Enn. I, 8, 7). — Die streng causale (s. d.) Notwendigkeit des Alls betont LUCREZ im Sinne des Epikureismus.

Verschiedene Arten der Notwendigkeit unterscheidet die Scholastik. ANSELM bemerkt: „*Est . . . necessitas praecedens, quae causa est, ut sit res; et est necessitas consequens, quam res facit*“ (Cur Deus homo II, 18). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet: „*necessitas absoluta, consequens, positione, causaliter, rei*“ (Sum. th. I, 62, 8; II, 3, 2). THOMAS definiert: „*Necesse est . . ., quod non potest non esse*“ (Sum. th. I, 82, 1). Es gibt „*necessitas entis, essendi*“ als Gegensatz zur „*contingentia*“ (Contr. gent. I, 42), „*necessitas naturalis, absoluta, condicionalis, finis, coactionis, consequentis, ex alio, formae, materiae*“ (De ver. 22, 5). „*Necessarium vel habet causam suae nec aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium*“ (Contr. gent. I, 15). „*Necessitas naturalis non repugnat voluntati*“ (Sum. th. I, 82, 1). — MICRAELIUS erklärt: „*Necessitas dicitur a non cessando, aut quod absque illo res nec est, nec esse potest.*“ Es gibt „*necessitas indigentiae (χρεία), coactionis, expedientiae, immutabilitatis*“ Letztere ist jene, „*quae non potest aliter esse*“ (Lex. philos. p. 703). Es gibt ferner „*necessitas in praedicando*“ und „*existentiae*“, „*necessarium absolute*“ und „*hypothetice*“ (l. c. p. 704 f.).

Die Notwendigkeit des Schicksals, wonach alles in der Natur geschieht, betont CAMPANELLA. Es gibt „*necessitas quidditatis, inevitabilitatis, infallibilitatis*“, erstere kann nicht einmal von Gott aufgehoben werden, z. B. die geometrische Notwendigkeit (Univ. philos. IX, 1). Die Existenz notwendiger Wahrheiten (s. Wahrheiten) lehrt (wie schon die Scholastik) DESCARTES. — G. BRUNO erklärt: „*Voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas . . . Necessitas et libertas sunt unum*“ (De immenso I, 11). SPINOZA versteht unter dem (logisch-objectiven) Notwendigen das, dessen Nichtsein einen Widerspruch involviert (Emend. int.). Notwendig ist, „*cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit, quominus existat*“ (Eth. I, prop. XI, dem.). Gott ist (als „*causa sui*“, s. d.) notwendig („*necessario existit*“, Eth. I, prop. XI). Aus Gottes Wesen (Natur) „*folgt*“ („*sequitur*“) alles mit logischer Notwendigkeit, und doch ist Gott, da nichts außer ihm besteht, frei. „*Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis eiusdem naturae legibus*“ (Eth. I, prop. XVII, dem.). In der Natur ist alles determiniert. „*In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*“ (Eth. I, prop. XXIX). „*Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*“ (Eth. I, prop. XXXIII), weil die Dinge Modi der ewigen Wesenheit Gottes sind. „*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est*“ (Eth. I, prop. XXXV, s. Ewigkeit). „*Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur*“ (Eth. prop. XXIX, schol. I). Notwendigkeit im Sinne des Zwangs wird von dem Dinge ausgesagt, „*quae determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*“ (Eth. I, def. VII). LEIBNIZ unterscheidet „*geometrische*“ (logische), „*physische*“, „*moralische*“ Notwendigkeit. Die „*geometrische*“ Notwendigkeit ist jene, deren Gegenteil einen Widerspruch einschließt (Theod. II. B, § 282), die moralische die, welche der freien Wahl der Weisheit in Bezug auf ihre Endzwecke entspringt (l. c. § 349); daher ist die Notwendigkeit Consequenz des Handelns und Wollens, keine Nötigung, kein Zwang (l. c. II, Anl. 1, § 3).

Man kann sagen, *„que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est à dire sur le choix du sage, digne de sa sagesse et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques autres loix générales; qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être“* (Theod. I. A, § 2; vgl. § 124, 175: s. Wahrheit). CHR. WOLF definiert: *„Cuius oppositum impossibile, seu contradictionem involvit, id necessarium dicitur“* (Ontolog. § 279). Vom *„necessarium absolute“* ist das *„hypothetice necessarium“* zu unterscheiden (l. c. § 317 f.); eine Abart des letzteren ist das natürliche, physische Notwendige. *„Species illa necessitatis hypotheticae, quae a constitutione universi et causarum serie, seu, ut alii loquuntur, a praesente rerum ordine pendet, necessitas physica seu naturalis appellatur“* (Cosmolog. § 109). *„Moraliter necessarium est, cuius oppositum moraliter impossibile“* (Philos. pract. I, § 115). *„Was in dieser Welt möglich ist, das muß auch kommen, wenn es nicht schon dagewesen oder noch da ist, und kann unmöglich außen bleiben.“* *„Es ist aber allerdings ein merklicher Unterschied unter demjenigen, was schlechterdings notwendig ist und was nur unter gewisser Bedingung . . . notwendig ist.“* Man nennt *„schlechterdings notwendig, was vor sich notwendig ist oder den Grund der Notwendigkeit in sich hat: hingegen notwendig unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines andern notwendig wird, das ist, den Grund der Notwendigkeit außer sich hat. Und die letztere Art der Notwendigkeit wird insbesondere die Notwendigkeit der Natur genennet, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, das ist in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge“*. Die geometrische und metaphysische Notwendigkeit ist in den Dingen befindlich, welche zur Geometrie und Metaphysik gehören (Vern. Ged. I, § 575). Absolut notwendig ist nach BILFINGER, was *„per ipsam rei essentiam adest, sine praesupposita aliqua hypothesi et conditione“* (Diluc. § 47). CRUSIUS bestimmt: *„Notwendig ist, was dergestalt ist oder geschieht, daß es nicht anders sein oder geschehen kann“* (Vernunftwahrh. § 120). Nach PLATNER ist notwendig *„alles das, was gedacht werden muß“* (Philos. Aphor. I, § 834), *„was nach der Vernunftidee (als logisches Urteil) gedacht werden muß“* (Log. u. Met. S. 90; vgl. MENDELSSOHN, Morgenst. I, 284 ff.).

LOCKE erklärt: *„Wo das Denken oder die Macht, nach der Leitung der Gedanken zu handeln oder nicht zu handeln, ganz fehlt, da tritt die Notwendigkeit ein“* (Ess. II, ch. 21, § 13). Nach PRIESTLEY (wie schon nach HOBBES, s. Causalität) herrscht in der ganzen Natur causale Notwendigkeit. *„I maintain, there is some fixed law of nature respecting the will as well as the other powers of the mind and every thing else in the constitution of nature“* (Of philos. Necessit. 1777, p. 7). — HUME betont, Notwendigkeit sei nichts Gegebenes, nichts Objectives, sondern rein subjectiv-psychologisch, Product der Association (s. d.). *„Ich finde, daß nach häufiger Wiederholung der Geist beim Auftreten eines der Gegenstände durch die Gewohnheit genötigt wird, den Gegenstand sich zu vergegenwärtigen, der ihn gewöhnlich begleitete, und zwar so, daß er vermöge dieser Beziehung zu jenem erstern Gegenstande in helleres Licht gesetzt erscheint. Dieser Eindruck oder diese Nötigung nun ist dasjenige, was mir die Vorstellung der Notwendigkeit verschafft“* (Treat. III, sct. 14). *„Die Vorstellung der Notwendigkeit entsteht aus einem Eindruck. Kein Eindruck, der uns durch unsere Sinne zugeführt wird, kann diese Vorstellung veranlassen. Sie muß also aus einem*

innern Eindruck oder einem Eindruck der Reflexion stammen. Es gibt aber keinen andern innern Eindruck, der irgend eine Beziehung zu dem hier in Rede stehenden Phänomen hätte, als jene durch die Gewohnheit hervorgerufene Geneigtheit, von einem Gegenstande auf die Vorstellung desjenigen Gegenstandes überzugehen, der ihn gewöhnlich begleitete. In ihr besteht also das Wesen der Notwendigkeit. Allgemein gesagt, ist die Notwendigkeit etwas, das im Geist besteht, nicht in den Gegenständen; wir vermögen uns niemals eine, sei es auch noch so annäherungsweise Vorstellung von ihr zu machen, solange wir sie als eine Bestimmung der Körper betrachten. Entweder also, wir haben überhaupt keine Vorstellung der Notwendigkeit, oder die Notwendigkeit ist nichts weiter als jene Nötigung des Vorstellens, von den Ursachen zu den Wirkungen oder von den Wirkungen zu den Ursachen, entsprechend der von uns beobachteten Verbindung derselben, überzugehen" (l. c. S. 224 f.). „*Wie also die Notwendigkeit, daß zweimal zwei vier ist, oder daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, nur an dem Acte unseres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Vorstellungen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung des Geistes, von den einen auf die anderen überzugehen, ihr Dasein*" (l. c. S. 225). „*Unser Begriff einer Notwendigkeit und Causalität entspringt also lediglich aus der wahrnehmbaren Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer miteinander verknüpft sind und der Verstand durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schließen*" (Inquir. VIII, sct. 1).

Sowohl gegen die Übertragung der Notwendigkeit auf die Dinge an sich seitens des ontologistischen Rationalismus (s. d.), als auch gegen die bloß empirisch-inductive Auffassung der logischen Notwendigkeit und endlich gegen die skeptische (s. d.) Leugnung aller Denknotwendigkeit wendet sich KANTS Lehre vom a priori (s. d.) des Erkennens. Strenge, apodiktische (s. d.) Notwendigkeit liegt nicht im Gegebenen, in der Erfahrung (s. d.), auch nicht in der Association, sondern in der Gesetzmäßigkeit, mit der der Geist wahrnimmt und denkt, in den Formen (s. d.) der Anschauung und des Denkens und in der allgemeinen Bedingtheit jeder möglichen Erfahrung durch sie. Die Notwendigkeit der Axiome (s. d.) der Naturwissenschaft und der Mathematik beruht auf der Apriorität von Raum, Zeit und den Kategorien (s. d.). Es ist die Art des Geistes, nicht anders erkennen zu können, als es die Form seiner Synthesis (s. d.) fordert. — Als modale (s. d.) Kategorie bedeutet das Notwendige das, „*dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist*" (Krit. d. r. Vern. S. 202). Objective Notwendigkeit kann nicht rein begrifflich, sondern nur erfahrungsmäßig-gesetzlich constatiert werden und bezieht sich nicht auf das Sein, sondern auf Vorgänge, Erscheinungen in ihren Beziehungen zueinander. „*Da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als notwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen können, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: daß das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch ihre Ursache in der Erscheinung bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Notwendigkeiten der Wirkungen in*

der Natur, und das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen." *„Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig, das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde. Daher ist der Satz ‚Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur casus)' ein Naturgesetz a priori; imgleichen keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer* N a t u r d e r D i n g e *(als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können*" (l. c. S. 211 f.). Zu betonen ist: *„Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ... ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädicats im Urteile*" (l. c. S. 469). Den Geschmacksurteilen (s. Ästhetik) kommt subjective Notwendigkeit zu (Krit. d. Urt. § 22). N ö t i g u n g ist die Bestimmung des Willens gegen dessen Gutfinden (Grundleg. z. Met. d. Sitt. 2. Abschn.).

In der Philosophie nach Kant wird die Notwendigkeit bald als Apriorität (s. d.), bald empirisch-subjectiv (psychologisch) oder, empirisch-objectiv, bald rational und objectiv (metaphysisch), bald empirisch-rational, subjectiv-objectiv bestimmt.

G. E. SCHULZE bemerkt, Notwendigkeit sei kein Kriterium des a priori (s. d.), sondern komme auch den als vorhanden anzuerkennenden Empfindungen zu (Aenesid. S. 144). Nach BOUTERWEK ist empirisch notwendig, *„was nicht zu ändern ist*", philosophisch *„der feste Punkt, an den die Vernunft alle Urteile anzuknüpfen sucht, durch die sich die Wissenschaft unterscheiden soll von der Meinung*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 121), Auf die Form des Gemüts gründet sich die formale Notwendigkeit der Urteile, die sich aus dem Bewußtsein der höchsten Gesetze des menschlichen Erkennens entwickeln (l. c. S. 121). Die metaphysische Notwendigkeit hat Beziehung aufs Dasein. *„Im Absoluten selbst ist das Mögliche mit dem Wirklichen und Notwendigen eins und dasselbe*" (l. c. S. 122 f.). Nach FRIES ist die Notwendigkeit in unserer Erkenntnis nur *„durch ursprünglich dauernde, sich gleich bleibende Tätigkeit der einen Erkenntniskraft in unserer Vernunft möglich*" (Neue Krit. II, 43). *„Wenn wir einzelne Begebenheiten, die uns vor der Anschauung erscheinen, außer ihrem Zusammenhang betrachten, so reden wir vom bloß* W i r k l i c h e n ; *nehmen wir dagegen mit auf diesen Zusammenhang Rücksicht, so finden wir dann ihre* N o t w e n d i g k e i t" (Syst. d. Log. S. 159). Nach J. G. FICHTE ist die Denknotwendigkeit *„nicht absolute Notwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unser selbst ausgeht, sondern dadurch, daß überhaupt gedacht werde, bedingt*" (Syst. d. Sittl. 52). SCHELLING bestimmt: *„Notwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 312 f.) — Nach CHR. KRAUSE ist die Notwendigkeit eine *„Teilbezugheit*" der *„Seinheit*" (s. d.). Etwas ist für etwas notwendig heißt, es ist *„ein-bezug-*

wesenlich da" hinsichtlich dessen (Vorl. üb. d. Syst. S. 421 ff.). Nach HILLEBRAND ist Notwendigkeit „*das Denken des Zweckes der Dinge für das Denken*". Das Sein ist seine eigene absolute Notwendigkeit (Philos. d. Geist. II, 60 ff.). — HEGEL hypostasiert die Notwendigkeit zu einem Moment des Seins selbst. „*Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in eins fallende Wechsel des Innern und Äußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu einer Bewegung vereint sind, ist die Notwendigkeit*" (Encykl. § 147). „*Die Notwendigkeit ist an sich daher das eine mit sich identische aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form selbständiger Wirklicher haben, und dies Identische ist zugleich als absolute Form die Tätigkeit des Aufhebens in Vermitteltsein und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was notwendig ist, ist durch ein anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Tätigkeit) und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Notwendige als durch ein anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloß Gesetztes. Aber diese Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztsein zur Wirklichkeit aufgehoben und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist. In dieser Rückkehr in sich ist das Notwendige schlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Notwendige ist so, vermittelt durch einen Kreis von Umständen: es ist so, weil die Umstände so sind, und in einem ist es so, unvermittelt, — es ist so, weil es ist*" (l. c. § 149). „*Das Notwendige ist in sich absolutes Verhältnis, d. i. der entwickelte Proceß, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt*" (l. c. § 150). Nach K. ROSENKRANZ ist der Grund der realen Möglichkeit „*die absolute Notwendigkeit, welche an und für sich nicht anders sein kann, als sie ist*" (Syst. d. Wissensch. S. 80). — CHALYBAEUS versteht unter Notwendigkeit „*die Wirklichkeit desjenigen, dessen Nichtsein undenkbar, widersprechend und unmöglich ist*" (Wissenschaftslehre S. 237 ff.). TRENDELENBURG betont, „*daß die Notwendigkeit, eine Tat des Denkens, ihr strenges Band aus den realen Elementen webt, und daß sie, weit entfernt, nur subjectiv zu sein, eine eigentümliche Doppelbildung ist, in welcher das Denken mit dem Sein verschmilzt*" (Gesch. d. Kategorienl. S. 378). „*Wenn alle Bedingungen erkannt sind und demnach die Sache aus dem ganzen Grund verstanden wird, so daß das Denken das Sein völlig durchdringt: so gibt das den Begriff der Notwendigkeit*" (Log. Unt. II², 165).

SCHOPENHAUER leitet die Notwendigkeit aus dem Satze vom Grunde (s. d.) ab. „*Ich behaupte, daß Notwendigsein und Folge aus einem gegebenen Grunde sein durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch sind. Als notwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als sofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes ansehen: und weiter als diese Abhängigkeit, dieses Gesetztsein durch ein anderes und dieses unausbleibliche Folgen aus ihm enthält der Begriff der Notwendigkeit schlechthin nicht. Er entsteht und besteht also einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher gibt es, gemäß den verschiedenen Gestaltungen dieses Satzes, ein physisch Notwendiges (der Wirkung aus der Ursache), ein logisch (durch den Erkenntnisgrund, in analytischen Urteilen, Schlüssen u. s. w.), ein mathematisch (nach dem Seinsgrunde in Raum*

und Zeit) und endlich ein praktisch Notwendiges, wodurch wir nicht etwa das Bestimmtsein durch einen angeblich kategorischen Imperativ, sondern die, bei gegebenem empirischen Charakter, nach vorliegenden Motiven notwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Notwendige ist es aber nur relativ, nämlich unter der Voraussetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher ist die absolute Notwendigkeit ein Widerspruch" (W. a. W. u. V. I. Bd., Krit. d. Kantschen Philos. S. 461 f.). Notwendigkeit „*hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist*". Es gibt eine vierfache Notwendigkeit: „*1) Die logische, nach dem Satz vom Erkenntnisgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Conclusion unweigerlich zuzugeben ist. 2) Die physische, nach dem Gesetz der Causalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3) Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältnis so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Tier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehen muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß ist, und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursache, erfolgt*" (Vierf. Wurz. C. 8, § 49). Nach F. A. LANGE besagt die Notwendigkeit des Geschehens „*nichts als seine Allgemeinheit*" (Log. Stud. S. 41). Die Kantianer (s. d.) fassen die Notwendigkeit im Erkennen als apriorische Gesetzmäßigkeit auf. — Nach BOLZANO hat Notwendigkeit nur in Beziehung auf den Begriff des Seins Geltung (Wissensch. II, 229, § 182). Jedes Müssen ist ein „*Seinmüssen*" (l. c. S. 230). Notwendig ist das Sein eines Gegenstandes, „*wenn es eine reine Begriffswahrheit von der Form: A' ist (oder hat Dasein) gibt, in welcher A' eine den Gegenstand A umfassende Vorstellung ist*" (l. c. S. 230 ff.).

W. ROSENKRANTZ definiert das Notwendige als das, „*was einen zwingenden Grund seiner Wirklichkeit hat, zufällig dagegen dasjenige, was keinen solchen Grund hat, oder wovon uns wenigstens ein solcher Grund nicht bekannt ist*" (Wissensch. d. Wiss. II, 127). „*Eine Notwendigkeit erfahren wir allerdings auch in der äußern Anschauung, soferne wir uns in dieser der Empfindungen der äußeren Dinge nicht erwehren können, und dieselben sich uns selbst gegen unsern Willen aufdringen. Diese Notwendigkeit fällt jedoch einzig und allein auf unsere Seite. Sie besteht lediglich in dem Gefühle aufgehobener Freiheit in uns, welche uns über den Grund der Aufhebung gar nichts entnehmen läßt.*" „*Der Zwang der Wirklichkeit, welcher im Begriffe der Notwendigkeit liegt, kann nur aus dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung entspringen. Nur eine Ursache, welche eine bestimmte Wirkung unvermeidlich hervorbringt, kann eine Notwendigkeit begründen*" l. c. S. 128). Die unvermeidliche Folge aus dem Grunde ergibt die Notwendigkeit. „*Alle Notwendigkeit besteht darin, daß Verschiedenes miteinander zusammentrifft und das Zusammentreffen durch einen gemeinschaftlichen Grund bestimmt ist.*" Im absoluten Geist fällt der Unterschied zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit hinweg (l. c. S. 232, 234). GIZYCKI erklärt: „*Notwendig sein heißt: aus einem zureichenden Grunde folgen*" (Moralphilos. S. 209). Die Notwendigkeit liegt im Subject (l. c. S. 210). Nach ULRICI ist denknotwendig alles, ohne welches unser Denken in seiner logischen Bestimmtheit unmöglich wäre (Log. S. 40). Nach TEICHMÜLLER bedeutet Notwendigkeit, „*daß die Bewegung des Denkens*

immer dieselben Coordinationen trifft, so weit man auch versucht, andere Wege zu nehmen" (Neue Grundleg. S. 125). Nach PLANCK knüpft sich die Notwendigkeitskategorie an das logische Causalgesetz. Diesem muß sich alles Wirkliche fügen. „*Der Gedanke der Notwendigkeit, der überall an das logische Causalgesetz sich knüpft und sein Wesen ausmacht, ist überall kein empirischer . . ., sondern ein rein logischer und formaler*" (Testam. ein. Deutsch. S. 319). Nach LEWES ist Notwendigkeit „*the intuition of the actual factors — the perception of adequate relation — the recognition that, what is, must be what it is*" (Probl. I, 397 f.; vgl. HODGSON, Philos. of Refl. I, 244 ff., 422 ff., 432 ff.; II, 100 ff.).

Nach ÜBERWEG tut die Einsicht not, „*daß die Denknotwendigkeit niemals für sich allein, sondern immer nur, sofern sie in den logischen Gesetzen sich offenbart, maßgebend sein darf*" (Welt- und Lebensauff. S. 74). „*Wo uns die logischen Gesetze nötigen anzunehmen, daß etwas an sich so sei, wie wir es denken, ist jeder Zweifel notwendig ausgeschlossen*" (l. c. S. 78). VOLKELT versteht unter sachlich-logischer Notwendigkeit die „*directe, reine Abhängigkeit meiner Vorstellungsverknüpfungen von der in der Sache liegenden Bedeutung*" (Erf. u. Denk. S. 140 f.). B. ERDMANN bemerkt: „*Die Denknotwendigkeit . . . ist eine objective; sie fließt aus den Bedingungen unseres Denkens entsprechend der Natur seiner Gegenstände*" (Log. I, 6). Die Denknotwendigkeit ist nur eine hypothetische, keine absolute Notwendigkeit (l. c. I, 372 ff.). Nach G. GLOGAU stammt Notwendigkeit aus dem Denken, denn „*sie besteht in der Einbildung der logischen Forderungen in das sinn- und ziellose Spiel der niederen Wahrnehmung*" (Abr. d. philos. Grundwiss. I, 361 f.). — E. DÜHRING sieht in der Notwendigkeit keinen Begriff mit besonderem Inhalte. „*Die Notwendigkeiten sind entweder absolute Tatsachen, wie die axiomatischen Bestandteile der Naturverfassung und des Denkens, oder sie sind Beziehungsformen, die wiederum auf einfache sachliche oder begriffliche Verbindungsarten zurückzuführen sind*" (Log. S. 195). „*Unmöglichkeit ist der Kern aller Notwendigkeit, die daher sogar wesentlich einen verneinenden Charakter hat. In aller Notwendigkeit liegt es, daß etwas nicht anders sein kann. Es ist also etwas Einschränkendes vorhanden, in Bezug worauf der gedankliche Zwang statthat. Ja es liegt sogar der Gedanke der Unterordnung und mithin der Passivität in der Notwendigkeit*" (Wirklichkeitsphilos. S. 372). „*Insofern das Tatsächliche den Spielraum einschränkt, macht es irgend etwas notwendig; indem es überhaupt einen Spielraum bietet, macht es allerlei möglich*" (l. c. S. 373). — Nach HAGEMANN ist notwendig „*das Sein, dessen Nichtdasein unmöglich ist.*" „*Absolut notwendig ist dasjenige, dessen Gegenteil in sich widersprechend, also absolut unmöglich ist; relativ oder bedingt notwendig dasjenige, dessen Gegenteil unter gewissen Bedingungen unmöglich ist*" (Met.[2], S. 15). Nach GUTBERLET ist „*Notwendigkeit eines Urteils*" „*notwendige Wahrheit eines Urteils*". „*Absolut notwendig ist, was unter keiner Bedingung nicht nicht sein kann, oder unter jeder Bedingung ist, dessen Sein also unabhängig (absolutum) ist von jeder Bedingung. Diese Notwendigkeit kommt im Gebiete des Existierenden nur Gott, im Gebiete des Möglichen den idealen Wesenheiten zu. Hypothetisch notwendig ist, was zwar auch nicht sein kann, aber unter gegebener Bedingung ist.*" „*Für die Existenz der Geschöpfe gibt es keine ihnen vorausgehende oder in ihnen gelegene Notwendigkeit, ist aber ihre Existenz Tatsache geworden, so ergibt sich aus derselben von selbst eine tatsächliche, historische Notwendigkeit, welche als solche (der Tatsache) nachfolgende Notwendigkeit heißt*" (Log. u. Erk.[2], S. 153).

Nach E. v. HARTMANN hat die Notwendigkeit keine Stätte in der subjectiv idealen Sphäre, sofern die unmittelbare Erfahrung in Betracht kommt: nur der Schein von ihr entsteht hier, wenn der naiv realistische Glaube an die Causalität der mit den Dingen an sich identificierten Wahrnehmungsobjecte unkritisch festgehalten wird (Kategorienlehre S. 340 f.). HÖFLER rechnet die Notwendigkeit (mit der Möglichkeit, Unmöglichkeit) zu den „*Verträglichkeits-Relationen*" (Grundl. d. Log. S. 37). — Nach SIGWART erhält die Denknotwendigkeit „*ihren eigenen Charakter zuletzt von der Einheit des Selbstbewußtseins*" (Log. I², 243). Zu aller logischen Notwendigkeit ist zuletzt „*ein seiendes denkendes Subject, dessen Natur es ist, so zu denken*" vorauszusetzen (l. c. S. 262). Etwas als notwendig erkennen heißt „*es als Folge von etwas erkennen, das stetig und allgemein gilt*" (l. c. S. 257). In jedem mit vollkommenem Bewußtsein ausgesprochenen Urteil wird die Notwendigkeit, es auszusprechen, mitbehauptet (l. c. S. 230 ff.). Es gibt psychologische, logische, reale, mathematische, causale, teleologische, moralische Notwendigkeit (l. c. S. 98 ff., 229 ff., 259 f., 261 ff.). „*Indem wir den einzelnen Fall auf ein Wirken zurückführen, erscheint das Verhältnis der Notwendigkeit, in welchem der Grund zu seiner Folge steht, zunächst in Form des Zwanges, den das Object der Wirkung erleidet . . . Aber indem die logische Entwicklung des Begriffs fortschreitet, vertieft sich auch der Sinn der Notwendigkeit; indem in dem Wesen des Wirkenden und des Leidenden der Grund ihres Verhaltens gesucht wird, verschwindet die Vorstellung des äußeren Zwanges, und die Notwendigkeit erscheint als eine solche, der beide Teile vermöge ihrer Natur gleichmäßig unterworfen sind, als ein innerer Zusammenhang ihrer Wesensbestimmtheit*" (l. c. II², 162). Nach WUNDT ist die Denknotwendigkeit mit der Willensfreiheit (s. d.) wohl vereinbar (s. Denkgesetze). Nach H. RICKERT ist „*Urteilsnotwendigkeit*" die Notwendigkeit des Sollens, die jedem Urteile eigen ist, durch die wir uns gebunden fühlen (Der Gegenst. d. Erk. S. 61 ff.). SCHUPPE rechnet die Notwendigkeit zum Sein (s. d.) als dessen „*Gesetzlichkeit*" (Erk. Log. X; Grdz. d. Eth. S. 63 ff.; Log. S. 29 f.). Das „*Seiende*" als solches ist (implicite) notwendig, aber „*die ausdrückliche Behauptung der Notwendigkeit findet nur dann statt, wenn Veranlassung da ist, Zufälligkeit auszuschließen*" (Log. S. 64). „*Eine Qualität ist als solche der notwendige Vorgänger oder Nachfolger oder Begleiter einer anderen. Es gehört also zu ihrem Sein (Wesen) nicht nur die nennbare positive Bestimmtheit, Farbe etwa und Gestalt und Consistenz, sondern auch dies, daß sie ein Glied in der und der Reihe ist. Zur Denkbarkeit des Seins gehört solche feste Ordnung des Seienden*" (l. c. S. 65). SCHUBERT-SOLDERN hält Notwendigkeit für unableitbar; „*alles Gegebene erscheint in notwendigen Beziehungen gedacht*" (Gr. ein. Erk. S. 230). Notwendigkeit ist eine „*Erwartung, die sich an Bedingungen knüpft*" (l. c. S. 231). Nach HUSSERL ist subjective Notwendigkeit „*der subjective Zwang der Überzeugung, welcher jedem Urteil anhaftet*". Apodiktische Notwendigkeit ist das eigenartige Bewußtsein, „*in dem sich das einsichtige Erfassen eines Gesetzes oder des Gesetzmäßigen constituiert*" (Log. Unt. I, 134). Die unbedingte Geltung der Denkgesetze, der „*logische Absolutismus*", ist zu betonen (l. c. I, 141). „*Objective Notwendigkeit überhaupt bedeutet nichts anderes als objective Gesetzlichkeit, bezw. Sein auf Grund objectiver Gesetzlichkeit*" (l. c. II. 235; vgl. S. 246). — M. PALÁGYI bemerkt: „*Eine jede Tatsache ist notwendig, und es gibt nirgends irgendwelche zufällige Tatsachen. Mit der Notwendigkeit einer jeden Tatsache ist aber nur so viel gemeint, daß, wenn wir*

fähig wären, den unendlichen Raum und die unendliche Zeit mit einem Blick zu umfassen, uns solche törichte Gedanken, ob dieses alles auch anders sein könnte, gar nicht kommen würden." In der Natur herrscht eine unwandelbare Ordnung, eine ewige Gesetzmäßigkeit (Die Log. auf d. Scheidewege S. 152 ff.). — J. St. Mill (u. a.) kennt nur empirisch fundierte, inductive, psychologisch begründete Notwendigkeit (s. Axiom). Nach Lipps ist uns Notwendigkeit ursprünglich *„nur als Inhalt des Selbstgefühls"* gegeben (ähnlich J. Wolff). *„Eine Nötigung, die niemand fühlt, ist wie der Ton, den niemand hört"* (Grundt. d. Seelenleb. S. 430). Vgl. A priori, Axiom, Causalität, Evidenz Determinismus, Willensfreiheit, Prädestination, Fatalismus, Ontologismus.

Noumenologie heißt bei Ennemoser Lichtenfels, Nüsslein die allgemeine Psychologie.

Noumenon (*νοούμενον*): Gedachtes Verstandesding, intelligibles (s. d.) Wesen, im Unterschiede vom Sinnending oder Phänomenon (s. d.); *νοούμενα* schon bei Plato (s. Ideen).

Kant versteht unter dem Noumenon einen Grenzbegriff (s. d.), nämlich das als nicht sinnlich zwar nicht erkannte, aber (negativ) gedachte Ding, das zugleich als positiver Gegenstand einer nichtsinnlichen (göttlichen) Anschauung gedacht wird. *„Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen (Phänomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (Noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie . . . Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden"* (Proleg. § 32). In Wahrheit aber haben die Phänomena empirische Wirklichkeit, wenn sie auch nicht Dinge an sich (s. d.) sind. Solche muß es geben, nur können sie, wegen der Subjectivität der Erkenntnisformen, nicht erkannt werden. *„Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phänomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heißen"* (Krit. d. r. Vern. S. 231). Der Begriff des Noumenon ist aber nicht positiv, nicht Erkenntnis, sondern ein abstracter Gedanke, nicht das Ding an sich selbst (l. c. S. 233 f.). *„Der Begriff eines* N o u m e n o n, *d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißt er eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich* p r o b l e m a t i s c h *weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus* a s s e r t o r i s c h *gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein* G r e n z b e g r i f f, *um die Anmaßung der Sinnlichkeit*

einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können“ (l. c. S. 235). „*Der Begriff eines Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge*“ (l. c. S. 257; Prolegom. § 32 ff.). Nur das moralische Gesetz läßt uns die Welt der Noumena, der Freiheit (s. d.) auch positiv bestimmen, nämlich als Welt autonomer (s. d.) Vernunftwesen (Krit. d. prakt. Vern. I. Tl., 1. B., 1. Hptst.). Der Mensch, „*als mit innerer Freiheit begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen*“ (Met. Anf. d. Tugendl. S. 65). — AMPÈRE nennt Noumena die wirklichen Wesen. LEWES versteht unter ihnen nichts als „*the unknowable otherness of relations*“, „*things in their relation to other forms of sentience ... than our own*“ (Probl. I, 182). MONRAD nennt so die Dinge an sich (Arch. f. system. Philos. III, 129). Nach H. CORNELIUS ist das Noumenon nur ein Verstandesbegriff, der sich in den wechselnden Phänomenen manifestiert (Psychol. S. 253; Einl. in d. Philos. S. 263). Vgl. G. D. HICKS, Die Begriffe Phänomenon u. Noumenon u. ihre Verh. zueinander bei Kant 1897.

Nuancen (oder „*Töne*“) sind Verschiedenheiten derselben Qualität (HÖFFDING, Psychol. S. 135).

Nullibisten nennt H. MORE (Enchir. met. 27, 1) die Anhänger der Lehre, daß die Seele keinen Raum einnehme.

Nullpunkt des Reizes, des Gefühles: Unmerklichkeit dieser.

Nus (*νοῦς*) s. Geist.

Nutzen (utilitas) ist die Beziehung einer Sache auf (praktische) Zwecke eines Wollenden, die Förderung dieser Zwecke. Nützlichkeit ist Tauglichkeit zur Realisierung eines Zweckes, zur Förderung des Ich, zur Vermehrung seiner „*Vermögen*“ (im psychischen und realen Sinne). Zu unterscheiden sind: wahrer, scheinbarer, objectiver, subjectiver, idealer, materialer, biologischer, wirtschaftlicher Nutzen. Über Grenznutzen s. Wert.

Nach ALBERTUS MAGNUS ist nützlich (utile), „*quod expediens est ad consequendum id quod intenditur*“ (Sum. th. I, 8, 3). GEULINCX bestimmt: „*Utile est medium boni*“ (Eth. III, § 6, p. 100). SPINOZA versteht unter Nutzen Förderung der Macht des Ich (s. Utilitarismus). CHR. WOLF definiert den Nutzen eines Dinges als „*Folgerung aus seinem Wesen, die wir vorher nicht bedacht haben, da wir es hervorzubringen getrachtet*“ (Vern. Ged. § 1029). Eine Erkenntnis ist nützlich, „*wenn sie die Bequemlichkeit des menschlichen Lebens befördert*“ (Vern. Ged. von d. Kräft. d. menschl. Verst.[9], S. 175). BAUMGARTEN erklärt: „*Utilitas est bonitas respectiva, quae si tribuitur rei, cui alterum prodest, passiva, si illi, quod prodest, activa dici potest*“ (Met. § 336). Nach J. BENTHAM ist „*utility*“ „*that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness*“ (Introd. I, ch. 1, p. 3). IHERING erklärt: „*Nutzen ist bewirkte Annäherung an das gesteckte Ziel*“ (Zweck im Recht II, 209). Nach A. MEINONG heißt Nützen „*eine Werttatsache verursachen*“ (Werttheor. S. 13). Vgl. Utilitarismus, Selection.

Nyaya-Philosophie (indisch) ist wesentlich Logik.

Druck von Fr. Aug. Eupel, Hofbuchdruckerei, Sondershausen.

